



**T. C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**KELÂM VE TASAVVUF'TA BİLGİ ANLAYIŞININ
KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ**

(Doktora Tezi)

Nisa Nur ÇARDAKLI

Danışman

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

**RİZE
2025**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ danışmanlığında, Nisa Nur ÇARDAKLI tarafından hazırlanan *Kelâm ve Tasavvuf'ta Bilgi Anlayışının Karşılaştırmalı Analizi* adlı bu tez çalışması, 28/01/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Unvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan	: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ	
Üye	: Prof. Dr. Süleyman TURAN	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Hanefi SULUOĞLU	
Üye	: Prof. Dr. Faruk SANCAR	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Doktora Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Kelâm ve Tasavvuf’ta Bilgi Anlayışının Karşılaştırmalı Analizi” adlı tezimi, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

28/01/2025

Nisa Nur ÇARDAKLI

ÖN SÖZ

Bilgi sahibi olmak insanın en önemli özelliğidir. Kötülüklerin en temel sebebinin cahillik olduğu düşünüldüğünde, erdemli olmanın en önemli şartının bilgi sahibi olmak, bilmediğini öğrenmek ve onu pratiğe çevirmek olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. İslam dini için de bilgi önemli bir konu olup, bu çalışma kelâm ve tasavvufta bilgi konusunu karşılaştırmalı olarak ele almaktadır.

Bu tezin hazırlanmasında katkılarından dolayı başta tez danışmanım Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz ve jüri üyeleri Prof. Dr. Faruk Sancar, Prof. Dr. Süleyman Turan, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Hanefi Suluoğlu ve Dr. Öğr. Üyesi Züleyha Birinci'ye, tez konusunun belirlenmesi ve kaynak teminindeki yardımlarından ötürü kıymetli hocam Hüsnü Aktaş, Prof. Dr. Namık Kemal Okumuş ve Prof. Dr. Ahmet İshak Demir'e, ayrıca İsmail Uğur Akmermer ve RTEÜ Kütüphanesi çalışanlarına, doktora sürecinde tüm sorunlarımı özveriyle çözmeye çalışan Neşe Öztürk, Mücahit Koca ve Firuzan Yüksel'e, tez çalışma zamanıma en büyük katkıyı sağlayan değerli müdür yardımcım Memiş Hut'a, ayrıca bu tezin tamamlanmasında önemli katkıları olan kıymetli doktorlarım Prof. Dr. Meral Akdoğan, Uzm. Dr. Derya Arı ve Dr. Öğr. Üyesi Çağlayan Keklikkırın ve ekiplerine minnettarım.

Mânevî desteklerini hiç esirgemeyen dostlarım Emine Akyüz, Ervanur Turan, Betül Suluoğlu, Asuman Mercan, Serpil Demir, İlknur Duran, Sema Kandemir Erol, Sacide İbrahimbaş, Zeynep Büşra Özdemir ile Erva Uçak'a, ayrıca kendilerini ihmal ettiğim fakat sürecin tüm sıkıntılarını benimle paylaşan kıymetli babaannem Melahat Aktaş'a, annem Hesna ve abim Feridun Erdem'e, kardeşlerim Rumeysa ve Hüsnü Emir Aktaş'a, annem Nezihe, babam Zekeriya Çardaklı'ya hassaten teşekkür ederim.

Son olarak yine kendisini fazlaca ihmal ettiğim, bütün tahammül ve anlayışını istismar ettiğim, büyük bir sabır ve özveriyle tüm süreci benim için kolaylaştıran değerli eşim Safa Çardaklı ve biricik kızım Nesibe Sare Çardaklı'ya... Onlara hem teşekkür ediyorum hem de kendilerinden özür diliyorum. Zira bu tezi yazabilmek için onlarla geçireceğim keyifli vakitlerden kısmak zorunda kaldım...

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Nisa Nur ÇARDAKLI

RİZE/2025

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN	II
ÖN SÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
ÖZET	VIII
ABSTRACT	IX
KISALTMALAR	X
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	XI
GİRİŞ.....	1
1. İSLAM ÖNCESİ DÜŞÜNCELERDE BİLGİ ANLAYIŞI.....	9
1.1. Mısır/Hermes Düşüncesinde Bilgi Anlayışı	10
1.2. Hint Düşüncesinde Bilgi Anlayışı	11
1.3. İran/Fars Düşüncesinde Bilgi Anlayışı.....	15
1.4. Çin Düşüncesinde Bilgi Anlayışı.....	18
1.5. Yunan Düşüncesinde Bilgi Anlayışı.....	20
1.6. Yahudi Düşüncesinde Bilgi Anlayışı.....	27
1.7. Hıristiyan Düşüncesinde Bilgi Anlayışı	32
2. ERKEN DÖNEM İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ ANLAYIŞI	38
2.1. Kur'ân ve Hadislerde Bilgi Anlayışı	38
2.2. İslam'ın İlk Asırlarında Bilgi Anlayışı	46
3. KELÂM İLMİNDE BİLGİ ANLAYIŞI	55
3.1. Bilginin Tanımı.....	68
3.2. Bilginin İmkânı.....	78
3.3. Bilginin Çeşitleri.....	92
3.3.1. Kadîm Bilgi.....	95
3.3.2. Hâdis Bilgi	96
3.3.2.1. Zarûrî Bilgi.....	97
3.3.2.2. İktisâbî Bilgi.....	106
3.3.2.3. Zarûrîlik-Nazarîlik Açısından Mârifetullah	113
3.4. Bilgi Elde Etme Yolları	120
3.4.1. Duyular	122

3.4.1.1. Duyu ve İdrakin Mâhiyeti	123
3.4.1.2. Duyuların Sayısı ve Keyfiyeti	128
3.4.1.3. İdrakin Şartları ve İdrak-Bilgi İlişkisi	137
3.4.2. Haber	151
3.4.2.1. Vahiy	160
3.4.2.2. Hadis	169
3.4.2.2.1. Mütevâtir Hadis	169
3.4.2.2.2. Âhad Haber	180
3.4.3. Akıl	192
3.4.3.1. Aklın Tanımı ve Mâhiyeti	192
3.4.3.2. Aklın Çeşitleri	203
3.4.3.3. Akıl-Kalp-Zihin İlişkisi	209
3.4.3.4. Aklın Fonksiyonları	216
3.4.3.5. Akıl-Nakil İlişkisi	223
3.5. Nazar ve İstidlâl Yöntemi	237
3.5.1. Nazar ve İstidlâl'in Gerekliği	243
3.5.2. Nazarın Gerçekleşme Şartları	252
3.5.2.1. Nazara Sevke Edici Güç: Havâtır	255
3.5.2.2. Nazarın Temel Yapı Taşı: Delil	260
3.5.2.3. İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib Yöntemi	264
3.5.2.4. Cedel ve İlzâm Yöntemi	273
3.5.3. Nazar Sonucu Bilginin Oluşumu	278
3.5.3.1. Tabiatçı Görüşü Göre Bilginin Oluşumu	278
3.5.3.2. Tevlîd Nazariyesine Göre Bilginin Oluşumu	281
3.5.3.3. Âdet Nazariyesine Göre Bilginin Oluşumu	285
3.5.4. Nazar Sonucu Oluşan Bilginin Değeri	294
4. TASAVVUF İLMİNDE BİLGİ ANLAYIŞI	297
4.1. Bilginin Tanımı	310
4.2. Bilginin İmkânı	321
4.3. Bilginin Çeşitleri	325
4.3.1. Zâhirî ve Bâtınî İlim	326
4.3.2. Vehbîlik-Kesbîlik Açısından Mârifetullah	339

4.4. Bilgi Elde Etme Yolları	343
4.4.1. Duyular	344
4.4.2. Haber.....	349
4.4.2.1. Vahiy	350
4.4.2.2. Hadis	355
4.4.3. Akıl	363
4.4.3.1. Aklın Tanımı ve Mâhiyeti.....	364
4.4.3.2. Aklın Çeşitleri	366
4.4.3.3. Aklın Fonksiyonları	370
4.4.4. Keşf ve İlham.....	383
4.4.4.1. Keşfin Mahalli: Kalp.....	384
4.4.4.2. Keşfin Habercisi: Vâridât ve Havâtır.....	389
4.4.4.3. Keşfin Basamakları: Muhâdara-Mükâşefe-Müşâhede.....	391
4.4.4.4. Keşfin Nihayeti: Yakîn ve Firâset.....	395
4.4.4.5. Keşfin Fonksiyonu	399
4.4.4.6. Kalp-Akıl İlişkisi.....	406
4.4.4.7. Vahiy-Keşf İlişkisi	410
4.5. Seyr u Sülûk Yöntemi.....	415
4.5.1. Seyr ü Sülûkün Gerçekleşme Şartları	417
4.5.1.1. Zâhirî İlimlerin Elde Edilmesi.....	417
4.5.1.2. Nefs Tezkiyesi.....	420
4.5.1.3. Kalp Tasfiyesi	428
4.5.1.4. Tezkiye ve Tasfiye Uygulamaları	431
4.5.1.5. Makam ve Haller.....	440
4.5.2. Seyr u Sülûk Sonucu Bilginin Oluşumu	456
4.5.2.1. Sahv Haline Dayalı Bilginin Oluşumu.....	461
4.5.2.2. Sekr Haline Dayalı Bilginin Oluşumu	468
4.5.3. Seyr ü Sülûk Sonucu Oluşan Bilginin Değeri.....	472
4.5.4. Seyr ü Sülûk Sonucu Oluşan Bilginin Mahremiyeti.....	480
5. KELÂM VE TASAVVUF İLMİNDE BİLGİ ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ.....	490
5.1. Bilginin Tanımı.....	493

5.1.1. İlim-Mârifet Ayrımı	496
5.1.2. Kelâmî ve Sûfî Bilgi Tanımlarının Modern Dönemdeki Tanımlarla İlişkisi...	501
5.1.3. Kelâm Âlimlerinin Diğer Tanım Eleştirileri	510
5.2. Bilginin İmkânı	518
5.3. Bilginin Çeşitleri: Zâhir-Bâtın Arasında Mârifetullah	521
5.3.1. Vahiy-Keşf Farkı ve Seçilmiş Kişi Anlayışı	527
5.3.2. Mârifetullah Vehbî Mi? Taklîdî Mi?	529
5.4. Bilgi Elde Etme Yolları	534
5.4.1. Duyuların Epistemolojik Değeri	540
5.4.2. Hadislerin Sıhhati ve Epistemolojik Değeri	545
5.4.3. Akıl ve Kalbin Epistemolojik Değeri	549
5.4.4. Keşfin Epistemolojik Değeri ve Gaybın Bilinmesi	556
5.5. Kelâm ve Tasavvuf İlminde Kullanılan Yöntemler	563
5.5.1. Seyr u Sülûk	568
5.5.2. İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib	573
5.6. Bilginin Oluşumu	582
5.7. Bilginin Değeri	586
5.7.1. Bilginin Nesnelliği	591
5.7.2. Bilginin Aktarımı	600
6. SONUÇ	602
KAYNAKÇA	608

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Türü : Doktora Tezi

Danışman : Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Hazırlayan : Nisa Nur ÇARDAKLI

Yıl : 2025

Sayfa Sayısı : 641

ÖZET

KELÂM VE TASAVVUF'TA BİLGİ ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Bu çalışmada Gazzâlî öncesi kelâm ve tasavvuf ilminin bilgi anlayışı karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Çalışmada iki ilmin bilgi konusunda taban tabana zıt görüşleri savunduklarından hareketle her birinin düşünce sisteminin Kur'ânî temelleri, nesnellik ve kesinlikleri tartışılmıştır. Her iki ilmin bilgiye yaklaşımı, bilginin tanımı, çeşitleri, kaynakları, elde etme yöntemleri ve değeri başlıkları üzerinden ele alınmış, bu kısımlar tasviri yöntemle izah edilmiştir. Karşılaştırma bölümünde ise karşılaştırmalı eleştirel bir yaklaşım tercih edilmiştir. Bu bağlamda ilim-mârifet ayrımı, duyular ve aklın epistemolojik değeri, haberin kullanım şartları iki ilim üzerinden karşılaştırılmış, Kur'ân'ın anlayışına en yakın olanın kelâm olduğu, buna karşılık onun da dinin duyusal boyutundan yoksun olduğu anlaşılmıştır. Konuların ele alınışı konusunda kelâm ilminin daha titiz ve detaylı çalıştığı, sıfırdan bir epistemoloji kurduğu, tasavvufun ise kelâm ilminin görüşlerine ek olarak aklın fonksiyonlarını kalbe, istidlâlin görevini seyr ü sülûka verdiği anlaşılmıştır.

Neticede iki ilim Allah-âlem-insan ilişkisini farklı perspektiften ele alarak tamamen birbirine zıt yöntemleri benimsemiş, son döneme gelindiğinde ise tasavvufun kelâma alternatif bir ilim olma iddiası ortaya çıkmıştır. Ancak tasavvufun bir epistemoloji kurmadığı, var olana ekleme yaptığı ve bu eklemelerin objektif ve denetlenebilir olma kriterini taşımadığı tespit edilmiştir. Bu sebeple tasavvufun ahlâk konularında nazariyeler geliştirse de imân ve amel konularında kelâm ve fıkıh ilime tabi olması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvuf, Bilgi, Mârifet, Keşf, İstidlâl.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Basic Islamic Sciences
Thesis Type : Ph. D. Thesis / Doctorate Thesis
Supervisor : Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ
Author : Nisa Nur ÇARDAKLI
Year : 2025
Pages : 641

ABSTRACT

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE UNDERSTANDING OF KNOWLEDGE IN THEOLOGY AND MYSTICISM

In this study, the understanding of knowledge in theology and Sufism before al-Ghazālī is analyzed comparatively. In the study, the Qur'anic foundations, objectivity and certainty of the thought system of each of the two sciences are discussed in light of their diametrically opposed views on knowledge. The approach of both sciences to knowledge is discussed under the headings of the definition of knowledge, its types, sources, methods of obtaining it, and its value, and these sections are explained with a descriptive method. In the comparison section, a critical approach is preferred. In this context, the distinction between knowledge and wisdom, the epistemological value of the senses and intellect, and the conditions for the use of news are compared through the two sciences, and it is understood that kalām is the closest to the Qur'ān's understanding, yet it lacks the sensory dimension of religion. It is understood that kalām is more meticulous and detailed in its treatment of the subjects and establishes an epistemology from scratch, whereas Sufism, in addition to the views of kalām, assigns the functions of the intellect to the heart and the functions of the intellect to the path of asr al-sulūf.

As a result, the two sciences adopted completely opposite methods by addressing the relationship between God, the universe and human beings from different perspectives, and in the last period, Sufism's claim to be an alternative science to kalām emerged. However, it was found that Sufism did not establish an epistemology, but rather added to the existing, and these additions did not meet the criteria of being objective and controllable. For this reason, it is concluded that although Sufism develops theories on ethics, it should be subject to theology and fiqh in matters of faith and deeds.

Keywords: Kalām, Sufism, Knowledge, Mārifet, Kashf, Istidlāl.

KISALTMALAR

a.e.	:	Aynı eser
a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.m.	:	Adı geçen makale
a.mlf.	:	Aynı müellif
bkz.	:	Bakınız
by.	:	Basım yeri yok
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
Doç.	:	Doçent
Dr.	:	Doktor
drl.	:	Derleyen
dzl.	:	Düzenleyen
ed.	:	Editör
H.	:	Hicri
haz.	:	Hazırlayan
H.z.	:	Hazret, Hazreti
krş.	:	Karşılaştırınız
M.	:	Miladi
M.Ö.	:	Milattan önce
M.S.	:	Milattan sonra
ö.	:	Ölüm tarihi
Prof.	:	Profesör
t.y.	:	Basım tarihi yok
vb.	:	Ve benzeri
vd.	:	Ve devamı
v.dğr.	:	Ve diğerleri
vs.	:	Vesaire
yy.	:	Yüz yıl

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Kelâm ve mantık ilminde bilgi ve delil çeşitleri	94
Şekil 2. Mâtürîdî'de bilgi çeşitleri.....	100
Şekil 3. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bilgi çeşitleri	103
Şekil 4. Tirmizî'de bilginin oluşumu	409



GİRİŞ

Araştırmanın Önemi

İnsanın hem amelî hem de fikrî dünyasında önemli bir rol oynayan “bilgi” tarihin her döneminde düşünürlerin dikkatini çeken ve detaylıca inceledikleri kavramlardan biri olmuştur. Bilginin tanımı, kaynağı, doğruluğu gibi sorunları ele alarak bilme sürecini ortaya koymayı amaçlayan *Epistemoloji*, her ne kadar XIX. yüzyılda sistemleşmiş yeni bir disiplin¹ olsa da ilgilendiği konular insanlık tarihi kadar eskidir. Zira geçmişten günümüze bütün medeniyetler bilgi ve bilim kavramları üzerinde yükselmiş ve yükselmeye devam etmektedir. Buna karşılık epistemolojik konular tarih boyunca tüm kültür ve medeniyetlerde, içinde bulunulan düşünce yapısına uygun olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda bilgi insanlığın ortak bir unsuru olsa da medeniyetlerin bilgiye yaklaşımında farklılıklar görülmektedir.

İslam medeniyeti de daha doğuşundan itibaren bilgi kavramına önem vermiş, Kur’ân ve sünnet Müslümanları bilgi elde etmeye ve bunu bilim haline getirmeye yönlendirmiştir.² Öyle ki imanın temeli kabul edilen ilim için “İslam’ın ta kendisidir” denilmiştir.³ Zira İslam Müslümanların entelektüel, siyasî, dinî ve günlük yaşantısının her yönünü ilim ile doğrudan ilişkili kılmıştır.⁴ İnsanın hem dünya hem de âhiret mutluluğunu gerçekleştirmeyi hedefleyerek, bunun da temeline bilgiyi yerleştirmiştir. Buna göre ilim insanın hayatını düzenleyip, aydınlatan, insana kılavuzluk eden, iyiyi, kötü, güzeli, çirkini bulduran bir yetidir. Fakat ilmin İslam açısından asıl önemi imanı koruyan ve insanı Allah'a yaklaştıran bir fonksiyona sahip olmasıdır. İslam’da ilimsiz iman eksik olup, bu sebeple âlimler ilime en az tevhit kadar kıymet vermişlerdir.⁵

Genel olarak İslam düşüncesinde bilgi ile yakından ilgilenen disiplinler kelâm, İslam felsefesi ve tasavvufur. Özellikle epistemoloji ve ontoloji konularında birbirleriyle çok yakın bir ilişki içinde olan bu üç ilimden hem zamansal bakımdan

¹ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 10-11.

² Alparslan Açıkgenc, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006), 25-26.

³ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 31.

⁴ Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören (İstanbul: Ufuk Kitap, 2003), 12.

⁵ Ali Tenik, *Tasavvufî Bilgi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 69-70.

hem de inanç esaslarını konu edinmesi bakımından kelâm ilmi daha öncelikli olup, İslam epistemolojisi ilk olarak kelâmcıların elinde şekillenmiştir. Kelâm âlimleri bilgiyi salt bilgi olması bakımından değil doğru olup, insanı doğru inanca sevk etmesi bakımından kıymet vermişler, doğru bilginin temeline “havâs-ı selîme, haber-i sadık, akl-ı selîm” olarak nitelendirdikleri sağlam kaynakları yerleştirmişlerdir. Üçüncü asrın sonlarından itibaren tam olarak sistemleşmeye başlayan tasavvuf ise bu üç kaynağın yanına keşf ve ilhâmı ekleyerek İslam düşüncesinde yeni bir epistemik anlayışı başlatmıştır. Aslında o zamana kadar sadece şahısları bağlayan ilhâm ve benzeri yollarla gelen bilgiler, müteahhirîn döneminde artık Kur’ân ve hadisleri yorumlayan, gaybten haber veren mânevî bir kurtuluş bilgisi olarak kelâm âlimlerinin itiraz edilecekler listesine girmiştir.

Esasen tarihsel süreçte gerek semâvî gerek beşerî dinlerin genel yapısına bakıldığında hem zâhirî hem de bâtinî yönlerinin bulunduğu görülmektedir. Dinlerin bu yapısı bilgi anlayışına da yansımış özellikle bilginin mâhiyeti ve elde edilmesi konularında hem akla hem de sezgiye ağırlık veren görüşler ortaya çıkmıştır. Söz konusu görüşler bazen birbirine taban tabana zıt bazen de birbirini tamamlayıcı şekilde tezahür etmiş yine de her daim mevcut olmuşlardır. İslam’da ise bu ikiliğin karşılığı kelâm ve tasavvuf ilmidir. Zira iki ilmin ihtilaf noktası birinin akla diğerrinin keşf ve ilhâma yaptığı vurgudur. Bu sebeple kelâm tasavvufu öznel olmakla eleştirirken tasavvuf kelâmı kuru akılcılıkla eleştirmektedir. Aslında her iki ilim de mârifetullahı amaçlarken farklı yöntemleri benimseyerek birbirine zıt iki ilim haline gelmişlerdir.

Araştırmanın Konusu ve Amacı

“Kelâm ve Tasavvuf’ta Bilgi Anlayışının Karşılaştırmalı Analizi” isimli tez çalışması İslam düşüncesinde Allah-âlem-insan ilişkisini ortak bir konu olarak benimseyen fakat farklı yöntemler kullanan kelâm ve tasavvuf ilminin bilgiye yaklaşımını konu edinmektedir. Çalışmanın amacı bütüncül bir yaklaşımla kelâm ve tasavvuf ilminde bilgi anlayışının nasıl ele alındığını tasvir yöntemiyle ortaya koymak, karşılaştırma bölümünde aralarındaki ortak ve farklı yönleri tespit etmek, iki ilmin birbirine yönelik öznellik, zannîlik ve indirgemeciliğe dair eleştirilerinin haklılık payını tespit ederek, eğer eleştiriler haklı ise bilginin kesinliği noktasında mümkün olduğunca çözüm önerileri sunmaktır.

Bu çalışmada ilim ve mârifet kavramlarının iki ilimde nasıl ele alınmıştır? Bu ele alınış şekli Kur'ân-ı Kerîm'in yaklaşımıyla uyumlu mudur? Geçerli bir bilgi tanımı nasıl yapılmalıdır? Kelâm ve tasavvufun bu konudaki yaklaşımları nedir? Bilgi kaynaklarının Kur'ân'daki ele alınışıyla kelâm ve tasavvuftaki ele alınışı birbiriyle uyumlu mudur? İki ilimde hadislerin konumu nedir? Hadislerin zayıf ya da mütevâtir oluşu iki ilimde nasıl karşılık bulmaktadır? Bir bilginin vehbî ya da kesbî oluşunun insan üzerinde nasıl bir etkisi vardır ve epistemolojik açıdan manası nedir? Akıl/keşf öznel bir yapıya sahip midir? Yoksa denetlenebilir mi? Eğer öznel iseler nesnel hale getirebilme imkânı var mıdır? gibi sorularına cevap aranacaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kelâmî bilgi anlayışını ele alan bir doktora çalışması Harun Çağlayan'ın *Kelam'da Bilgi Kaynakları* isimli tezidir. Bu çalışma kelâmda bilgiyi akıl ve vahiy ekseninde ele almaktadır. Bilginin tanımı, imkânı gibi genel epistemoloji konularına ise tezin giriş kısmında kısaca değinilmiştir. Ayrıca bilgi kaynaklarından duylara da çalışmada yer verilmemiştir. Bundan başka kelâm ilminde bilgi kaynaklarının ayrı ayrı ele alındığı ya da belirli bir âlimin bilgi anlayışının analiz edildiği çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.

Tasavvufta da benzer şekilde belirli bir sûfinin bilgi/mârifet anlayışının ele alındığı çalışmalar olmakla birlikte sayısı kelâma nazaran daha azdır. Yakup Pekdoğru'nun *Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet: 4.-5. Yüzyıllar* isimli doktora çalışması ise tek taraflı bir araştırma olsa da tasavvuf ilmindeki epistemolojik boşluğu ciddi bir şekilde doldurmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla her iki ilmi konu edinen on üç tane akademik çalışma bulunmaktadır:

1. Mardiye Bağaç, *Gazzâlî'nin Kelâm ve Tasavvuf Eserlerindeki Ulûhiyet Anlayışının Mukayesesi*, 2019.
2. Faruk Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, 2010.
3. Yunus Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, 2019.
4. Yunus Eraslan, *Eşariliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri (Eş'arilik-Tasavvuf İlişkisi)*, 2015.

5. Şaban Arğun, *Mütekaddimîn Dönemi Eş'arî Kelâm Âlimlerinin Tasavvufa Bakışı (İbn Fûrek Örneği)*, 2016.

6. Yusuf Kenan Atılğan, *Ledünni İlmin Hz.Musa-Hızır (A.S.) Kıssası Bağlamında Kelami Açıdan Değerlendirilmesi*, 2006.

7. Abdulkadir Çitil, *İlk Dönem Kelamcıları ve Sufilerine Göre Allah'ı Bilmenin İmkânı ve Metodolojisi*, 2019.

8. Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, 2017.

9. Fehmi Soğukoğlu, *Sûfî ve Şiîlerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)*, 2017.

10. Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Devri Kelamcıların Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, 1993.

11. Murat Kaş, *Osmanlı Devri Kelamcıların Bilgi Kaynağı Olarak Keşf Bakışı*, 2007.

12. Rabiya Ağralı, *Mâtürîdî Bilgi Sisteminde Keşf ve İlhamın Değeri*, 2023.

13. Ali Ataç, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevessül*, 1993.

Bu çalışmaların bir ve ikincisi ulûhiyyet ve nübüvvet gibi belirli konuları belirli şahıslar üzerinden ele almakta, Eraslan'ın çalışmaları ise kelâm-tasavvuf ilişkisini Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik özelinde ulûhiyyet, nübüvvet ve iman konuları üzerinden değerlendirmektedir. Arğun da İbn Fûrek özelinde Eş'arî-tasavvuf ilişkisini ortaya koymaktadır. Atılğan'ın çalışması kader konusuyla ilişkili olarak Hz. Mûsâ-Hızır kıssasını, Çitil ve Şaşa'nın çalışmaları ise sadece mârifetullah konusunu ele almaktadır. Çitil çalışmasında genel epistemolojide ele alınan bilginin tanımı, imkânı gibi konulara yer vermemiş, sadece bilginin kaynakları ve mârifetullahı incelemiştir. Şaşa'nın çalışması ise daha kapsamlı olmakla birlikte belirli isimler üzerinden mârifetullahı ele almaktadır. Birinci bölümde ilim, mârifet, yakîn gibi kavramları ve bilgi kaynakları, ikinci bölümde kelâmın, üçüncü bölümde ise tasavvufun mârifet anlayışı; mârifetullahın imkânı, gerçekleşme yolları ve gerekliliği üzerinden ele alınmıştır. Soğukoğlu'nun çalışması ise Şiîler ile sûfilerin bilgi meselesindeki benzerliğini özellikle imamet ve velâyet konuları üzerinden incelemektedir. Son dört çalışma ise sadece keşf, ilhâm ve tevessül konularını ele almaktadır.

Sonuç olarak zikredilen çalışmalarda kapsamlı bir epistemoloji ortaya koyulmamış, detaylı bir karşılaştırma da yapılmamıştır. Bu çalışmada ise kelâm ve

tasavvufun bilgi konusunda tarihsel süreçte geçirdikleri dönüşümleri, terimler ve metod açısından benzer ve farklı yönlerini, birbirlerine yönelttikleri eleştirileri, Kur'ân'ın bu konulardaki yaklaşımları göz önünde bulundurularak yer yer Batı düşüncesinden de örneklerle kapsamlı bir analiz yapılması amaçlanmaktadır.

Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları

“Kelâm ve Tasavvuf'ta Bilgi Anlayışının Karşılaştırmalı Analizi” isimli tez çalışması giriş ve beş ana başlıktan oluşmaktadır. İlk olarak konuya temel olması niyetiyle İslâm'dan önceki düşüncelerde bilginin ele alınışını, yani bilginin İslâm'a gelene kadar geçirdiği serüven ele alınmıştır. Bu düşünceler Mısır/Hermes, İran/Fars, Çin, Yunan Medeniyetleri ile Yahudi ve Hristiyanlık dinleridir. Esasen bu kısım doğrudan çalışmanın konusuyla ilgili olmamakla birlikte gelecekte yapılabilecek olan karşılaştırma tarzı çalışmalara bir katkı sağlaması düşünülmüştür.

Çalışmanın ikinci ana başlığında erken dönemde İslâm düşüncesinin kurduğu epistemolojik temel incelenmiştir. İlk olarak Kur'ân ve hadislerde bilginin nasıl ele alındığı, sonrasında Hz. Peygamber'in vefatından kelâm ilminin teşekkülüne kadar geçen sürede ilim, fıkıh, re'y, ictihâd kavramlarının şekillenışı, Ehl-i rey, Ehl-i hadis ayrımı, buna bağlı olarak ortaya çıkan ihtilaflar ve ilimlerin teşekkülü bilgi perspektifinden ele alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü ana başlığında ise kelâm ilminde bilgi anlayışı incelenmiştir. Öncelikle ilk fikri hareketler döneminden başlayarak imân-bilgi-amel ilişkisi ve mârifetullahın aklî ya da zarûrî oluşu üzerinden temelleri atılan bilgi anlayışı incelenmiştir. Ardından kelâm ilminde bilginin tanımı, imkânı, çeşitleri, bilgi elde etme yolları, nazar ve istidlâlin gerçekleşme şartları ile bilginin oluşumu alt başlıklarıyla kelâm ilminin epistemolojisi mümkün olduğunca ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir.

Çalışmanın dördüncü ana başlığında ise tasavvuf ilminde bilgi anlayışı ele alınmıştır. İlk olarak tasavvuf dönemine kadar zühd anlayışı ve mârifet bilgisine yaklaşım ele alınmış, ilk zühd ve tasavvuf mektepleri mârifete yaklaşımları bağlamında irdelenmiştir. Benzer şekilde bilginin tanımı, imkânı, çeşitleri, bilgi elde etme yolları ele alınmış, kelâmdan farklı olarak keşf ve seyr ü sülûk yöntemi incelenmiştir.

Çalışmanın asıl karşılaştırma bölümü ise beşinci ana başlıktır. Bu bölümde bilgi ile ilgili önceki kısımlarda zikredilen tüm başlıklar yer almakla birlikte kelâm ve tasavvufun kesişim noktaları ve hatta ağırlıklı olarak ihtilaflı konular tartışılmıştır. Bilginin tanımıyla ilgili olarak ilim-mârifet ayrımı, bilginin tasavvufta hal, kelâmda itikâd olarak tanımlanması ele alınmış, ayrıca bilgi tanımıyla ilgili Batı düşüncesindeki görüşlerin İslam düşüncesiyle olan benzerliği de incelenmiştir. Bilginin imkânı konusunda keşfi bilginin imkânı tartışılmış, bilgi çeşitlerinde zâhir-bâtın ilişkisi üzerinde mârifetullahın ele alınışı, bâtinî bilginin üstünlüğü iddiasının sonuçları değerlendirilmiştir. Bilgi elde etme yolları ile ilgili ilk olarak genel İslam düşüncesi anlayışı ile Batı düşüncesi karşılaştırılmış, daha sonra duyular, haber, akıl ve kalbin iki ilimdeki konumu tartışılmış bunun Kur'ân'ın yaklaşımına uygunluğu değerlendirilmiştir. Sonrasında kelâmî gözle keşfi bilginin durumu incelenmiş, seyr ü sülûk ve istidlâl yöntemi karşılaştırılmıştır. İki ilimde bilginin oluşum süreçleri incelenerek oluşan bilginin nesnelliği-öznelliği, kavramsallaştırılıp aktarılabilme durumu tartışılmıştır. Karşılaştırma bölümü genel olarak iki ilmin birbirlerine yönelttikleri eleştiriler üzerinden şekillenmiştir.

Çalışma ağırlıklı olarak hicri ikicin asırda ilimlerin teşekkülü ile Gazzâlî'ye kadar geçen süreyi ele almaktadır. Bununla birlikte bazı konularda daha net açıklama ve karşılaştırmayı sağlayacağı düşünüldükçe Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin de kısaca görüşlerine değinilmiştir. Ancak asıl zaman aralığımız Gazzâlî öncesi dönemdir. Çalışmanın zaman aralığı bu şekilde belirlendiği için Gazzâlî'den sonraki dönemlerde netleşen velâyet, vahdet-i vücûd, vahdet-i şühûd, nûr-i muhammedî gibi tasavvûfî kavramlar detaylıca incelenmemiş, ihtiyaç halinde kısa açıklamalar yapılmıştır.

Aslında yukarıda da ifade edildiği gibi epistemoloji konusu kelâm, tasavvuf ve İslam felsefesinin ortak konuları arasında yer almaktadır. Tarihsel süreçte sürekli etkileşim halinde olan bu ilimlerin birbirinden ayrılması kolay olmasa da çalışma boyunca mümkün olduğunca İslam felsefesinin alanına ve İslam filozoflarının görüşlerine yer verilmemeye çalışılmıştır. Benzer bir durum fıkıh ilmi için de söz koşudur. Zira o da dinin imân-amel-ahlâk alanlarından amele karşılık gelmekte ve kelâm ve tasavvufu sık sık etkileşimde bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada fıkıh ilminin tasavvuf ya da kelâm ile ihtilaflarına da mümkün olduğunca girilmeyecektir.

Fıkıh ve İslam felsefesini kelâm ve tasavvuftan ayırmak kadar zor olan diğer bir mesele epistemolojiyi ontolojiden ayırmaktır. Özellikle tasavvuf ilminde bilgi meselesi ontolojiyle yakından ilişkili olup, ihtiyaç halinde ontolojik açıklamalar yapmak durumunda kalındığı belirtilmelidir.

Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Bu çalışmada ilimlerin doğrudan kendi iç meseleleri ilgili bölümde ele alınmış, birbirlerine yönelttikleri eleştiri ve yorumlar ise karşılaştırma bölümünde incelenmiştir. Olabildiğince her konunun Kur'ân'daki temelleri de göz önünde bulundurularak değerlendirmeler buna göre yapılmıştır. Önemli görülen bazı konularda Batı düşüncesinin de görüşlerine yer verilmiştir.

Çalışmada ilimlerin kendi sistemleri ele alınırken daha çok tasvirî bir metot uygulanmıştır. Konularla ilgili farklı ve zıt görüşler ise çalışmanın beşinci başlığında karşılaştırmalı ve eleştirel bir metot uygulanarak analiz edilmiştir. Bu sebeple çalışmanın ilk dört başlığı literatür taramasına ve tasvir metoduna dayanmaktadır. Birincil kaynaklardan elde edilen veriler analizlerin temelini oluştururken, toplanan verilerin yorum ve analizinde ise gerekli hallerde ikincil kaynaklardan faydalanılmıştır.

Çalışmanın birincil kaynaklarını hicri II. ve V. yüzyıllar arasında kaleme alınmış kelâm ve tasavvuf ilminin klasik eserleri oluşturmaktadır. Ele aldığımız konularda geçen terim ve kavramlar için *Lisânü'l-Arab*, *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, klasik/çağdaş kelâm ve tasavvuf sözlükleri, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* gibi kaynaklardan faydalanılmıştır.

Çalışmada kullanılan kelâm ilmine dair birincil kaynakların başlıcaları şunlardır: Câhiz (ö. 255/869), *el-'Osmâniye* ve *Kitâbü'l-Hayevân*; Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), *el-Muğnî*, *Fazlü'l-İ'tizâl* ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*; Kâ'bî (ö. 319/931), *el-Makâlât* ve *Kitâbü'l-Ahbâr fî ma'rifeti'r-ricâl*; Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tevhîd*; Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068), *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*; Ebu'l-Yûsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), *Usûlü'd-Dîn*; Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tebzirâtü'l-Edille* ve *Bahrü'l-Kelâm*; Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139), *Telhîsü'l-Edille*; Nureddin Sabunî (ö. 580/1184), *el-Kifâye fî'l-Hidâye* ve *el-Bidâye fî Usûlü'd-Dîn*; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*; Bakıllânî (ö.

403/1013), *el-İnsâf* ve *et-Temhîd*; İbn Fûrek (ö. 406/1015), *Mücerred*; Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *el-Fark Beyne 'l-Fırak* ve *Usûlü 'd-Dîn*; Cüveynî (ö. 478/1085), *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*; Gazzâlî (ö. 505/1111), *Fedâ 'ihu 'l-Bâtıniyye*, *el-İktisâd fî 'l-İtikâd* ve *Mustasfâ*.

Çalışmada kullanılan tasavvuf ilmine dair birincil kaynakların başlıcaları şunlardır: Hâris el-Muhâsibi (ö. 243/857), *er-Riâye li Hukûkillah* ve *el-Akl* ve *Fehmü 'l-Kur'ân*; Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932), *Hatmü 'l-Evliyâ* ve *Beyânü 'l-Fark Beyne 's-Sadr* ve *'l-Kalb* ve *'l-Fuâd* ve *'l-Lübb*; Ebu Nasr Serrâc (ö. 378/988), *el-Lüma'*; Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), *Kûtu 'l-Kulûb*; Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Ta'arruf*; Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtü 's-Sûfiyye*; Kuşeyrî (ö. 465/1072), *er-Risâle* ve *Letâifü 'l-İşârât*; Hucvîrî (ö. 465/1072), *Keşfu 'l-Mahcûb*; Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmu 'd-Dîn*, *Mişkâtü 'l-Envâr*, *Risâletü 'l-Ledünniyye* ve *Meâricü 'l-kuds fî medârici mâ'rifeti'n-nefs*; Ebû Hafs Ömer Sühreverdî (ö. 632/1234), *Avârifü 'l-Maârif*; İbnü 'l-Arabî (ö. 638/1240) *Fütûhâtü 'l-Mekkiyye* ve *Kitâbü 'l-Mârife*; Sadreddin Konevî (ö. 673/1273), *Miftâhü 'l-Gâyb*.

Kelâm âlimleri ve sûfîlerin görüşlerini analiz ederken bazı önemli ikincil kanyaklardan faydalanılmıştır. Bunlar; Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*; Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*; Hülya Alper, *Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*; Hüseyin Aydın, *Muhâsibi'nin Tasavvuf Felsefesi*; Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Kerâmet*; Muhiddin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*; Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*; Ebu'l-Alâ el-Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevî Hayat*; İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*; Musa Bilgiz, *Kur'ân'da Bilgi*; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu ve Arap Aklının Yapısı*; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*; Hakan Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Kısıncında Dinî Tecrübe*; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* şeklinde sıralanabilir.

1. İSLAM ÖNCESİ DÜŞÜNCELERDE BİLGİ ANLAYIŞI

İnsanın varlığı anlama ve tanıma çabasının bir sonucu olan bilgi, insanı insan yapan, onu diğer canlılardan ayıran kıymetli bir hazine olup, ister basit gündelik konularda olsun isterse hayatın anlamı, yaratılışın amacı gibi metafizik konularda olsun düşünürler, bilginin her çeşidini elde edilmesi gereken önemli bir değer olarak kabul etmişlerdir. Bilgi ile ilgili pek çok konu tarihin her döneminde insan zihnini meşgul etmiş ve farklı medeniyetlerde çeşitli düşünceler dile getirilmiştir. Bu anlamda bilginin tanımı ve çeşitleri, bilgiyi elde etme yolları, bilginin değeri gibi temel sorular tartışılmış, bu konularda öne sürülen görüşler hem içinde bulunulan dönemi ve medeniyeti hem de sonraki dönemleri etkilemiştir. Neticede bu fikirler geliştirilerek günümüze kadar çeşitli kuramlar oluşturulmuştur.

Bilgi ve hikmete değer veren gerek dinî gerek dünyevî konularda bilginin elde edilmesini gerekli gören İslam Düşüncesi hem kendisinden önceki düşüncelerden faydalanmış hem de kendisinden sonrakileri etkilemiştir. Özellikle h. II. yüzyıldan itibaren gerçekleşen fetihlerle birlikte kültürel, bilimsel ve felsefî alanda büyük bir gelişme gerçekleşmiş, söz konusu fetihler bir taraftan geniş bir coğrafyaya yayılan çeşitli kültür ve medeniyetlerin Müslümanlaşmasına diğer taraftan yeni düşünce akımlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁶ Bu süreçte Müslümanlar başta Yahudi ve Hristiyan düşünceleri olmak üzere Hermes, Hint, İran, Çin ve Helenistik Yunan düşünceleriyle karşılaşmış, bunların birçoğunu eleştirmiş, bir kısmını da dönüştürüp tekrar şekillendirerek kendine mal etmiştir. Bu sebeple İslam'dan önceki düşüncelerde bilgi anlayışının tahlil edilmesi İslam düşüncesini doğru anlayıp, yorumlamayı sağlayacağı gibi klasik eserlerde görülen tartışmaların arka planını ve metin dışı bağlamlarını anlamayı da mümkün kılacaktır. Bu sebeple Kelâm ve Tasavvuf'ta bilgi anlayışını analiz edebilmek için bu düşüncelerin görüşlerine de kısaca değinmenin faydalı olduğunu düşünüyoruz.

⁶ Hilmi Demir, *Mit, Kozmos ve Akıl Zerdüştlük, Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 35.

1.1. Mısır/Hermes Düşüncesinde Bilgi Anlayışı

Bilim, Edebiyat, Felsefe ile Dinler Tarihinin ortak bir unsuru olan ve İslam düşüncesini etkilediği düşünülen en eski dinî gelenek Mısır/Hermes geleneğidir. Grek kültüründeki ismiyle şöhret bulan “Hermes” Eski Mısır dininde “Thoth”, İbrânîlikte “Uhnûh ya da Hanok”, Zerdüştilikte “Hôşeng”, Budizm’de “Buda” ve İslam’da “İdrîs” olarak isimlendirilmekte ve bu isimlerin hepsi ilim, irfân ve bilgelik gibi anlamlara gelmektedir. Hermes ile ilgili rivâyetler arasında birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte üç temel ortak özellik mevcuttur; bunlardan birincisi bütün Hermes motiflerinin tûfanla birlikte anlatılması, ikincisi bilgili, seçkin, üstün, nebî ya da velî olarak anılması, üçüncüsü ise ölmemiş ve semaya yükselmiş olmasıdır.⁷

Kaynaklarda Hermetik metinlerin⁸ Mısır, İbrânî, Zerdüş, Pythagoras, Stoa, Eflâtun, Yeni Eflâtun ve gnostik temalar taşıdığı, dönemindeki diğer dinî öğretilere göre insana daha çok vurgu yaptığı ve onun kudretini öne çıkardığı, hem iyimser hem de kötümser bir öğretiye sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu metinlerde bilginin kaynağının Tanrı olduğu, Tanrı’ya ise iyimser anlatılarda âlemi müşâhede ederek, kötümser anlatılarda âlemi terk ederek ulaşılabileceği savunulmaktadır. Bunun yolu da nefsi arındırma, mükâşefe ve dinî tecrübe olup, Tanrı’nın akıl ve kıyasla bilinemeyeceği belirtilmektedir.⁹

Hermetik metinlerde dikkat çeken diğer bir konu nefis-Tanrı ilişkisidir. İslam tasavvufu ve felsefesini de etkilediği düşünülen bu öğretilerde nefis “Tanrı’nın çocuğu olarak” isimlendirilmekte ve Tanrı’nın sûretini taşımaktadır. Hermetik düşünceye göre başlangıçta nefis ilâhî âlemde yaşamaktadır fakat işlediği günah sebebiyle bir bedene hapsolmuştur. Nefsin aslî vatanına dönmesinin tek yolu ise mârifettir. Arınma ve mücadele ile gerçekleşen mârifetin son merhalesi ise Tanrı’da yok olmaktır. Tanrı’da

⁷ Hermes’in kimliği hakkında bütün isimlerin aynı kişi olduğunu ve tek bir Hermes’in varlığını kabul edenler yanında farklı zamanlarda birkaç Hermes’in mevcut olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Sibel Özbudun, *Hermes’ten İdris’e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2004), 14, 52-53, 104, 128-134, 340-342; Mahmut Erol Kılıç, “İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce”, (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1989); 1-50; Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 96, 114, 116, 282.

⁸ Hermetik külliyat ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, ““Ebu’l-Hukemâ”: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü”, *Divan: İlmî Araştırmalar* 3/5 (1998/2): 10-12, 18-24; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 231-234, 270-278.

⁹ Kılıç, “İslam Kaynakları Işığında Hermes”, 139-143; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 213, 246, 255.

yok olmak da iki şekilde mümkündür. Birincisi nefsin Tanrı ile birleşmesi, ikincisi Tanrı'nın kulun nefsine girmesidir.¹⁰

Netice itibariyle Mısır/Hermes geleneğinde mistik düşünce hâkim olup, bilgi, bilim ve din aynı kaynaktan, yani Tanrı'dan gelir. Bu da bilginin pratik bir amaca hizmet ettiğini, insanın dinî ve dünyevî anlamda yetkinleşmesi için bilgi sahibi olması gerektiğini gösterir. Yaratıcı düşüncesi, âlemin oluşumu, nefis ve kurtuluşu, mârifet gibi temel meselelerin asırlar önce ele alındığı, din ve ilmin birbirinden ayrılmadığı anlaşılmaktadır. Hermetik düşüncede yer alan bu görüşlerin tezahürlerini de sonraki tüm düşünce sistemlerinde görmek mümkündür.

1.2. Hint Düşüncesinde Bilgi Anlayışı

Hermes geleneğinden sonra M.Ö. 4000 yıllarına kadar uzanan tarihi ile bilinen en eski uygarlık Hindistan olup, bu bölgede ortaya çıkan başlıca inanç sistemleri Vedizm, Brahmanizm, Hinduizm, Budizm ve Caynizm'dir.¹¹ Bu dinlerin yaratıcı varlık anlayışları arasında farklar bulunsa da en önemli ortak özellikleri insanın acı ve ıstırap dolu bu dünyadan kurtulması ve nihai kurtuluşa ulaşması gerektiği şeklindeki öğretilerdir. Hint dinlerine göre insan bu dünyanın çeşitliliğine ve göz kamaştıran güzelliğine kapılmış ve gerçeği/hakikati göremeyecek hale gelmiştir. Söz konusu bu *yanılma* (*maya/adviya*) sıkıntı ve acıların kaynağı olarak kabul edilmektedir. Türkçede tenâsüh ya da ruh göçü anlamına gelen *samsara* ise doğum-ölüm-yeniden doğum döngüsünü ifade etmekte ve kişinin mutlak bilgiye ulaşmasının en önemli basamağını oluşturmaktadır. Zira bu öğretilerde insanın, cüzlerin tamamını tek bir hayatla tecrübe edemeyeceği, tekrar tekrar dünyaya gelmesi gerektiği kabul edilir.¹² Kişinin *avidyâ* ve *samsara*dan kurtularak mutlak aydınlanmaya kavuşması ise *mokşa/nirvana* kavramıyla ifade edilir. Tanrı'ya inanan Hinduizm için bu kurtuluş Tanrı'nın varlığını idrak etmek ya da Tanrı'yla birleşen ruhların mekânı olarak kabul edilirken, yaratıcı

¹⁰ Kılıç, "İslam Kaynakları Işığında Hermes", 133-134; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 247-249, 289-297.

¹¹ Zikredilen dinler hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019), 59-61, 82-83, 102-104; 148-150; 159-197.

¹² Yitik, *Doğu Dinleri*, 46-47.

bir Tanrı anlayışı olmayan Budizm ve Caynizm için eşyanın hakikatine ulaşmak, yokluk, ruhların kavuştuğu metafizik mutluluk gibi farklı şekillerle izah edilir.¹³

Tüm Hint dinlerinde kurtuluşa ulaşmak için yapılması gereken züht hayatı yaşamak ve *yoga/meditasyon* yapmaktır.¹⁴ Yoga kişinin bedenî, zihnî ve mânevî açıdan geliştiren bir egzersiz olup, “beden-ruh, hareket-zihin ve his-sezgi” arasındaki dengeyi sağlayarak kişiyi mutlak gerçekliğe ulaştırır. Hinduizm’de *samadhi*, Budizm’de *dhyana* kavramı ile ifade edilen bu gerçeklikle kişinin ulaştığı son nokta “orada kesinlikle hiçbir şey var olmaz” denilen yerdir. Burası kişinin *Nirvana*’ya henüz ulaşmadığı ama ona olabildiğince yakın olduğu yerdir.¹⁵

Hint dinlerinin temelinde yer alan bu kurtuluş doktrini Hint düşünce sisteminin de alt yapısını oluşturmuş, M.Ö. VIII-VI. yüzyıllarda filozofların düşünceleri neticesinde meydana gelen *Upanişadlar*’ın mevcut kutsal metinlere eklenmesiyle birlikte yüksek bir felsefî dönem başlamıştır.¹⁶ Bu metinlerin ana teması gerçeğin mâhiyetinin araştırılmasıdır. Upanişad yazarları duyguların gerçek bilgiyi vermede yetersiz, aklın da daima ikilemde olduğunu, Tanrı *Brahman*’ın idrak edilmesinin sadece sezgisel safhada mümkün olduğunu, bunun için de imanla birlikte meditasyon sonucu elde edilen bilgi gerektiğini savunmuşlardır.¹⁷

Upanişadlar döneminden sonraki süreçte *Ramayana*, *Mahabharata Destanları* ile *Manu Kanunnameleri* oluşturulmuş ve bunlarla bir takım felsefî kuramlar, tenâsüh ve hulûl inancı, Şivacılık ve Vişnuculuk gibi mezhepler,¹⁸ şüphecilik, materyalizm/Carvaka, Budizm, Caynizm gibi heterodoks okullar ile Hint

¹³ Ümit Horozcu, “Din Psikolojisi Açısından William James ve Görüşleri”, (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004), 176-177; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 286.

¹⁴ Hammet Arslan, “Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga”, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 24-32.

¹⁵ Horozcu, “William James ve Görüşleri”, 174-176.

¹⁶ S. Radhakrishnan ve Charles A. Moore, “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, çev. Ali İhsan Yitik, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2004): 2. Kutsal metinler hakkında detaylı bilgi için bkz. Yitik, *Doğu Dinleri*, 49-62.

¹⁷ Robert Charles Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London: The Athlone Press, 1960), 7-10, 34-38, 54; Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 52-55.

¹⁸ Mezheplerin görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Yitik, *Doğu Dinleri*, 72-74.

düşüncesinde ortodoks kabul edilen altı düşünce okulu (*darsana*)¹⁹ sistemleşmiştir. Bu dönemde ferdî kurtuluş anlayışından toplumsal kurtuluş anlayışına, inzivâ anlayışından karma yoga (sosyal aktivizm) anlayışına dayalı bir inanç ve ibadet sistemi oluşturulmuştur.²⁰ Görüldüğü gibi Hint düşüncesi M.Ö. VI. yüzyıl itibariyle canlanmaya başlamış ve hem gelenekçi hem geleneğe karşıt pek çok görüş aynı anda sistemleşmiştir.²¹

Hint düşüncesinin Ortodoks okullarının en eskisi olan *Samkhya-Yoga*, bilgi kaynaklarının algı, çıkarım ve sözel tanıklık olmak üzere üç tane olduğunu savunmuş ve irfânî yola önem vermiştir.²² *Hindu Mantığı* olarak bilinen *Nyaya* okulu ise mantık ve epistemoloji konularını öne çıkarmaktadır.²³ Buna göre bilginin kaynağı temsil, algı, çıkarım, şifahi tanıklık ve karşılaştırma olup, ilk idealarımız algıya dayanmaktadır. Kişiyi kurtuluşa götüren birinci şey bilgi, ikincisi yogadır.²⁴ Fakat her iki okul da duyularla idrak edilemeyen aşkın varlığın istidlâl ile bilineceğini kabul etmiş, bu konuda *Nyaya*, bir çömleğin varlığının, o çömleği yapan birinin varlığına delâlet etmesi gibi âlemin varlığının da bir yaratıcıyı gerektirdiğini ifade etmiştir.²⁵ Buna karşılık ateist görüşlere tepki olarak kutsal metinlerin bilgi kaynağı olmasına vurgu yapan *Mimamsa* okulu bu metinlerin akılla yorumlanması gerektiğini, bunun için algı, çıkarım, şifahi tanıklık ile karşılaştırma, varsayım ve kavrayışın da bilgi kaynağı olduğunu savunmuştur.²⁶ *Vedanta* ise algıyı çıkarımın temeli fakat eksik bir yöntem kabul etmiştir. Zira duyular kişiye sadece görüneni verir bu da sadece bir

¹⁹ 1) *Nyaya* (Mantıkçı realizm)-*Vaisesika* (Realist Tabiat Felsefesi/ontoloji), 2) *Samkhya* (kozmojî-düalizm)-*Yoga* (Sistemli tefekkür), 3) *Purva Mimamsa* (Vedalar'ın davranışa ilişkin ilk yorumları)-*Vedanta* (metafizik-Vedaların bilgiye ilişkin yorumları) olup, genellikle kaynaklarda görüşleri birbirine yakın ya da birbirini tamamlayıcı mâhiyette olduğu için ikili olarak ele alınmıştır. Mehmet Vural, "Mağrip'ten Meşrik'e Felsefe: Doğu Bilgeliği", *Felsefe Dünyası Dergisi* 71 (2020): 31.

²⁰ Radhakrishnan ve Moore, "Hint Düşüncesi", 3-4; Kürşat Demirci, "Hinduizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18:113-115.

²¹ Hint felsefî okulları hakkında detaylı bilgi için bkz. Surendranath Dasgupta, *A History Of Indian Philosophy* 1-5 (London: Cambridge At The University Press, 1922); Radhakrishnan, *Indian Philosophy* 1-2 (New York: The Macmillan Company, 1930).

²² Hiriyanna, *Hint Felsefesi*, 257.

²³ Hint mantığı konusunda detaylı bir çalışma için bkz. Erdem Miray Yazgan Yalkın, *Antik Çağ-Orta Çağ Hint Felsefesi ve Mantık Çalışmaları* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2017).

²⁴ Hiriyanna, *Hint Felsefesi*, 215-220, 231-232; Korhan Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 146.

²⁵ Shlomo Pines, "Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine", çev. U. Murat Kılavuz, *Marife Dergisi* 3/3 (2003): 357.

²⁶ Hiriyanna, *Hint Felsefesi*, 265, 273, 282-285; Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri*, 165.

yanılmaca/maya'dır. Hakikat ise ancak doğru bir kavrayış ve doğru davranışla, meditasyon ve Veda öğrenmeyle elde edilir.²⁷

Heterodoks olarak kabul edilen ve dinî düşünceye karşı çıkan okullardan Cavraka algıyı önemserken çıkarımı ve metafizik olguları reddetmiştir. Çıkarımı reddetmesinin sebebi tümevarım yönteminin zayıf oluşu, araştırmaya dahil olmayan bir grubun bulunmasının daima ihtimal dahilinde bulunmasıdır.²⁸ Buna karşılık algı ve istidlâl dışında hiçbir yolla bilgi elde edilemeyeceğini savunan Budizm de bilginin metafizik bir anlamını kabul etmemiş, “bilgi hayat içindir” görüşünü benimsemiştir. Tümevarımı ise sadece nedensellik ve özdeşlik ilkeleri gereğince iki şey arasındaki doğruluk bağlantısının evrensel hale geldiğinde kabul edileceğini savunmuştur.²⁹ Ayrıca istidlâl konusunda sadece duyu idrakiyle gerçekleşen akıl yürütmeyi kabul etmiştir.³⁰

Ateist olmakla birlikte Budizm'in mistik bir yönü de bulunmaktadır. Buda felsefesinin temelinde insanla hakikat arasındaki hayatın ıstıraplarla dolu olduğu şeklinde kötümser bir görüş yer alır. Ona göre arzu ve ihtiraslar, ıstıraplar, karma ve tenasühün başlıca sebebidir. Bundan kurtulmak ve *Nirvana*'ya ulaşmak için arzulardan arınmak ve dünyalık işlerden vazgeçmek gerekir. Bunun yolu da ancak *sekiz dilimli yol* ile mümkündür.³¹

Budizm gibi *Caynizm*'de de yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmemiş, bununla birlikte tanrısallığın bir varlık kategorisi olduğu ve kurtuluşa erenlerin tanrısâl âlemde üstün varlıklar olarak yaşayacaklarına inanılmıştır. İnsanları kurtuluşa ulaştıracak olan şey katı zühd hayatı ve “üç mücevher” (*triratna*) olarak adlandırılan “doğru iman, doğru bilgi, doğru davranış” ilkeleridir. Caynizm'e göre doğru imana sahip olmayan doğru bilgiye ulaşamaz. Bu derûnî bilgi de sadece kutsal metinlerden değil ona daha önceden erişen rûhânî liderlerden elde edilir.³² Kurtuluşa ulaştıracak

²⁷ C. A. Kadir, “İslâm Öncesi Hint Düşüncesi”, çev. Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi-1* içinde, ed. Main Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 65-66.

²⁸ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 165-166; Kadir, “İslâm Öncesi Hint düşüncesi”, 52-53.

²⁹ Hirianna, *Hint Felsefesi*, 116-117, 182-184, 176-177.

³⁰ Pines, “Hint Düşüncesi...”, 356.

³¹ Yitik, *Doğu Dinleri*, 102-104.

³² Hirianna, *Hint Felsefesi*, 142-143, 146; Yitik, *Doğu Dinleri*, 143-150; Cemil Kutlutürk, “Caynizm”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/755-767.

olan bu bilgi (*kevala*) her ruhun özünde potansiyel olarak mevcut olup, kişi tüm bağımlılıklardan kurtulup arınmak suretiyle bunu ortaya çıkarır.³³

Genel olarak baktığımızda Hint düşüncesindeki bütün ekollerin ortak amacı insanların bu dünyadan kurtulmasını sağlamak olup, bu sebeple de bu sistemde felsefe pratik bir ihtiyaç sebebiyle ele alınmıştır. Temel sorun kötülüğün üstesinden gelmek olup, tabiatı gereği felsefe ve metafizik iç içedir. Bununla birlikte hakikatin bilgisinde algı ve akla yer verilmekle birlikte hemen bütün ekollerde nihaî olarak sezgi, yoga, meditasyon gibi tecrübî yöneme vurgu yapılmıştır. Bu anlamda Hint düşüncesinde hakikate ulaşmada algı ve akıl gereksiz değil ancak yetersizdir. Kişi hakikati bilmek için onu bizzat tecrübe etmelidir. Tecrübeye verilen öneme bağlı olarak Carvaka dışındaki tüm ekoller kutsal metinlerin ya da geleneğin otoritesini de kabul etmişlerdir.

1.3. İran/Fars Düşüncesinde Bilgi Anlayışı

İslam öncesinde ve İslam'ın ilk yıllarında etkili olan diğer bir gelenek İran-Fars geleneğidir. M.S. VII. yüzyılda Müslümanların fethine kadar bu bölgenin iki önemli dinî sistemi Zerdüştilik ve Maniheizm olup, her ikisinde de gnostik unsurlar yer almakta, temel düşünceyi kötülük problemi ve iyi-kötü düalizmi oluşturmaktadır.³⁴ Fakat hem düalizm anlayışları hem kötülüğe yaklaşımları hem de kurtuluşa ulaştıracak bilgi hakkındaki görüşleri bakımından bu iki geleneğin oldukça farklı karakterde olduğunu söylemek mümkündür.

M.Ö. 600'den önce Zerdüş tarafından sistemleştirilen *Zerdüştilik* çeşitli dinî ve kültürel etkilere maruz kalmış, kimi zaman monoteist kimi zaman da politeist ya da düalist olarak nitelendirilmiş, aslından uzaklaşmış fakat günümüze kadar varlığını korumuştur.³⁵ Ayrıca kendine has teolojik görüşleriyle kitâbî bir din olarak kabul edilmekle birlikte diğer dinlerden farklı bir vahiy anlayışına da sahiptir. İlk olarak kutsal metinleri sadece *Avesta*'da Zerdüş'te atfedilen *Gatalar*'dan ibaret olmayıp, bunun dışında Zedüş'tün takipçilerine ve sonra gelen din bilginlerine ait mükâşefeler

³³ Kutlutürk, "Caynizm", 1/756 (1. Dipnot).

³⁴ Mehmet Meğin Meğin, "Zedüştiliğin Temel Öğretileri", (Doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019), 5, 74-75; Mehmet Alıcı, "İslam Öncesi İran'da Dinî Düşünce", *İran Düşünce Tarihi* içinde, ed. Hakkı Uygur ve Abdulla Rexhepi (Ankara: İram Yayınları, 2019), 36-41.

³⁵ Ömer Faruk Araz, "Zerdüştiliğin Doktrinleri", (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2002), 39-43; Alıcı, "İslam Öncesi İran", 17-26.

ve yorumlar da kutsal metin ve referans kaynağı olarak görülmektedir. Buna göre Zerdüştilikte vahiy, Zerdüş'te ve ondan sonra gelen bilginlerin tüm müşâhede ve yorumlarıyla bunlar üzerine yapılan ekleme ve tashihlerin toplamı olarak kabul edilir.³⁶

Zerdüştilik ile ilgili yapılan çalışmalarda bilgi görüşü hakkında açık ifadeler bulunmamakla birlikte iyi ve kötü düalizmi üzerine kurulu felsefî görüşlerinden hareketle bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. Zerdüş'te atfedilen *Gatalar*'da iyi ruhun kendi iradesiyle iyiliği, kötü ruhun da yine kendi iradesiyle kötüyü seçtiği ifade edilir.³⁷ Bu düşünceden hareketle Zerdüş'ün iradeye, buna bağlı olarak da akla ve istidlâle vurgu yaptığını söylemek mümkündür. Kötülükle mücadelede kişi iyiyi tercih etmeli, neyin sevap neyin günah olduğunu bilmelidir. Bu sebeple de ilim öğrenmeye çabalamalı ve ilmin meyvesi olan hikmeti elde etmelidir. Zira her iki dünyayı da yöneten şey hikmettir. Yine Zerdüştiliğe göre ruh ve beden birbirini tamamlamakta olup, nefsin terbiyesi, katı riyâzet ve zühd gibi anlayışlar kötülük karşısında kişiyi zayıflatmaktadır.³⁸ Bu da Zerdüştiliğin bir eylem dini olduğunu, pasif bir ahlâk anlayışını kabul etmediğini ve hatta iyi eylemin temelinde iyi düşüncenin yer aldığını göstermektedir. Netice itibarıyla Zerdüştilikte akıl, düşünce ve iradenin önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Zerdüştilikte akıl ve düşüncenin önemine dair diğer bir kanıt ise Tanrı Ahura Mazda isminin “hâkim bilge” anlamına gelmesi ve Zerdüş'ün bu bilge sıfatına, hakikate ve iyi düşüncenin yardımına ısrarla vurgu yapmasıdır. Bu durum onun bilgiye kutsallık atfettiğini göstermektedir. Zerdüş'te göre yaratılışın temel sebebi düşünce olup, o bunu temellendirirken hem dinî tecrübe ile mânevî unsurlara hem de akıl, irade ve mantığa vurgu yapmıştır. Zira onun amacı soyut ve salt bir bilgi elde etmek değil kötülüğü düzeltecek, dünya ile evreni anlamayı ve dönüştürmeyi amaçlayan hayatî bir

³⁶ Kutsal metinler hakkında detaylı bir çalışma için bkz.); Kadri Yıldırım, *Zedüşti ve İslâmî Kaynaklara Göre Zerdüş Avesta ve Temel Öğretileri* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2019); Najiba Ziyayi Azizi, “Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma”, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2009).

³⁷ Araz, “Zerdüştiliğin Doktrinleri”, 42; Meçin, “Zerdüştiliğin Temel Öğretileri”, 93-95.

³⁸ Araz, “Zerdüştiliğin Doktrinleri”, 94-97; Meçin, “Zerdüştiliğin Temel Öğretileri”, 141.

bilgiye ulaşmaktır. Bu sebeple dinî öğretilerini sadece dinî tecrübeye değil aynı zamanda burhânî temellere de dayandırmıştır.³⁹

Zerdüştiliğin bilgi anlayışında akıl ve dinî tecrübenin birlikte yer aldığına dair *Gatalar*'da önemli ipuçları bulunmaktadır. *Gatalar*'daki bir ilahide geçen *Aşa* kavramı Tanrı'yı görme ve O'na ulaşıp O'nunla birleşme, hakikate ulaşma yolu, ruh temizliği olarak kabul edilir. Bu yolda insana yardımcı olan, hem Tanrı-Zerdüş't hem de Tanrı-insan bağlantısını kuran *Vohu Manah* olup, "iyi düşünce, iyi akıl, iyi amaç" olarak tercüme edilmektedir. Bu kavram insanın kötü ile olan savaşını ve algılama, düşünme, anımsama gibi faaliyetlerini ifade etmektedir. İnsan bunları aktif hale getirerek iyi akıl ile irtibata geçer ve iyi akıl da insanları Ahura Mazda'ya ulaştırır. Zira Zerdüş't Tanrı'nın düşünce ve akılla bilindiğini, eğer insan gönül gözüyle bakarsa evrendeki her şeyin Tanrı'nın tezahürü olduğu ve *Aşa* ile *Vohu Manah*'ın insanın yolunu aydınlatmak için yaratıldığını göreceğini belirtir.⁴⁰ Sonuç olarak Zerdüş'tilikte Tanrı'ya ulaşmak için akıl, düşünce ve dinî tecrübenin bir arada hareket etmesi gerekmektedir.

İran düşüncesinde etkili olan ikinci önemli dinî sistem *Maniheizm*'dir. M.S. III-VII. yüzyıllarda etkili olan bu sistemde gnostik unsurlar ve düalist Tanrı anlayışı hâkimdir. Kurucusu Mani (ö. M.S. 276) *hakikatin/gnosisin* evrensel boyutta yayılmasını amaçlamış, bunun için İsa, Zerdüş't ve Buda'nın kendinden önce gelen peygamberler olduğunu, kendisinin de onlarla aynı hakikate sahip olduğunu vurgulamış, böylece kısa zamanda geniş bir taraftar kitlesine sahip olmuştur. Maniheizm'in yayılmasında bir diğer etken ise diğer dinlerden farklı olarak Mani'nin düşüncelerini bizzat kendisinin yazıya geçmiş olmasıdır.⁴¹

Maniheizm'de Hindu dinlerine benzer bir şekilde kötümser bir felsefî görüş ve tenâsüh anlayışı söz konusudur. İnsan bu dünyada acı çekmekte ve kötülükler içinde yaşamaktadır. Kurtuluşun tek yolu olan *gnosis/hikmet*, tüm insanlar için geçerlidir. Fakat bu bilgiye sadece bir rehberin yol göstermesiyle gerçekleşen *gnostik tecrübe* sonucu ulaşılır. Gnostik bilginin elde edilmesinde ilk aşama katı bir zühd hayatıdır. Bu aşamadan sonra vahiy ve ilhâma ihtiyaç vardır. Mani'den önceki peygamberler söz

³⁹ Meçin, "Zerdüş'tiliğin Temel Öğretileri", 81-82; Eliade Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-I*, trc. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003), 386.

⁴⁰ *Aşa* ve *Vohu Manah* kavramları hakkında detaylı bilgi için bkz. Araz, "Zerdüş'tiliğin Doktrinleri", 46-51; Meçin, "Zerdüş'tiliğin Temel Öğretileri", 92, 120-124.

⁴¹ Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 20, 138-139.

konusu gnostik bilgiyi yerel bir dille belirli bir kesime sunmuşlar ve kendilerinden sonra getirdikleri din bozulmuştur. Mani ise bu bilgiyi diğer gnostiklerin gizlilik ilkesinin aksine evrensel bir düzeyde yaymak amacıyla son peygamber olarak gönderilmiştir. Ona göre gnostik bilgi Tanrı'nın hakikatinin bilgisi olup, O'nun ne olduğunu bildirmekte ve kişiyi kurtuluşa ulaştırmaktadır. Mani'nin savunduğu şekilde ahlâk kurallarına uymayıp, gnostik bilgiye ulaşamayanlar ise temizleninceye kadar tenasühe tabi olurlar. Hatta ona göre seçkin/ruhban olmayan sıradan halkın tek bir hayatla kurtuluşa ermesi mümkün değildir.⁴²

Görüldüğü gibi İran/Fars geleneğinde yer alan bu iki doktrin, mistik düşünceye değer vererek bilginin pratik amacına vurgu yapmak bakımından ortak özellikler taşısa da Maniheizm'in aksine Zerdüştiliğin sisteminde dinî tecrübe ve aklî istidlâl birbirini tamamlayan bir unsur olarak görülmektedir. Maniheizm ise sistemini akıl yerine gnostik tecrübe ve tenâsüh üzerine temellendirmiştir. Ayrıca riyâzet ve zühd hayatı konusunda da farklı görüşler benimsemişlerdir. Neticede İran geleneğinde hem aklî hem de mistik düşünceye yer verildiği ve bilginin kaynağının Tanrı olduğu görülmektedir.

1.4. Çin Düşüncesinde Bilgi Anlayışı

İslam öncesinde yer alan diğer bir gelenek Çin medeniyeti olup, Konfüçyüsçülük ve Taoizm başta olmak üzere çeşitli düşünce okullarını içinde barındırmaktadır. Diğer düşüncelerdeki gibi katı dogmaların olmadığı ve ilâhî kavramının ahlâk üstü bir değer olarak kabul edildiği Çin düşüncesinde ilk dönemlerden itibaren daha çok ahlâkî ve toplumsal sorunlar ele alınmış, epistemolojik, metafizik ve dinî konulara nadiren değinilmiştir.⁴³ Ahlâk ve metafiziğe yaklaşımla Çin düşüncesi diğer dinî ve felsefî düşüncelerden ayrılırken, bilgi meselesi de sadece mutlak iyiliğin, adaletin gerçekleştirilmesi gibi pratik amaca yönelik olarak kısaca tartışılmıştır.

Çin'de en önemli düşünce okullarından ilki adını kurucusundan alan *Konfüçyüsçülük*'tür. Konfüçyüs (M.Ö. 551-479) toplumun güçlenmesi için bilginin ve

⁴² Alıcı, *Işığın Elçisi Mani*, 62, 359-361; a.mlf., “İslam Öncesi İran”, 71-73.

⁴³ Erden Miray Yazgan, “Eski Çin Felsefesi ve Mantık Anlayışı”, (Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009), 1-8.

hikmetin önemine vurgu yapmış, halkın mutlu olması için eğitime tabi tutulması gerektiğini söylemiştir. Ona göre gerçek bilgelik “köklü insanlık değerlerine bağlı” olmakla mümkündür ve hikmet de inzivâ yoluyla değil gerçek bilgiyi toplumsal hayatta uygulamakla elde edilir. Dolayısıyla Konfüçyüs’ün görüşlerinde akla ve uygulamaya yer verdiği, mistik görüşlere ve metafiziğe yer vermediği görülmektedir. Ona göre insan ne kadar çabalasa da metafizik hakkında tam olarak bilgi sahibi olması mümkün değildir. O, bu alanda öne sürülen görüşlerin gereksiz tartışmalara sebep olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte Konfüçyüs dinî yadsınamış, Tanrı’nın varlığına ve O’na saygı göstermesi gerektiğine ve hatta kendisine insanların mutluluğu için “Gök Tanrı” tarafından görev verildiğine bile inanmıştır. Fakat görüşlerinin bir vahiy ya da mistik tecrübe ürünü olduğunu düşünmemiş, toplum yönetimi ve mutlak iyinin gerçekleşmesi konusunda daima akıl ve deney yöntemini benimsemiştir.⁴⁴ Konfüçyüs’ten sonra takipçileri onun görüşlerine benzer fikirler öne sürse de daha sonra Taoizm’in de etkisiyle Konfüçyüsçülük “En Yüce Mutlak”, “Li”, “sezgisel bilgi” gibi çeşitli kavramlarla mistik ve tecrübî bir boyuta ulaşmıştır.⁴⁵

Mohizm ise M.Ö. V. yüzyılda Konfüçyüsçülükten sonra gelen ve onun en büyük eleştiricisi olan ikinci düşünce okuludur fakat günümüze ulaşamamıştır. Bu okulun kurucusu Mo Tzu (M.Ö. 479-381) olup, bilgi konusu takipçileri tarafından ele alınmıştır. Mohist kanonlarda görülen epistemolojik yaklaşımın realist olduğunu söylemek mümkündür. Bu kanonlarda bilgi “bilme yetisinin nesneyle karşılaşması, nesnenin biçimini ve şeklini anlayabilmesi” olarak tanımlanmakta, aklın da duyuların getirdiği nesneleri yorumladığı belirtilmektedir. Bu okula göre bilgi kaynağına göre (tecrübe, öğrenme ve çıkarım yoluyla elde edilen bilgi), nesnesine göre (isimlerin, gerçekliklerin, karşılıkların ve eylemin bilgisi) ve bilme etkinliğine göre (bilme yeteneği/potansiyel bilgi, algı/doğrudan bilgi, anlama/zihinsel bilgi) çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Ayrıca Mohistler mantık konusunda da “taklit” ve “genişleme metodu”

⁴⁴ Yaşar Şahin Anıl ve Şasev Özbek, *Konfüçyüs* (İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2007), 105-106, 110-113; Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 61-62, 68-73.

⁴⁵ Detaylı bilgi için bkz. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 95-108, 193-206, 391-405.

adıylı Batı'nın mantık anlayışındaki tñmdengelim ve tñmevarım metotlarını kullanmışlardır.⁴⁶

Mohizm'den sonra gelen ve Çin dñřñncesinin gñnñmñze ulaşan ikinci okulu *Taoculuk* olup, dinî ve felsefî olarak ikiye ayrılmakta ve her ikisi de M.Ö. VI. yñzyılda yaşayan Lao Tzu'ya ve ona nisbet edilen *Tao Te Ching* adlı kitaba dayandırılmaktadır.⁴⁷ Mistik bir panteizmi çağrıştıran Taoculukta, “yol” anlamına gelen *Tao*, evrenin, evrendeki denge ve dñzenin kaynağı, mutlak ilk ve mistik yolla idrak edilen gñçtñr. İnsanın amacı da *Tao* ile bir olmaktır. Bunun için insan *Tao*'nun algılanmasını sağılayan *Te* (erdem)'yi takip etmelidir. *Wu-wei* ise kişinin arzulardan kurulup, sñkunete ermiş bilgelik halini ifade eder.⁴⁸ Bu hale ulaşan ve eşyanın doğıasını anlayan insan hiçbir şey hakkında ùzñntñ duymaz, mutlak mutluluğı erişerek içsel bilgeliğı elde eder ve *Tao* ile birleşir. Bunun için sıradan bilgilerin unutulması sadece esas bilginin bilinmesi gerekir ki buna Taoculukta “hiçbir bilgi” durumu denir.⁴⁹

Görñldñğı gibi Çin dñřñncesinde bilgi konusuna değınen dñřñnñrlerin sayısı çok sınırlı olup, genel bir bilgi teorisi ortaya koyulmamıştır. Konfñcyñs ve takipçileri ile Mohizm'in akla vurgu yapmasına karşılık, sonraki yñzyıllarda tekrar etkin hale gelen Konfñcyñsçñlñğñn biraz daha mistik bir anlayışı savunduğunu, Taoculuğñn ise başlangıçta felsefî olmakla birlikte mistik bir dñřñnceye sahip olduğunu söylemek mñmkñndñr. Netice itibariyle Çin Dñřñncesinin bilgi konusunda ne tamamen rasyonel ne de tamamen mistik karakterde olduğunu söylemek mñmkñn görünmemektedir.

1.5. Yunan Dñřñncesinde Bilgi Anlayışı

Hermes, Hint, İran ve Çin dñřñncelerinin yanında M.Ö. VI. yñzyıllarda etkili olmaya başlayan Antik Yunan dñřñncesi hem İslam'a hem de Yahudiliğı ve Hıristiyanlığı yaptığı etkiler bakımından en önemli dñřñnce sistemidir. Felsefenin menşei hakkında yapılan araştırmalarda mistik ve dinî karakterli Doğı Geleneğı'nin tarihsel önceliğı kabul edilmekle birlikte daha çok aklî özellikleri, araştırmacı ve eleştirel yapısı sebebiyle felsefe tarihinin Grek/Yunan dñřñncesinden başlatıldığı

⁴⁶ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 67-79, 162-165; Yazgan, “Eski Çin Felsefesi”, 48, 122-135.

⁴⁷ Yitik, *Doğı Dinleri*, 218.

⁴⁸ Yitik, *Doğı Dinleri*, 217-219.

⁴⁹ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 135-137, 147-158, 317.

görülmektedir.⁵⁰ Bu durumun sebeplerden biri Atinalıların düşündüklerini yazıya dökme çabaları, diğeri ise Buda, Zerdüş, Konfüçyüs ve Lao-Tzu'nun aksine bilinen ilk Yunan filozofu Thales (ö. M.Ö. 546)'in genel olarak varlığın doğasıyla ilgilenmesi, doğayı doğaüstüyle değil doğal olanla açıklamaya çalışmasıdır. Yani Yunan düşüncesini diğerlerinden ayıran en önemli nokta bilgiyi pratik bir amaç gütmekten sadece salt bilgi olarak ele alması ve mitolojik deliller yerine aklı delilleri kullanarak rasyonel düşünceyi resmen başlatmasıdır.⁵¹ Bundan dolayı bilgi konuları ile ilgili oldukça önemli görüşlerin temellerinin Antik Yunan düşüncesine ait olduğu söylenebilir. Bilgi nedir? sorusu ile başlayıp doğru bilgi mümkün müdür? Eğer mümkünse kaynakları nelerdir? Nereye kadar bilebiliriz? Doğru bilginin doğru olduğunu nasıl anlarız? Doğru bilgi hangi temellere dayanır? şeklindeki sorular etrafında yapılan temel tartışmalar Antik Yunan düşüncesiyle birlikte başlamış ve modern dönemde “bilgi felsefesi (epistemoloji/bilgi kuramı)” adıyla felsefî bir disiplin haline gelmiştir.⁵²

Fakat bu durum Antik Yunan'da mistik görüşlerin olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Thales'le başlayan bu rasyonalitenin karşısında yine onunla aynı dönemde mistik karakterli Pythagorasçılar yer almaktadır. Kaynaklarda *Eleusis* gizemleri ve *Orpheus* Dini'ne⁵³ dayandırılan Pythagorascılık, ilk Yunan filozoflarından Thales'in aksine pratik bilgiye ve evrenin ruhuyla birleşmeye önem vermiş, felsefeyi Tanrı'ya ulaşmanın bir yolu olarak kabul etmiştir. Buna göre

⁵⁰ Felsefenin başlangıcı ile ilgili farklı görüşler için bkz. Kaya, *Hint Felsefesinin Temelleri*, 69-70; Martin Bernal, *Kara Atina*, çev. Özcan Buze (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998); Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 9-10; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 48-53; Hasan Aydın, “İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu”, *Felsefe Dünyası* 60/2 (2014): 65-114; Necati Demir, “Felsefenin Menşei Üzerine Bazı Düşünceler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1998): 1; Ali Taşkın, “Felsefeyi Thales'le Başlatma Geleneği Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası* 54/2 (2011): 19.

⁵¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 25-32.

⁵² Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 10-11.

⁵³ *Orpheus* ruhun ölümsüzlüğünü ve dinî arınmayı esas alan aklı bilgi ile birlikte mistik bilgiye de değer veren bir gizem dinidir. Orpheusçuluğun Atina'nın bir kıyı şehri olan *Eleusis*'te uygulanan biçimine *Eleusis misterleri* denir. *Eleusis misterleri* bir kurtuluş dini olup, ölüm ve diriliş en temel sırdır. *Eleusis misterleri* başta Pythagoras olmak üzere Platon, Cicero, Augustinus ve Stoacılık düşüncelerinde etkili olmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Zeki Özcan, “Plotinus'ta Mistisizm”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/423-424; Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, çev. Ayşe Meral Aslan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 150-151; Kenan Erzurumlu, *Geçmişten Günümüze Mistisizm ve Tasavvuf* (İstanbul: Bilgeoguz Yayınları, 2015), 81-84.

Pythagoras (M.Ö. 592-572/495) ruhun yeryüzüne inerek bir bedenle birleştiğini ve günahlarından kurtulup tekrar göklere çıkması gerektiğini savunmuştur. Arınmak için bir bedene ihtiyaç duyan ruh, aydınlanmak için bedenden kurtularak mutlak bilgiyi elde etmelidir.⁵⁴ Görüldüğü gibi Pythagoras Antik Yunan düşüncesinin aksine bilgiyi dinî bir eylem olarak kabul etmektedir. Kaynaklarda mistik düşünceyi bir bilgi yöntemi olarak felsefeye dahil eden ilk kişi olarak anılan Pythagoras'ın bu görüşleri Thales'le başlayan felsefeyi farklı bir amaca yönlendirdiği şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁵

Yunan düşüncesinde rasyonel olarak bilginin elde edilmesi ve güvenilirliği hakkında ilk görüşlerin Herakleitos (M.Ö. 540-480?)'a ait olduğu bilinmektedir. Ona göre duyular yanılır, bilgiyi elde eden akıldır. İnsan aklını kullanabilmek için evrensel yaratıcı akıl/logos ile etkileşime geçmesi gerekir.⁵⁶ Bu görüşleriyle Herakleitos duyular, akıl, empirizm-rasyonalizm ayrımını ilk dile getiren ve rasyonel görüşü ilk savunan isim olarak kabul edilmiştir.⁵⁷ Onun bu akılcılığını Parmenides (M.Ö. 515-460) duyuların yanılsamadan ibaret olduğunu ve tümdengelim yönteminin geçerli olması gerektiğini söyleyerek daha da ileri taşımıştır. Böylece o, bilgi/episteme ve sanı/doxa arasında ayrım yaparak bilginin gerçekliğe, sanının görünüme ait olduğunu ifade etmiş, bu görüşüyle bazı kaynaklarda mantık ilminin kurucusu olarak zikredilmiştir. Yine kaynaklarda cedel yöntemini ilk başlatan isim olduğu ve öğrencisi Zenon'un bunu geliştirdiği ifade edilir.⁵⁸ Parmenides gibi akla değer erdiği bilinen Demokritos (M.Ö. 460-370?) ise düşüncesinde duyulara da yer vererek ondan ayrılmıştır. O, nesnenin duyumsanan özelliklerinin asıl yerinin özne olduğunu, bu sebeple bir kısmının nesnel bir kısmının ise özel ve yanıltıcı olduğunu, her zaman gerçek bilgi içermeyeceğini savunmuştur.⁵⁹ Algının bir kısmının güvenilir oluşu akı sınırlandırırken, bir kısmının güvenilirmez oluşu duyuları kısıtlamakta, bu da onun duyu ve akıl arasında orta bir yol tuttuğunu göstermektedir.

Antik Yunan geleneğinin ilk döneminde “Evrenin *archesi* nedir?” sorusuna verilen cevapların çeşitliliği sonraki süreçte Sofistlerin bilginin imkânına yönelik

⁵⁴ Erzurumlu, *Mistisizm ve Tasavvuf*, 86.

⁵⁵ Schwarz, *Kadim Bilgelik*, 148, 152-156; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 42-44;

⁵⁶ Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi İlkçağ'dan Yeniçağ'a* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2018), 27.

⁵⁷ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2019), 124.

⁵⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 49-53; a.mlf, *Bilgi Felsefesi*, 13.

⁵⁹ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 32-33.

kuşkucu bir tavır geliştirmelerine sebep olmuştur. Onlar düşüncenin merkezine insanı, bilginin temeline ise duyuları yerleştirerek bilgide göreliliği savunmuşlardır. Çünkü duyular öznel olup, bunlarla genel geçer bilginin elde edilmesi imkânsızdır.⁶⁰ Onlar bu görüşlerini Parmenides ve Zenon'dan miras aldıkları ilk mantık çalışmalarıyla dile getirmişlerdir. Sözlük anlamından hareketle mantık ilmini dilsel bir hareket olarak kabul eden Sofistler, mantığın ilk nüvelerini dil, hitâbet ve nahiv konusunda oluşturmuşlar, mana tasavvurunu lafza irca etmiş ve cedelle rakiplerini susturmayı amaçlamışlardır.⁶¹

Bilginin imkanını reddeden Sofistlerin bilgi konusuna en önemli katkıları ise Sokrates (M.Ö. 469-399), Eflâtun (M.Ö. 428-347) ve Aristoteles (ö. M.Ö.322)'in çalışmalarıyla mantık ilminin kuruluşuna yardımda bulunmuş olmalarıdır. Sofistlerin aksine Sokrates tartışma, cedel ve kuşkucu yöntemle genel geçer, kesin, nesnel ve evrensel bilgiyi bulmayı amaçlamıştır.⁶² Ona göre mutlak bilgi/*episteme* akıl vasıtasıyla büyük çaba ve emek vererek ulaşılabilecek ideal bir yaşam biçimidir. Ayrıca bu bilgiyi insan tek başına değil, diğer insanlarla ortak bir araştırma sonucu elde edilebilir. İnsanların gerçek bilgiye ulaşması için öncelikle “hiçbir şey bilmediklerini” bilmeleri gerekir. Sokratik yöntemin asıl amacı aslında insanların bilgisiz olduklarını ispatlamaktır. Fakat Sokrates bundan sonra epistemeye nasıl ulaşılacağını açıklamamış, bunu öğrencisi Eflâtun gerçekleştirmiştir.⁶³

Modern epistemolojide hala önemini koruyan “Bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inançtır”⁶⁴ tanımının sahibi Eflâtun Sokrates'in daha çok ahlâk alanında başlattığı kavram doktrinini daha da genişleterek *idealar* teorisiyle bir kavram metafiziği geliştirmiştir. Sokrates gibi o da kavramların özünün bilinmesinin ancak diyalektik yöntemle mümkün olduğunu savunmuş, bilgi ve varlık görüşünü bunun üzerine temellendirmiştir.⁶⁵ Ona göre *sanı* (duyusal bilgi), *inanç* (algısal bilgi), *çıkarış* (matematiksel bilgi) ve *kavrayış* (*episteme*) olmak üzere dört çeşit bilme tarzı vardır.

⁶⁰ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 35-42; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 127.

⁶¹ Şamil Şahin, *Gazzâli'de Mantık ve Fıkıh Usûlü Metodolojisi*, trc. İsmail Er Bacak (İstanbul: İlim ve Hikmet Yayınları, ty.), 62.

⁶² Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (İstanbul: Köprü Kitap, 2019), 35-36, 39-42, 49.

⁶³ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 46-49.

⁶⁴ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 15.

⁶⁵ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 50-51.

Sanıdan epistemeye doğru bilginin gerçekliği artmakta ve episteme ideaların bilgisini oluşturmaktadır.⁶⁶ Bu bilgi gerçek ve mutlak bilgi olup, ancak diyalektik yöntemle bilinebilir. Ona göre diyalektik sadece bir kurallar bütünü değil aynı zamanda metafizik ilminin kendisidir.⁶⁷ Eflâtun’a göre duyulur âlem, idealar âleminin bir kopyası olup, ruh daha önce idealar dünyasına ait bilgileri öğrenmesine rağmen duyulur âleme gelince bunları unutmuştur. Amaç unutilan bu bilgilerin hatırlanması olup, episteme de zaten hatırlanan bir bilgidir.⁶⁸ Son olarak Eflâtun rasyonel bilgi ile ideaların bilgisine ulaşılacağını ancak en üstün idea olan *İyi İdeası* için bir tür aydınlanmanın gerekli olduğunu savunmaktadır.⁶⁹ Neticede insanın idealara dünyasına yükselmesi ve nefsin ilâhî olan ile birleşmesi Eflâtun’un düşüncesinin iki önemli unsurudur.

Eflâtun’un öğrencisi Aristoteles ise en seçkin bilim dalının metafizik olduğunu savunmuş, Eflâtun’dan farklı olarak ilim ve diyalektiği birbirinden ayırmış, ikincisini birincisinin yolu saymıştır. Bununla birlikte ona göre ilme giden en geçerli yol mantıktır. Çünkü diyalektik olasılıklı bilgiyi, mantık ise kesin bilgiyi vermektedir.⁷⁰ Bilgiyi “aklın nesnelerden elde ettiği tümellerin bilgisi” olarak kabul eden Aristo bilginin zorunlu, değişmez, tümel ve doğru olması gerektiğini, aklın bu bilgiye ulaşmada yeterli olduğunu, bilginin kesinliğinin tümdengelim yöntemiyle sağlanacağını savunmuş ve Eflâtun’dan farklı olarak duyuların yanılmayacağını, yanlışlığın yargıda olduğunu ifade etmiştir.⁷¹ Bununla birlikte duyuların sadece “nasıl?” sorusunu cevapladığını, asıl gerekli olanın ise “neden?” sorusu olduğunu belirtir.⁷² Çünkü Aristo’ya göre bir şeyin nedenini bilmek o şeyin hakikatini bilmektir. Bu da ilk ilkelere dayanarak o şeyin özünü kanıtlamaktır. İlk ilkeler çelişmezlik, üçüncü şıkkın imkansızlığı ve nedensellik olup, bunlar apaçıktır ve aklî sezgi ile bilinir. Aklî sezgi akıl ilkelerini, ilkeler burhânı, burhân da gerçek bilgiyi verir.⁷³ Bu

⁶⁶ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 133-134; Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 61-62.

⁶⁷ Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 50-56.

⁶⁸ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 72; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 131-134.

⁶⁹ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 93.

⁷⁰ Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 71-76.

⁷¹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 145-148.

⁷² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 122.

⁷³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 504.

görüşleriyle Aristo mantık temelli bir bilgi anlayışı oluşturmuş, “dört neden ilkesi” ile de konunun ontolojik yönünü vurgulamıştır.⁷⁴

Aristoteles’ten sonraki dönemde bazı siyasi ve toplumsal nedenlerle felsefede metafiziğe karşı bir ilgisizliğin başladığı ve madde ile deneye dayalı görüşlerin öne çıktığı görülmektedir. Bu dönemde Septik düşünürlerinin bilgiye yönelik eleştirileri özellikle Yeni-Eflâtunculuk’ta görüleceği üzere bir takım dinî ve mistik unsurların felsefeye dâhil olmasına sebep olmuştur. Bu dönemin ilk büyük felsefe okulu Epikürosçuluktur. Atomcu anlayışa sahip deneyci bir filozof olan Epiküros (ö. M.Ö. 271) tüm bilgilerin atomlarla ruhun ilişkisi sonucu elde edildiğini savunur. Atomlar duylara etki ederek duyu verilerini meydana getirmekte, duyu organları da görüşlerin temsillerini ruha iletmektedir. Bunların tekrarlanması sonucu ideler meydana gelerek duyu deneyimlerini oluşturmaktadır. Ona göre duyular her zaman doğru olup, yanlışlık önerme ya da yargıda ortaya çıkmaktadır. O bu görüşleriyle deneyci bilgi kuramının ilk temsilcisi kabul edilmektedir.⁷⁵

Helenistik dönemin ikinci büyük okulu Stoacılık olup, kurucusu Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336-264)’dur. Bu okul da Epikürosçuluk gibi bilgi konusunda empirizmi benimsemiştir. Onlara göre insan zihni doğuştan boş bir levhadır ve duyu algılarının bu levhaya bıraktığı izlerle ilk bilgiler meydana gelir. Aynı izlenimler tekrarlandıkça zihnimizdeki izi daha da belirginleşir böylece kavrama gerçekleşir. Bu da onun doğru bilgi olduğunu kanıtlamaktadır. Tüm insanlarda aynı olan bu *genel kavramların* yanlış olması söz konusu değildir. Bu durumda zihinde yer alan her türlü malzemenin temelinde duyu algıları yer almakta, zihin de duyu algılarının izlenimlerini genel kavramlara ve tümel yargılara dönüştürmektedir.⁷⁶

Bütün bu düşüncelere rağmen doğadan hareketle genel geçer, mutlak bilgi arayışlarının tam olarak çözülememesi kuşkucu fikirlerin devam etmesine neden olmuştur. İlk dönemde Sofistlerin başlattığı kuşkuculuk son dönemde Septisizm adıyla felsefî bir sistem haline gelmiştir.⁷⁷ Bu okulun kurucusu Pyrrhon (ö. M.Ö. 270) olup, sadece bilginin imkânsız olduğunu değil bununla birlikte bütün hakikat iddialarının

⁷⁴ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 99-100; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 147.

⁷⁵ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 152-153; Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 103-104.

⁷⁶ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 104-106.

⁷⁷ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 103.

aynı oranda doğru olduğunu ve mutlak doğrunun ortaya çıkamayacağını savunmuştur.⁷⁸ Pyrrhon'dan sonra Eflâtun'un kurduğu Akademia okulunda da kuşkucu bir akımın ortaya çıktığı görülmektedir. Bu akımın öncüsü Arkesilaos (ö. M.Ö. 241) olup, “hiçbir şey kesin değildir” ifadesinin bile kesin olmadığını, mutlak olarak doğru kabul edilebilecek hiçbir izlenimin bulunmadığını savunmuştur.⁷⁹ Kendisinden sonra gelen Karneades (ö. M.Ö. 129) ise bir şeyi diğerinden ayırabilecek güvenilir bir ölçütün olduğunu kabul etmese de yargıyı askıya almanın da çok kolay olmadığını düşünerek “olasılık kuramı”nı geliştirmiştir. Buna göre o mutlak olarak değil olasılıkla doğru olma ifadesini kullanmıştır.⁸⁰ Fakat daha sonra gelen Antiokhos (ö. M.Ö.68?) Akademia okulunu tekrar Eflâtuncu düşünceye geri döndürmüştür.⁸¹

Pyrrhon'un görüşlerini esas alan ve ondan üç yüzyıl sonra ortaya çıkan Yeni Kuşkuculuk ise insanın kendisinden bağımsız bir gerçekliği asla bilemeyeceğini buna bağlı olarak da varlığın kavranılamaz olduğunu savunur. Çünkü algılar daima özne ve nesnenin dış koşullarından etkilenmektedir. Bu sebeple de doğru bilgi elde ettiğimizi söylemenin bir anlamı yoktur. Sextus Empeirikos (M.S. II. yy) ise kuşkuculuğu daha da ileri boyuta götürerek hiçbir bilimsel kurama, görüşe ya da ilkeye bağlanılmaması gerektiğini savunmuştur. Hatta kuşkucular kendi argümanlarını bile dogmatikleştirip sistem haline getirmemelidir, sadece bu argümanların kendisinin uyguladığını ima etmelidir.⁸²

Antik Yunan düşüncesinin son önemli okulu kurucusu Plotinos (ö. M.S. 270) olan Yeni-Eflâtunculuk'tur. Plotinos'a göre en yüksek bilgi Tanrı'ya ulaştıran mistik bilgi olup, o, bu görüşleriyle felsefeyi adeta bir din felsefesi haline getirmiştir.⁸³ Bu düşünceye göre ruh bedenden daha üst bir konumda ve bedenden daha önce varlığa gelmiş olup, ondan bağımsız önemli işlevleri bulunmaktadır. Algılama, anımsama, düşünme ve bilgi üretme ruhta bulunan yetilerdir. Ancak onun en önemli işlevi *evrensel nous'ta* bulunun ideaları düşünüp, işlemektir. Ruh bedenden ne kadar özgürleşirse ideaların bilgisine o kadar yaklaşıp ve en son amacı olan Tanrı ile

⁷⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 155-157.

⁷⁹ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 117-118.

⁸⁰ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 47-48.

⁸¹ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 122-123.

⁸² Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 107-110; Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 125-131; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 154-155.

⁸³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 160-161.

birleşecek ve hakikate ulaşacaktır.⁸⁴ Ona göre Tanrı'yla birleşme yolunda ahlâkî erdemler yanında aklî erdemler de önemli bir yere sahiptir. Dört temel erdemi (bilgelik, adalet, cesaret, ölçülülük) hayata geçiren insan duyu algılarından tümüyle uzaklaşarak, bilim ve felsefeyle uğraşmak suretiyle yüzünü *Nous*'a çevirir. Plotinos'a göre bu aşama, ruh henüz ben bilincine sahip olduğundan hala en yüksek aşama için hazırlık aşamasıdır. En yüksek aşamada ise ruh bütün ikilik ve ayrılıklardan kurtularak mistik bir vecd ile Tanrı ile birleşir.⁸⁵ Sonuç olarak Plotinus felsefesinde *Bir*'in bilgisi gerçek bilgi olup, sezgi ile yani mistik bir tecrübe ile elde edilir. Fakat bunu herkes elde edemez; ancak kendini *Bir*'e adayan mistikler gerçekleştirebilir. Ayrıca bu bilgi sürekli bir bilgi de değildir.⁸⁶ Plotinos'un bu görüşleri tüm Orta çağ boyunca Hristiyan düşünürleri etkilemiş ve bu etki özellikle XIII. yüzyıla kadar da devam etmiştir. Sonuç olarak bilgiyi salt bilgi şeklinde ele alarak ortaya çıkan Yunan düşüncesi zamanla mistik bir karaktere bürünmüştür. Bu haliyle de birazdan görüleceği üzere Hristiyanlığın doğuşundan Rönesans'a kadar dinin hizmetinde kalmıştır.

1.6. Yahudi Düşüncesinde Bilgi Anlayışı

İslam'ın ortaya çıkışından itibaren Müslümanların doğrudan ilişki içinde olduğu dinlerden biri olan Yahudilik, erken dönemde daha çok pratiğe dayalı hukuki bir sistem olarak kurulmuşken, M.S. V. yüzyılda Talmud Dönemi'nde dinî ve teolojik anlamda önemli gelişmeler göstermiş ve mistik bir karaktere kavuşmuştur.⁸⁷ Yahudilik tıpkı İslam ve Hristiyanlık gibi kitâbî bir din olup, dinî düşüncenin merkezinde *Tanah* ve *Rabbânî*⁸⁸ literatür yer almaktadır. Rabbânî geleneğe göre Tanah'la birlikte onun tefsirleri de vahiy mahsulüdür. Bu anlamda düşüncelerinin merkezine Hz. İsa'yı yerleştiren Hristiyanlardan farklılaşırlar.⁸⁹ Rabbânî otoritenin bu kabulüne ilk karşı çıkan VIII. yüzyılda etkili olan Karaim Mezhebi'dir. Onlar Tanah'ı herkesin tek başına

⁸⁴ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 141-142.

⁸⁵ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 111-112.

⁸⁶ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 144.

⁸⁷ Salime Leyla Gürkan, "Modern Yahudi Teolojisi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/1039-1040.

⁸⁸ Orta çağda *Tanah* ve *Talmud* öğretileri ile birlikte bunlar hakkında din adamlarının yaptığı çalışmaları da kutsal kabul eden Yahudi geleneğidir. *Rabbânî/Rabbînik Literatür* ise bu geleneğe ait eserleri ifade eder. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 316.

⁸⁹ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 146-148.

okuyup anlayabileceğini ve yapılan yorumların önceki düşünürlerin görüşleriyle aynı olmasının zorunlu olmadığını,⁹⁰ lafzî mananın esas olduğunu, kapalı ifadeler için kıyas gerektiğini, bu ikisinin mümkün olmaması halinde icmâ ve aklî istidlâlâ başvurmak gerektiğini savunmuşlardır.⁹¹

Bu bilgilerden Yahudilikte vahyin ve kutsal metinlerin yerinin oldukça büyük olduğunu, bu anlamda da önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Yine vahyi yorumlama konusunda başta Karâîlik olmak üzere akla yer verildiğini de söyleyebiliriz. Zira hem Helenistik dönemde Philo (ö. M.S. 50?)’da hem de orta çağda Rabbânî anlayışta mistik düşünceyle birlikte aklî delillere de yer verildiği görülmektedir.

Yahudi dinî-felsefî düşüncesinin ilk örneklerini Helenistik Yahudilerde görmek mümkündür. Onlar hem aklı hem de vahyi yaratanın aynı Tanrı olduğunu bu sebeple de aralarında çatışma bulunamayacağını dolayısıyla felsefe-din arasında uzlaşma olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte en önemi katkıları kutsal metni *alegorik* (mecâzî) yorumlama yöntemini başlatmış olmalarıdır. Bu yöntem hem o dönemdeki ihtiyaçları karşılamada hem de daha sonraki düşünürleri etkileme konusunda oldukça önem taşımaktadır. Bu dönemde Yahudi düşüncesinde genel olarak iki önemli isim zikredilmektedir. Bunlardan birincisi Aristobulus (M.Ö. II. yy.) ikincisi ise İskenderiyeli Philo’dur. Kaynaklarda Aristobulus’un bilinen ilk Yahudi filozofu ve *Tanah* ile Yunan felsefesini mezcetmeye çalışan ilk kişi olduğu belirtilir. Ona göre Pythagoras, Sokrates ve Eflâtun Hz. Mûsâ’nın felsefî görüşlerini almışlardır. Bu sebeple o, hakikatin bir olduğunu, felsefe ile *Tanah*’in çatışmayacağını söyleyerek Helen *Logos*uyla Yahudi Bilgeliliğini birleştirmeye çalışmıştır.⁹² Hz. İsa’nın çağdaşı olan Philo ise felsefeyi *Tanah*’ın yorumlanması için ve Tanrı’ya ulaşma, O’nu temaşa etmenin bir yolu olarak kabul etmiş, aklın ve felsefenin imana hizmet etmesi gerektiğini söyleyerek din-felsefe arasındaki ilişkiyi dini merkeze alarak kurmaya çalışmıştır.⁹³

⁹⁰ Durmuş Arık, “Türk Yahudiler: Kırım Karâîleri”, *Dinî Araştırmalar* 7/21 (2005), 30.

⁹¹ Mustafa Sinanoğlu, “Karâîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24:425-426.

⁹² Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019), 47.

⁹³ Bayram Dalkılıç, “İskenderiye’li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003): 77-79.

Philo *Tanah*'ta geçen antropomorfist ve mitolojiye benzer anlatımların alegorik tarzda yorumlanarak hakikatin ortaya çıkarılması gerektiğini, bunun dışında kalan ifadelerin ise literal olarak alınmasını belirtir. Ona göre metnin gizli anlamlar içermesinin sebebi Tanrı'nın aşkın ve mutlak kemâl oluşudur. Zira böyle bir Tanrı'nın vahyi de aynı şekilde aşkın ve derin bir anlama sahip olmalıdır. Buna bağlı olarak alegorik yöntem aynı zamanda mistik bir metottur. Çünkü o metnin gizli anlamlarının herkes tarafından görülemeyeceğini bu anlamlara ancak maddî dünyadan yüz çevirmiş, kendini bedenden çok ruhuna adanmış ve alegorik yöntemi tam olarak içselleştirmiş kişilerin ulaşabileceğini, bu sebeple de bunların herkese açıklanamaması gerektiğini belirtir. Ayrıca alegorik yorumun kaynağı Tanrı olup, metinlerin gizli anlamına ulaşmak insan zihninin değil Tanrı'nın bir fiili, yani o kişiye bir lütfudur.⁹⁴ Fakat o her ne kadar bâtinî yorumlarında en uç noktaya ulaşmışsa da asıl metnin gereğini yerine getirmenin de esas olduğunu vurgulamıştır.⁹⁵ Philo'nun bu görüşleri hem bölgedeki Yahudileri hem de kendisinden sonra ortaya çıkan Hristiyanlığı etkilemiştir. Fakat Yahudi düşüncesi M.S. 66-70? yıllarında gerçekleşen ikinci sürgünle birlikte duraklama dönemine girmiş, ancak IX. yüzyılda Rabbânî gelenekle tekrar canlanabilmiştir.⁹⁶

Orta çağ Yahudi düşüncesinde ortaya çıkan ilk önemli isim Sâid b. Yûsuf el-Feyyûmî/Saadia Gaon (ö.942)'dur. Saadia Mu'tezile kelâmından oldukça etkilenen bir isim olarak orta çağ Yahudi kelâm düşüncesinin kurucusu kabul edilmiş ve İbn Meymûn da dahil olmak üzere kendinden sonra gelen birçok Yahudi düşünürü etkilemiştir. Onun en önemi özelliği akıllı, dinin temel bir kaynağı kabul etmesidir. Bu konuda akıl ve vahiy arasında bir ahengin bulunduğunu ve her ikisinin de aynı hakikati öğrettiğini, vahyin, aklın tüm çabalarına rağmen ulaşamadığı gerçekleri vermesi sebebiyle, aklın ise kesin hakikati bulmak için zorunlu olduğunu ifade etmiştir.⁹⁷ Saadia bilginin duyu, akıl, mantıksal çıkarım ve haber-i sadık olmak üzere dört kaynağı olduğunu, doğru haberin Yahudi sözlü geleneği yani *Talmud* olduğunu

⁹⁴ Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü*, 98-118.

⁹⁵ Dalkılıç, "Yahudi Filozof: Philo", 76.

⁹⁶ Hakan Coşar, "İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi", *Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum) 18-19 Şubat 2010* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 565-566.

⁹⁷ Coşar, "Yahudi Felsefesi", 566-568.

belirtir.⁹⁸ Ona göre *Tanah*'ta geçen tarihsel bilgilerin doğruluğunun iki ölçütü vardır. Birincisi şahitlerin güvenilirliği ikincisi ise olayların aktarım sürecinin güvenilirliğidir. Her iki durumda da doğruluğu arttıran insan sayısıdır. Yani ne kadar çok şahit ve aktaran varsa haber de o kadar doğru kabul edilir.⁹⁹

Orta çağ Yahudi düşüncesinin diğer önemli ismi ise Aristocu görüşleriyle bilinen İbn Meymûn/Moses Maimonides (ö. 1204)'dir. O Grek, Roma, İslam ve Yahudi kültürlerini kendisinde mezc ederek en önemli eseri *Delâletü'l-Hâirîn*'de *Tanah*'ı bilimsel-felsefî yöntemle açıklamış ve bununla din-felsefe uzlaşmasını sağlamayı amaçlamıştır. Bu amaçla *Tanah*'ın bir herkesin anlayabileceği zâhirî anlamı bir de bazı elit kişilerin anlayabileceği bâtinî anlamı olduğunu söyleyerek Philo'nun geliştirdiği te'vil yöntemini kullanmıştır. O da hikmetle ilgili konuların sembollerden oluştuğunu, insanlardaki akıl ve bilgi seviyelerinin farklı olması sebebiyle de herkese anlatılmaması gerektiğini savunur. Ona göre âlimlerin bu ilimleri gizlemesi, mecaz ve misallerle öğretmesi gerekir. Fakat bu durum söz konusu bilgilerin kötü veya yanlış olmasından değil öğrenen kişinin aklî seviyesinin yetersizliğinden kaynaklanır.¹⁰⁰ Zira ona göre insan, aklının gücü ve tabiatına uygun olan şeyleri idrak edebilir. İnsan akıl ve duyu idrâkini imkânsız olan şeyleri anlamaya zorlarsa ya aptallaşır ya da duyusunu kaybeder. Bu şekilde kişi kâmil insan olamadığı gibi kötü ve yanlış düşünceler içinde kalarak daha da eksilir. Bu sebeple akıl ve duyular durması gereken sınırı bilmelidir.¹⁰¹

Maimonides, Tanrı'yı tefekkür ve idrâk konusunda kişinin sırasıyla matematik ve mantık ilimlerini, tabiat ilimlerini ve metafizik ilmini öğrenmesini ve sonrasında da aklı Tanrı'ya çevirerek ve O'nunla ilgili istidlâlde bulunmasını gerekli görür. Ona göre kişi ne kadar çok tefekkür ederse ibadeti o derece artar. Neticede aklî bir şekilde Tanrı'yı ve fiillerini idrak ettikten sonra O'nun dışındaki her şeyden nefsi alıkoyarak O'na yaklaşmak ve aradaki bağı güçlendirmek gerekir. Bu da çoğu zaman halvet ve zühhd hayatıyla neticelenmektedir.¹⁰² Bununla birlikte o Tanrı'nın mâhiyetinin değil

⁹⁸ Yasin Meral, "Orta Çağ İslâm Dünyasında Yahudi Düşüncesi", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/991-992; Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 236-237.

⁹⁹ Muhammed Ali Bağır, "Orta Çağda Bir Yahudi Heretik: Hîvî El-Belhî ve Tanah Eleştirisi", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017): 17.

¹⁰⁰ Moses Maimonides, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder ve Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 36-38.

¹⁰¹ Maimonides, *Delâletü'l-Hâirîn*, 91-96.

¹⁰² Maimonides, *Delâletü'l-Hâirîn*, 619-621.

varlığının bilinebileceğini, aklın Tanrı'nın ne zâtını ne zâtından sadır olan fiilleri bileceğini, sınırlı olanın sınırsız olanı bilme imkânı olmadığını savunur.¹⁰³

İbn Meymûn'un görüşleri mistik ve tasavvufî bir karakter taşımakla birlikte esasında Yahudilikte mistik düşünce denildiğinde ilk akla gelen öğreti Kabalacılık'tır. M.Ö. 400'lerden günümüze kadar gelen, erken dönemde Mezopotamya ve İran etkisinde kalan Kabala, Gnostisizm, Helenizm, Mısır ve İslam etkisiyle tam bir sistem olarak XII-XIII. yüzyıllarda oluşmuş, XVI. yüzyılda ise bugünkü şeklini almıştır.¹⁰⁴ Düalist kozmoloji, münzevi hayat, gnostik bilgi, bâtinî-zâhirî yorum ayrımı gibi başlıca görüşlerle zuhur eden Kabala, Merkavah döneminde tam bir gnostik yapıya bürünmüştür.¹⁰⁵ Kabala da diğer mistik öğretiler gibi üstat eşliğinde öğrenilmekte, Kabala'ya dahil olmak isteyenlere yoğun bir şekilde *Zohar* okutulmaktadır. Kişi akıl, beden ve ruh bakımından ne kadar temizlenirse o kadar Tanrı'ya benzer, böylece Mutlak Varlıkla birleşir. Bu yolun en son noktası ise “devekut” denilen Tanrı'ya sevgi ile bağlanma seviyesidir.¹⁰⁶ Bununla birlikte genel görüş ruhun temizlenmesi için tekrar tekrar dünyaya gelmek gerektiği yönündedir.¹⁰⁷ Zira onlara göre Tanrı'yla birleşmenin iki temel yolu vardır, birincisi Tanrı'nın adlarını tek tek tecrübe etmek, ikincisi ise katı bir zühd hayatı yaşamaktır.¹⁰⁸ Yine *Tevrat*'ın bâtinî anlamını çözmek için de riyâzet gereklidir.¹⁰⁹

Görüldüğü gibi orta çağ düşüncesinde Yahudi teolojisi biraz daha sistemli hale gelmiş, kelâmî, felsefî ve mistik bir boyuta ulaşmıştır. Akıl ve vahyin bilgi değeri ve aralarındaki ilişkinin uygunluğuna vurgu yapılmış, herhangi bir tezatlık durumunda akla öncelik verilmiştir. Bununla birlikte Yahudi düşüncesinde akla sınır koyulduğu, aklın durduğu yerde mistik yorumlara geçildiği görülmektedir.

¹⁰³ Meral, “Yahudi Düşüncesi”, 1/1012-1013.

¹⁰⁴ Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık-İnançlar ve Tarih* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015), 58.

¹⁰⁵ Merkavah mistisizmi *Tanah*'ta yer alan peygamber Hezekiel'in vecd haline ulaşmasını ifade eder ve Kabala sisteminin en eski meditasyonudur. Tahtla ilâhî âleme seyahat anlamına gelen Merkavah'a göre kişi katı zühd hayatından sonra semada yer alan on kozmik küre (on sefirot) ve bunların içinde bulunan milyonlarca evrenin içinden geçip, gökleri aşarak Tanrı'ya ulaşır. Bu seyahatin yol göstericisi ise kutsal kitap *Zohar*'dır. Şule Burul, “Yahudi Mistisizmi: Kabala”, (Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 2006), 62.

¹⁰⁶ Baki Adam, “Yahudilik”, *Dinler Tarihi El Kitabı* içinde, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 122.

¹⁰⁷ Demirci, *Yahudi Mistisizmi*, 44.

¹⁰⁸ Burul, “Yahudi Mistisizmi: Kabala”, 2.

¹⁰⁹ Burul, “Yahudi Mistisizmi: Kabala”, viii.

1.7. Hristiyan Düşüncesinde Bilgi Anlayışı

İslam'ın doğuşundan itibaren Müslümanların birebir temasta olduğu diğer bir din Hristiyanlık olup, ilk ortaya çıktığında Yahudiliğin bir mezhebi olarak görülmüştür. Hristiyanlık kitâbî bir din olmakla birlikte Yahudilik ve İslam'dan farklı olarak İsa Mesîh üzerine temellendirilmiş bir inanca sahiptir. Hristiyanlık doktrinine göre insanlar daha önce gelen tüm vahiy ve peygamberlere rağmen kurtuluşa erememiş, bu sebeple de Tanrı *Oğul İsa*'yı göndermiştir. İsa Mesîh önce "ilâhî planı" gerçekleştirmek adına çarmıha gerilerek kurtuluşun sembolü olmuş, sonra da "kıyam ederek" *Baba*'nın yanına ulaşmıştır. Böylece ilk günah sebebiyle bozulan Tanrı-insan ilişkisi yeniden tesis edilmiştir. Hristiyan teolojisi de -mezhepler arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte- bu dogma etrafında şekillenmiş,¹¹⁰ bilgi anlayışında ise *Kitâb-ı Mukaddes*, Hz. İsa, mistik düşünce ve felsefe orta çağın sonuna kadar daima içi içe olmuştur.

Hristiyan düşüncesinde Kitâb-ı Mukaddes'le birlikte "gelenek" adı verilen literatürün de önemli bir yeri bulunmaktadır. Katolik Kilisesi'nde "dinî konularla ilgili olan ve kutsal kitapta bulunmayan bilgiler" anlamındaki gelenek; vahiy, havâîlerin öğretisi ve kilise görüşlerini ifade ederken, Ortodoks kilisesinde daha geniş kapsamlıdır. Buna göre ekümenik konsül kararları, akide ve ibadetler, kanonlar, ikonlar, dua kitapları ile kilise babalarının yazıları geleneğe dahildir. Tüm bu zikredilen unsurların otantikliği konusunda şüpheler bulunmasına rağmen Hristiyan düşüncesinde hepsinin oldukça önemli bir otoritesi bulunmakta, yanılmaz ve değişmez kabul edilmektedir.¹¹¹

Yahudilik ve İslam'da Tanrı'nın insanlarla sözlü iletişimi olarak kabul edilen vahiy, Hristiyanlık'ta kelimenin sınırlarını aşarak İsa Mesîh'te yaşayan bir gerçeklik olarak ele alınır. Onlara göre en mükemmel vahiy İsa Mesîh'te bedenleşen (enkarnasyon) vahiy olup,¹¹² "İsa Mesîh'in hayatı, ölümü ve dirilmesiyle Tanrı'nın dolaylı olarak kendini izhâr etmesi" şeklinde anlaşılır.¹¹³ Sinoptik İncillerde İsa Mesîh

¹¹⁰ Emir Kuşçu ve Mahmut Aydın, "Hristiyanlıkta Vahiy Algısı", *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1 (2011): 167.

¹¹¹ Mehmet Aydın, "Hristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17:341.

¹¹² Muhammet Tarakçı, "Hristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003): 171.

¹¹³ Kuşçu ve Aydın, "Hristiyanlıkta Vahiy Algısı", 169, 191.

vahiy açıklayıcı ve vaaz verici olarak görülmekte, zaman zaman da onun Tanrı olduğunu düşündürecek ifadeler yer almaktadır. Vahiy anlayışı konusunda en dikkat çekici durum Pavlus ve Yuhanna'daki farklılıklardır.¹¹⁴ Pavlus'un mektuplarında vahiy karşılığında pek çok çok farklı kelime mevcuttur, fakat bunlardan onun görüşünü en iyi açıklayan ifade *mustèrion* (gizem) kelimesidir. Pavlus İsa'dan çok onun gizemiyle ilgilenmiş olup, ona göre İsa, Mesîh olarak gizemi açıklamış, Pavlus ve havârilere de bu gizemi insanlara açıklamakla görevlendirilmiştir.¹¹⁵

Bazı kaynaklar Pavlus'un gizeme yaptığı bu vurguyu Hristiyanlık içinde yer alan gnostisizmin ilk nüveleri olarak kabul etmektedir.¹¹⁶ Buna göre Pavlus akıl ve bilgi gibi tüm gizli ve derin unsurların Tanrı'ya ait olduğunu, İsa da Tanrı olduğu için tüm bilgilerin onun ruhunda saklı olduğunu savunmaktadır. Buna bağlı olarak nasıl ki Tanrı'nın ruhu İsa'nın içinde yer alıyorsa, İsa'nın ruhu da İsa'ya tapan insanın içinde yer alır ve kişi içindeki İsa'nın ruhu ile Tanrı'nın bilgisine ulaşabilir. Pavlus bu şekilde Tanrı'nın gizemli bilgisine ulaştığını, edindiği hiçbir bilgiyi kutsal metinlerden elde etmediğini, doğrudan Tanrı İsa ile konuşmasından aldığını ve bu bilgiye çok az sayıda kişinin ulaşabileceğini savunmaktadır.¹¹⁷ Yuhanna ise İsa'yı Tanrı'nın oğlu ve kelâmı olarak takdim eder. Ona göre kelâm bedenleşmiş olup, İsa Mesîh görünmez ve bilinmez olan Tanrı'yı görünür ve bilinir hale getirmiştir.¹¹⁸ Yuhanna'da Tanrı ile birlikte İsa Mesîh de vahyin kaynağı olup, İsa Mesîh hem gerçek hem de gerçeği bildiren konumundadır.¹¹⁹ Hristiyanlar da buradan hareketle İsa'nın vahyinin eşsiz bir vahiy olduğunu hem vahyeden hem vahyedilen olduğunu savunmuşlardır.¹²⁰

¹¹⁴ Tarakçı, "Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", 175.

¹¹⁵ Tarakçı, "Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", 172-173.

¹¹⁶ Hristiyanlıkta gnostik etkiler için bkz. Sean Martin, *Gnostikler-İlk Hristiyan Sapkınlar*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu (İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2010), 58-66; Suat Yorulmaz, "Erken Dönem Hristiyanlık'ta Gnostik Düşüncenin Öncüleri", (Yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020), 47-93; Şinasi Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000): 75; a.mlf., "Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu 25-27 Mayıs 2012* içinde, ed. Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 65.

¹¹⁷ Kürşat Haldun Akalın, "Bilgi-İman Ayrılığında Pavlus'un Gnostik Savunması", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016): 32-36.

¹¹⁸ Yuhanna 1/14; Kuşçu ve Aydın, "Hristiyanlıkta Vahiy Algısı", 169.

¹¹⁹ Buna göre İsa "Tanrı şöyle buyuruyor" değil "ben size diyorum" şeklinde konuşmuş (Matta 5/21, 27, 31, 33, 38, 43.), ayrıca kendi sözlerinin ebedî olduğunu ifade etmiş (İşaya 40/8; 55/10-11.), Yuhanna'da ise açık bir şekilde İsa'nın Tanrı olduğu bildirilmiştir (Yuhanna 1/1; 14/5-6.).

¹²⁰ Tarakçı, "Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", 176-177.

Söz konusu bu gnostik unsurların yanında Hristiyan düşüncesinde zühd ve riyâzet anlayışı da hakimdir. Bu manada *orsion* kavramı önemli olup, kişinin dünyadan yüz çevirmesini ve ruhunun Tanrı'ya yükselmesini ifade etmektedir. Bilinç haindeyken başlayan bu tecrübeye kişi aklını tamamen Tanrı ile doldurur ve en son Tanrı'nın huzurunda kendini kaybeder. Tanrı kişinin ruhuna girer ve böylece ruh Tanrı'yı doğrudan hisseder.¹²¹ Yani *orsion* “ruhun Tanrı'ya metodik yükselişidir.” Amaç akli dış etkenlerden arındırarak ideal olana konsantre olmaktır.¹²²

Orta çağa gelindiğinde ise Hristiyanlığın felsefeyle iç içe geçtiği bir dönem başlamıştır. Bu dönemde Tanrı ve O'nunla ilgili konular düşüncenin merkezinde yer almıştır.¹²³ Özellikle bilgi konusunda en radikal değişikliklerin bu dönemde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu dönemde kuşkuculuğa hiç yer verilmemiş, bilginin imkânı tartışılmadan onun konusu ve kaynakları üzerinde çalışmalar yapılmıştır.¹²⁴ Antik çağın “bilgi, bilgi içindir” görüşü bu dönemde “bilgi, Tanrı'yı bilmek içindir” şeklinde değiştirilerek, felsefe inancın hizmetine verilmiş, *bilgi*; insanın bilgisi, *hakikat* ise Tanrı'nın bilgisi olarak kabul edilerek bu ikisi arasındaki uygunluk akli yöntemlerle gösterilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde inanç bilginin temeli haline gelerek “anlamak için inanıyorum” ilkesi kabul edilmiştir. Bu sebeple de *bilgi-iman ilişkisi* dönemin önemli konularından birini teşkil etmiştir.¹²⁵ Yunan düşüncesinin aksine bilginin kaynağının vahiy ya da insanın mistik tecrübesi olduğu, hakikate ulaşmada akıl ve deneyin tek başına yeterli olmadığı savunulmuştur. Dolayısıyla bu dönemde düşünürler tüm argümanlarının ilâhî kitapla tam bir uyumluluk içinde olmasına önem vermişlerdir. Bununla birlikte mesele ilâhî otoritenin öğretilip açıklanması olduğunda akıl yürütme, tartışma ve analiz yöntemleri kullanılmaktadır. Bundan dolayı Hristiyan düşünürleri Yunan mantığı ve bilimsel terminolojisini imanın sistemleştirilmesi aşamasında sıkça kullanmışlardır.¹²⁶

Hristiyan düşüncesinin ilk iki yüzyılında düşünürler öncelikle Hristiyanlığın “hakiki felsefe” olduğunu ispatlamaya ve dinî öğretileri diğer gnostik ve putperest

¹²¹ Serkan Sayar, “Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kur'an'da Dini Tecrübe”, (Yüksek lisans tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2007), 54.

¹²² Horozcu, “William James ve Görüşleri”, 183.

¹²³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 173-174.

¹²⁴ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 112-113.

¹²⁵ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 158.

¹²⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 185-186.

düşüncelere karşı savunmaya çalışmışlardır. Bu dönemde Aziz Justin (ö. 165) ve Athenagoras (ö. 190) gibi düşünürlerin felsefeye karşı olumlu tutumuyla Hristiyanlığın dogmaları Yunan düşüncesinin terminoloji ve kavramsal çerçevesiyle ifade edilmeye başlanmıştır. Bu dönemde Clement (ö. 219) ve Origenes (ö. 254) gibi mistik filozoflar dini felsefeye yaklaştırmış, Aziz Augustinus (ö. 430)'la bu durum zirveye ulaşmıştır. Clement “anlamak için inanıyorum” görüşünün ilk temsilcisi olup, felsefenin dini anlamak için bir araç,¹²⁷ ruhun çile ve kefaretle Tanrı'ya dönmesinin ise amaç olduğunu belirtmiştir.¹²⁸ Descartes'ten önce “kuşkulaniyorum öyleyse varım” diyen Aziz Augustinus ise ruhunun sezgisel bir şekilde bilindiğini, söz konusu bu sezginin zihinsel tüm işlevleri de kapsadığını, bu şekilde Tanrı'nın da bilineceğini savunmuştur. Ona göre mutlak bilgi Tanrı bilgisidir ve duyu, akıl ile sezgi ona ulaşmada bir basamak teşkil eder. Ona göre son basamak olan sezgi “tanrısal bir aydınlanma” olup, duyusal dünyada hiçbir yolla ulaşılamayan bilgiler Tanrı tarafından kula bu şekilde gösterilir. Augustinus'tan sonra Hristiyan düşüncesinde yeni görüşler ortaya çıkmamış, var olan görüşler sistemleştirilmiş, IX. yüzyıldan sonra da bunların geniş kitlelere yayılması amaçlanmıştır.¹²⁹

Skolastik Felsefe döneminin önemli isimleri ise Aziz Bonaventura (ö. 1274), Aquinalı Thomas (ö. 1274) ve Roger Bacon (ö. 1294)'dur.¹³⁰ Bonaventura'nın düşüncesinde duyguların oldukça geniş bir yeri olup, akılcılık yok denecek kadar azdır. Ona göre tüm bilimler teolojinin hizmetinde olup, akıl dinin bazı ilkelerini tespit edebilirse de öyle ilkeler vardır ki insan ancak kutsal aydınlanma ile kavrayabilir. Gerçek bir Hristiyan sağlam bir inançla tüm erdemleri gerçekleştirerek kutsal ışığı anlamaya uygun hale gelmeli ve bundan sonra derin bir düşünme ile Tanrı ile esrimeli/ekstatik bir birleşme gerçekleştirmelidir. Ancak söz konusu birleşme bu dünyada bedenin maddî varlığı sebebiyle tam olarak mümkün olmaz; ancak cennette gerçekleşebilir. Bununla birlikte Bonaventura akıl ve duyuların da bir dereceye kadar Tanrı'yı bulabileceğini kabul eder. Bu bakımdan Tanrı'ya giden yolda üç aşama vardır. Birinci aşamada duyularla sadece Tanrı'nın izlerinin algılandığı empirik bilgi

¹²⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 189-192.

¹²⁸ Erzurumlu, *Mistisizm ve Tasavvuf*, 100.

¹²⁹ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 152-156, 167.

¹³⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 329-331.

yer alır. İkinci aşamada yer alan akıl ise ruhun kendi kendini araştırmasını sağlayarak, Tanrı'nın bir imge ya da kavramını bize verebilir. Son aşamada ise ruh salt akla geçerek derin ve yoğun bir düşünceye dalar. Bunun sonucunda mistik buluşma gerçekleşir.¹³¹

Diğer önemli isim Aquinalı Thomas ise rasyonel yöntemlerin dinî alanda kullanılması gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre akıl vahyi anlarken, vahiy de akli desteklemekte bu şekilde aralarında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Bununla birlikte her ikisinin de kendine has alanları vardır ve birbirlerinin alanına girmemeleri gerekir. Örneğin teslis inancının akli olarak açıklanacak bir yönü yoktur. Buna sadece imân edilir. Buna karşılık akıl, çevresindeki varlıklardan hareketle istidlâl ederek Tanrı'nın fiillerini yani Tanrı'nın dolaylı bilgisini elde edebilir.¹³² Başka bir ifadeyle Thomas, akıl ve vahiy olmak üzere iki gerçeklik alanının varlığını kabul etmiş ve insan aklının vahiy alanını tam olarak çözemesi de gerçekliğe yaklaşabileceğini, doğaya yönelerek bir takım ilâhî göstergeleri anlayabileceğini savunmuştur.

Bu dönemde deneysel yaklaşımı dinî alana dahil eden ilk isim Bacon'dur. O, patriklerin bilgisinin eski çağlarda pagan liderlerine de verildiğini onlardan Hristiyan düşünörlere intikal ettiğini, bu bilgeliğin zirve noktasının Kitâb-ı Mukaddes olduğunu ve bunun da deneyle geliştirilebileceğini dile getirir. Yani o öncekilerden farklı olarak bilimsel bilgiyi Tanrı'ya ulaşmanın yolu kabul etmiştir. Ona göre şeylerin bilgisi olmadan Tanrı bilgisi elde dilemez. Bu sebeple ilk olarak bilimsel bilginin öğrenilmesi gerekir. Deney de *duyusal* ve *işsel* olmak üzere iki kısımdır. Tanrıya ulaştıracak olan ise ikinci adımdaki işsel deneyimdir. Temelinde dışsal deneyim yer alan işsel deneyim Tanrı'nın bir lütfudur.¹³³

Orta çağ felsefesinin son dönemi olan XIV. ve XV. yüzyıllar arasında ise geleneksel düşünceye karşı eleştirel bir tavrın hâkim olduğu görölmektedir. Bu dönemin öne çıkan ismi Ockhamlı William (1285-1349)'dır. William bugüne kadar Orta çağ düşüncesinde kabul edilen tüm epistemolojik ve metafiziksel görüşleri reddetmiş, felsefe ile teolojiyi birbirinden mutlak olarak ayırmış, bilginin sadece deneycilikten elde edildiğini savunmuştur. Onun radikal bir empirizmle dinden

¹³¹ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 185-187.

¹³² Detaylı bilgi için bkz. Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 25-240; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 337-339.

¹³³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 356-359.

bağımsız bir felsefe alanı kurması modern felsefenin kapılarının tamamen açılmasını sağlamıştır. Onun kurduğu bu yeni düzende Tanrı'nın ne varlığı ne birliği ne de sonsuzluğu kanıtlanabilir. İnsan eğer başarabilirse Tanrı'nın bilgisine ancak O'nun yarattıkları üzerinden ulaşabilir. Ona göre iman ve akıl apayrı şeyler olup, akıl imanı desteklemek bir yana ondaki çelişkileri bile ortaya çıkarır. Akıl ve iman birbirinin alanına müdahale etmemesi gerektiğini, müdahalelerin her ikisine de zarar vereceğini savunur. Bu sebeple William'a göre imanın akılla desteklenmesi boş bir çabadır. Tanrı ve O'nunla ilgili konulara ispatlama yoluna gitmeden sadece iman etmek gerekir, çünkü iman konusunda akla yer yoktur.¹³⁴ Sonuç olarak William'ın bu görüşleri felsefe ve teolojiyi birleşmesi imkânsız bir şekilde ayırmış, iman-akıl, teoloji-felsefe sentezi reddedilmiş, din yerine bilim ve felsefe öne çıkarılmış, dikkatler aşkın dünyadan duyulur dünyaya tekrar çevrilmiştir. Böylece akıl dine olan bağlılığından kurtularak, dinin otoritesi sarsılmış, Rönesans ve modernleşmenin ilk adımları atılmıştır.

Görüldüğü üzere bilgi meselesi geçmişten günümüze her toplumda değer verilen, üzerinde derin tartışmalar yapılan önemli bir konudur. Zira medeniyetin bulunduğu yerde sistemli bir bilgi anlayışının da olması gerekir. Hermes geleneğinden Rönesans dönemine kadar bütün dinî ve felsefî düşüncelerin bilgi anlayışları Tanrı/Mutlak Varlık ya da Gerçeklik düşüncesiyle, kutsal metinlerle, aklî, mantıkî ve tecrübî yöntemlerle, mistik ya da gnostik fikirlerle açıklanmış, bunlardan bir kısmı farklı zamanlarda daha çok önem kazanırken bir kısmı ise geri planda kalmıştır. Ancak yine de bunların her biri bütün düşüncelerde mevcut olmuştur. Son ilâhî din İslam da doğuşundan itibaren Kur'ân temelli bir bilgi anlayışı geliştirmiş, bununla birlikte akıl ve tecrübeye de önem vermiştir. Ayrıca zühedî ve mânevî görüşler de mevcut olmuştur. Daha sonraki yüzyıllarda ise kendisinden önce gelişen düşüncelerle temasa geçerek hem onları etkilemiş hem de onlardan etkilenmiş, böylece günümüzdeki haline ulaşmıştır.

¹³⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 366-369.

2. ERKEN DÖNEM İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ ANLAYIŞI

2.1. Kur'ân ve Hadislerde Bilgi Anlayışı

Milâdî 610 yılında Hz. Muhammed'e gelen ilk vahiy ile zuhur eden İslam dini kendinden önceki geleneklerin aksine insanın hem maddî hem de mânevî yapısına eşit derecede vurgu yapmış, buna bağlı olarak akıl ve duyuları dengeli bir şekilde sentezlemiştir. Başta tevhîd inancı olmak üzere insanların bireysel, toplumsal, ahlâkî ve siyasî görüşlerini şekillendirmeyi amaçlayan İslamiyet, tüm bunların temeline ilim ve tefekkürü yerleştirerek 23 yıl süren nüzûl süresince adeta İslam bilgi anlayışının temellerini ortaya koymuştur. Öyle ki Kur'ân-ı Kerîm'de ilime dair kavramların yaklaşık 750'den fazla yerde geçiyor olması ve hem ilâhî hem de beşerî bilgiyi ele alması,¹³⁵ İslam'ın dinî ve dünyevî ayrımı yapmaksızın her türlü bilgiye önem verdiğini açıkça göstermektedir.

Kur'ân'ın nüzûlünden önce gerek müşrikler gerekse Ehl-i Kitap katı dogma ve taklîde dayalı bir iman anlayışına sahipken, Kur'ân bu durumu değiştirmeyi amaçlamış, bu anlamda düşünmeye, soru sormaya ve şüpheyi önem vererek, insanları aklî istidlâl, gözlem ve tecrübeye dayalı bilgiyi elde etmeye teşvik etmiştir. Böylece imanın temellerini bilgi, burhan, delil ve aklî istidlâl dayandırmıştır. Bu yönüyle İslam önceki düşüncelerden farklı olarak rasyonel ve tecrübî bilginin aynı anda işletilmesini öngörmüştür.¹³⁶ Cahiliye döneminde bir kimsenin kendi şahsî, sübjektif görüşleri, tecrübe ile elde ettiği bilgiler anlamında ve zannın zıttı olarak kullanılan *ilim* kavramını eleştiren Kur'ân, bu bilginin kaynağının hevâ ve hevesler olduğunu, bu sebeple de güvenilemeyeceğini vurgulayarak her türlü şüpheden arınmış, kesin ve sağlam bilgiyi ortaya koymuştur. Bu anlamdaki bilgi ise gerek ilâhî gerek beşerî bilgi olsun doğrudan ya da dolaylı olarak vahye dayanmaktadır.¹³⁷

¹³⁵ Bkz. el-Bakara 2/120, 145, el-En'âm 6/67, 100, 135, 143; et-Tevbe 9/122; er-Ra'd 13/37; el-Hac 22/72; el-Câsiye 45/24; Muhammed 47/30.

¹³⁶ Şaban Ali Düzgün, *Aydınlanmanın Keşif Araçları* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 126. Söz konusu âyetler için bkz. el-Bakara 2/164; el-En'âm 6/157; el-Enfâl 8/42; el-Kasas 28/75; Fâtır 35/28; el-Vâkıa 56/63, 68.

¹³⁷ Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi (Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 24-25.

Hız. Peygamber'e ilk inen âyetlerin okumayı emretmesi¹³⁸ İslam'ın bilgiye verdiği önemin başlıca göstergesi olup, bu âyetler Allah-insan ilişkisinin bilgi ile sağlandığına vurgu yapmaktadır. Ayrıca *âyet*, *beyân*, *burhân*, *hüccet*, *beyyine*, *sultân*, *delil* gibi kavramların Kur'ân'da sıkça kullanılması Kur'ân'ın bilgi anlayışının delil temelli olduğunu göstermekte, yine Kur'ân'da yer alan *kalp*, *akıl*, *fuâd*, *rü'yet*, *basar*, *sem* gibi "zihinsel melekeler", *ta'akkul*, *tefekür*, *tedebbür*, *tezekkür* gibi "zihinsel süreçler" ve *diyalog*, *tartışma*, *müzakere*, *araştırma* ve *inceleme* gibi "dil toplumsal yönleri" tahkiki iman temellerini oluşturmaktadır.¹³⁹ Böylece Kur'ân gerçekliği bilgi temelinde ele almış,¹⁴⁰ bir delile, bilgiye dayanmayan¹⁴¹ hiçbir görüş ya da düşüncenin, açıklama ya da yorumun gerçekliğinden söz edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁴²

Kur'ân'da bilginin başlıca özellikleri sonradan kazanılması, tecrübeye dayalı olduğu ve unutulabileceği,¹⁴³ varlıklar arasında bir üstünlük belirtisi olduğu,¹⁴⁴ iyilik,¹⁴⁵ güzellik, doğruluk ve iman bilgisiye dayandığı ve bilgi peşinde koşmanın bireysel ve toplumsal bir yükümlülük olduğu, akletme, düşünme ve incelemenin bir ibadet olarak kabul edildiği,¹⁴⁶ Allah'ın peygamber gönderip onları çeşitli bilgilerle donattığı, insana da bilmediğini öğrettiği, bilgi elde etme yetisi ve kudreti verdiği, bu yetilerin akıl, kalp, göz, kulak olduğu,¹⁴⁷ bilginin ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakk'l-yakîn olmak üzere üç derecesinin bulunduğu¹⁴⁸ şeklinde sıralanabilir. Söz konusu âyetler epistemolojinin başlıca sorunu olan bilginin imkânı konusunda İslam'da herhangi bir şüphe olmadığını göstermektedir.

Kur'ân'a baktığımızda bilgi karşılığında kullanılan iki temel kavramın *ilim* ve *mârifet* olduğu, ayrıca bilginin ilâhî boyutunun; *vahiy*, *hikmet*, *rüya*, *ilhâm*, *furkân*, *rahmet*, *nûr* gibi kavramlarla, beşerî boyutunun ise *yakîn*, *akıl*, *hicr*, *nühyet*, *lubb*, *kalb*,

¹³⁸ el-Alak 96/1-5.

¹³⁹ Ahmed Hadi Adanalı, "Kur'ân-ı Kerîm'de Bilgi ve Epistemoloji", *Kur'ân'ı Anlamanın Fikrî Arkapları: Varlık, Bilgi, İnsan* içinde, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 370, 400.

¹⁴⁰ el-A'râf 7/52.

¹⁴¹ el-Furkân 25/5; el-Kalem 68/15.

¹⁴² Temel Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004): 2.

¹⁴³ el-Bakara 2/145, 282; en-Nahl 16/78; el-Hac 22/5.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/32; Yûsuf 12/76; el-Mû'min 40/58.

¹⁴⁵ el-Bakara 2/247; el-Ankebût 29/43; eş-Şûrâ 42/51.

¹⁴⁶ Âl-i İmrân 3/19; el-İsrâ 17/107.

¹⁴⁷ el-A'râf 7/179; el-Hac 22/46; Fussilet 41/44; Kâf 50/37; el-Mülk 67/23.

¹⁴⁸ el-Hâkka 69/51; et-Tekâsür 102/5, 7.

tefekkür, tedebbür, tezekkür, basîret, rusûh, şuur, fehm, dery, şehâdet, fikh, beyân, sem', basar, istinbât, tehassüs, rü'yet, nazar gibi kavramlarla ifade edildiği, bunlardan başka *tevhîd, teakkul, re'y, idrâk, hiss, i'tibâr, fikir, haber, hıfz* gibi ilimle yakından ilişkili pek çok kavramın yer aldığı görülmektedir.¹⁴⁹ Kur'ân bu kavramlarla insanın fitratında yer alan entelektüel kapasiteye ısrarla vurgu yapmış, insanı kâinatın somut veya somut tüm olguları hakkında özellikle âlemin yaratılışı, var olan düzen, var oluşun anlamı ve amacı gibi konularda gözlem yapmaya ve düşünmeye yönlendirmiştir.¹⁵⁰

Mârifet kavramı Kur'ân'da bir şeyi diğerinden ayırma anlamında duyularla algılanan bilgi için kullanılırken,¹⁵¹ *ilim* kavramı; Allah'ın ilmi,¹⁵² vahiy ve din,¹⁵³ kesin bilgi,¹⁵⁴ hem ilâhî hem de beşerî ilim,¹⁵⁵ tecrübeye, gözleme ve aklî-zihnî çıkarıma dayalı bilgi,¹⁵⁶ tezekkür,¹⁵⁷ farkındalık hali,¹⁵⁸ çaba ile kazanılan bilgi,¹⁵⁹ derin kavrayış,¹⁶⁰ hususî bir ilim¹⁶¹ anlamlarında kullanılmıştır. Görüldüğü gibi bu anlamlar hem vahyî hem de beşerî bilgiyi karşılamakta olup, Kur'ân ilim olmak bakımından bunlar arasında belirgin bir fark görmemektedir. Zira Kur'ân'a göre dünyevî olgular dinî değerlere bir işaret olup, görünenin arkasında görünmeyenin yer aldığı vurgulanır.¹⁶² Netice itibarıyla Kur'ân dünya ve âhiret saâdetini sağlayan her türlü bilgiye önem atfetmiş, bu iki bilgi türünü birbirini tamamlayan bir bütün olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte vahiy ilim kaynaklarının en yücesi olarak kabul edilmiş ve diğer ilimlerin de ona bağlı olduğu belirtilmiştir.

¹⁴⁹ el-Bakara 2/154, 269; el-Mâide 5/103; el-Haşr 59/2.

¹⁵⁰ el-Bakara 2/73; el-En'âm 6/50; el-Ankebût 29/20; el-Gâşiye 88/17.

¹⁵¹ el-Bakara 2/89, 146; el-En'âm 6/20.

¹⁵² el-Bakara 2/21, 32; el-En'âm 6/59, 80; İbrâhîm 14/38; en-Nahl 16/2; Tâ-hâ 20/98; el-Hac 22/76.

¹⁵³ el-Bakara 2/120, 145; Âl-i İmrân 3/19; el-A'râf 7/52; Yûsuf 12/68; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 17/107; Meryem 19/43; Tâ-hâ 20/114; el-Enbiyâ 21/74, 79; el-Hac 22/54; el-Kasas 28/14; Sâd 38/69-70.

¹⁵⁴ Âl-i İmrân 3/61, 66; en-Nisâ 4/157; el-En'âm 6/67, 135; Yûnus 10/93; Hûd 11/39, 93; el-Hac 22/3.

¹⁵⁵ el-En'âm 6/100, 143; el-Câsiye 45/24.

¹⁵⁶ el-En'âm 6/97; Yûsuf 12/73; en-Nahl 16/78; el-İsrâ 17/12; el-Hac 22/5; es-Secde 32/7-9.

¹⁵⁷ Yûsuf 12/80; el-Mü'minûn 23/84; ez-Zümer 39/9.

¹⁵⁸ en-Nisâ 4/43.

¹⁵⁹ el-Mâide 5/4; el-Kasas 28/78; el-Mü'min 40/83.

¹⁶⁰ el-Bakara 2/22.

¹⁶¹ Yûsuf 12/21-22.

¹⁶² el-Bakara 2/28, 164, 259; Âl-i İmrân 3/190; ez-Zuhruf 43/12; el-Câsiye 45/12; Nûh 71/15.

Kur'ân'da bilgi kaynakları başta *Kur'ân*'ın kendisi olmak üzere,¹⁶³ *duyular*, *akıl* ve *kalb* (basîret) olarak zikredilmektedir. Bu kaynaklar arasında oldukça sıkı bir ilişki olup, kevnî olaylardan hareketle akletmek aynı zamanda duyu bilgisini de gerektirmekteyken, duyulardan elde edilen bilgi de aklî süzgeçten geçirilmelidir.¹⁶⁴ Duyular ve aklın bu karşılıklı ilişkisi hem şehâdet âlemin hem de gayb âlemi hakkında bilgi edinmek için önemlidir. Bu konuda Karakaya modern düşüncede duyu yoluyla bilgi elde etme sürecinin Kur'ân'da da zımnen yer aldığını vurgulamaktadır. Ona göre algının ilk basamağı uyarıların duyuma dönüştürülmesi olup, Kur'ân'da bunu *şuur* ve *ihsâs* kavramları karşılar. Algı, aklın çeşitli işlevleriyle (*taakkûl*) duyuların değerlendirilmesi sonucu oluşan bir bakış açısı ya da değerlendirme biçimidir. Düşünmenin hammaddesi duyular olup, *tefek্কür* de bunların ayıklanması işlemidir. *Tezekkür* ise önceki bilgilerle yeni bilgilerin harmanlanmasıdır. Son aşama olan *tedebbür* de ortaya çıkan bilginin nasıl kullanılması gerektiğini belirlemek ve gerekli tedbirleri almaktır.¹⁶⁵ Ancak duyuların daha çok fizikî âlemde geçerli olması sebebiyle Kur'ân özellikle duyu ötesi için akıl ve kalbi öne çıkarmaktadır.

Kur'ân'ın zikrettiği diğer önemli bir bilgi kaynağı *akıl* olup, insanın sorumluluğunun temelinde yer almakta ve ona ontolojik değil epistemolojik bakımdan önem atfedilmektedir. Yani iman açısından aklın kendisi değil eylem ve davranışlara olan etkisi ön plandadır. Bunun en önemli göstergesi ise akıl kavramının Kur'ân'da isim olarak değil daima fiil olarak zikredilmesi, böylece onun statik değil, aktif ve işleyen bir konumda olduğunun vurgulanmasıdır.¹⁶⁶ Söz konusu âyetler insana sık sık aklını kullanmasını ve âlem ile varlıklar üzerine düşünmesini emretmektedir.¹⁶⁷ Kur'ân'da aklın faaliyetleri, ta'akkul, tefekkür, tezekkür, tedebbür, nazar gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Bunlardan *ta'akkul* doğru düşünme, duyularla dış dünyayı algılama ve bu bilgilerle kıyas yapma;¹⁶⁸ *tefek্কür* bir konuda zihnin çalıştırılması, analiz ve sentez yapmak, ibret almak, gizli olan hikmete ulaşmaya

¹⁶³ el-Bakara 2/120, 145; Yûsuf 12/1-2; er-Ra'd 13/37.

¹⁶⁴ el-En'âm 6/99; Yûnus 10/31; el-Hac 22/46; ez-Zümer 39/21; eş-Şems 91/1-5.

¹⁶⁵ Nejdî Karakaya, "Kur'ân'da Sembolik Eylemler -Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında-", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2016): 176-178, 182.

¹⁶⁶ Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi", 10.

¹⁶⁷ el-Bakara 2/73, 76, 242; Âl-i İmrân 3/65; el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yûnus 10/16.

¹⁶⁸ Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 76-78.

çalışmak;¹⁶⁹ *tezekkür* geçmişe dönük düşünme, hatırlama;¹⁷⁰ *tedebbür* işlerin ya da sözlerin sonunu düşünme, buna göre tedbir alma;¹⁷¹ *nazar* ise bir şey hakkında derinlemesine ve belirli bir kurala göre düşünme¹⁷² anlamlarına gelmektedir. Bu anlamlarla Allah, aklın âtil bir konumda bırakılmayıp, aktif bir şekilde kullanılmasını emretmekte gerek bireysel gerekse toplumsal ilkelerin bu şekilde kavranıp uygulanabileceğine dikkat çekmektedir.

Kur'ân'da aklın fonksiyonuna dair bilgileri duyulardan elde ettiği bilgilerle hak ile batılı ayırması,¹⁷³ kavram ve fikirler arasında mukayeseler yapması,¹⁷⁴ faydalı ve zararlıyı, güzel ile çirkini ayırt etmesi,¹⁷⁵ varlıkları imkân ve gayesine göre değerlendirmesi¹⁷⁶ ve onlar haklarında sınırlı bilgiler vermesi¹⁷⁷ şeklinde sıralamak mümkündür. Bütün bunlar aklın kategorilere ayırma, analiz ve sentez yapma özelliklerini dile getirmekte, bu sebeple de Kur'ân aklını kullanmayanları kınamaktadır.¹⁷⁸ Bununla birlikte Kur'ân'da aklın sınırlı bir varlık olduğu da ifade edilmekte, beşerî bilginin asıl kaynağının Allah olduğu, vahiy yol göstermedikçe insanın bilgi elde edemeyeceği belirtilmektedir. Ayrıca akıl kuruntu ve arzular sebebiyle yanılabilen bir varlık olup, bu sebeple de kendisine yol gösterecek bir kaynağa ihtiyaç duymaktadır.¹⁷⁹

Diğer bilgi kaynağı *kalb* ise bir organ olmasının yanında Kur'ân'da akletmek, anlamak, olgunluk anlamında kullanılmış, insanın kalb ile anladığı belirtilmiş ve kalbinde kararın olanların bilgiye ulaşamayacağı vurgulanmış ve son olarak imanın gerçekleştiği bir merkez olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân kalbi akıl düzeyinde bir yeti olarak ele almış olup, Kur'ân'a dayalı bir bilgi anlayışının temelinde

¹⁶⁹ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 79.

¹⁷⁰ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 83.

¹⁷¹ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 85-86.

¹⁷² Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 96.

¹⁷³ en-Nahl 16/78.

¹⁷⁴ el-A'râf 7/191-195; en-Nahl 16/76; en-Neml 27/59-64; er-Rûm 30/28; en-Nâziât 79/27.

¹⁷⁵ el-Bakara 2/44; el-En'âm 6/32; el-Mülk 67/10.

¹⁷⁶ Âl-i İmrân 3/197; el-En'âm 6/40-41; et-Tevbe 9/116; Yûnus 10/5-6, 50; Hûd 11/28; İbrâhîm 14/10; en-Nahl 16/10-17, 80-81; el-Hac 22/85; el-Kasas 28/71-72; el-Fâtır 35/12; Yâsin 36/33.

¹⁷⁷ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁷⁸ Hûd 11/51; el-Mü'minûn 23/80.

¹⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983), 67-70.

duyular, akıl ve kalbin birbirini tamamlayan işlevlere sahip olduğunu vurgulamıştır.¹⁸⁰ Atay bu kaynakları aşağıdan yukarıya doğru duyular, akıl, kalp ve vahiy şeklinde sıralamakta, kalbin akıl ve duyularla, aklında da duyularla desteklendiğini belirtmektedir. Üst kaynakların verdiği bilgi alt kaynakların bilgisine zıt olmamalı ve alt kaynaklarla keşfedilecek türden bir bilgi olmamalıdır. Bu iki özelliği taşıyan bilginin reddedilmesi bilim dışı olup, ona göre Kur'ân bu ilişkiye vurgu yapmaktadır.¹⁸¹

Bilgi ile yakın bir ilişkide olan diğer bir kavram *istidlâl* olmakla birlikte Kur'ân'da yer almamakta fakat çeşitli istidlâl yöntemlerinin uygulandığı görülmektedir. Kur'ân'da tatbik edilen istidlâl yöntemleri daha çok bir düşüncenin doğruluğunun ya da yanlışlığının kanıtlanmasını istemek şeklinde olup, gözlem ve deneye dayalı akıl yürütme, iki zıttı karşılaştırma, karşı tarafın iddiasına delil isteme, ihtimaller arasından yanlış tespit etme ve ilâhî sıfatlar ile haşr konusunda kıyas gibi yöntemler yer almaktadır.¹⁸² Ayrıca güncel çalışmalarda Kur'ân'ın mantikî akıl yürütme metotları olan tümdengelim, tümevarım ve temsil yöntemlerini de kullandığı belirtilir.¹⁸³ Böylece Kur'ân çeşitli yöntemlerle bazen kalbe, bazen akla bazen her ikisine birden hitab etmiş, *ikna*, *irşâd* ve *yönlendirme* yöntemlerini kalbe; karşısındakini *susturma*, gerçeği kabule *mecbur bırakma* yöntemlerini ise akla yönelik olarak kullanmıştır.¹⁸⁴

Kur'ân'da ilmin zıttı olarak ise daha çok *cehâlet* ve *zan* kavramları kullanılmış olup, cehâlet; ilâhî ilim ve vahiyden habersiz olma, vahyi kabul etmeme ve ona uygun davranmama, İslam dışı bir inanca sahip olma ve bilgi sahibi olmama, yanlış itikâd, kaba ve katı davranış sahibi olma gibi anlamları ifade etmektedir.¹⁸⁵ Zannın ise Kur'ân'da hüsn-i zan, zann-ı gâlib, sû-i zan gibi çeşitleri olup, bunların ilimden en

¹⁸⁰ el-A'râf 7/179; et-Tevbe 9/87, 127; el-İsrâ 17/36; el-Hac 22/46; el-Mü'minûn 23/63; eş-Şuarâ 26/89.

¹⁸¹ Hüseyin Atay, "Kur'ân'da Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 168-169.

¹⁸² el-Bakara 2/111; el-En'âm 6/81; Yûnus 10/68; Yûsuf 12/77; el-Enbiyâ 21/58-67; el-Furkân 25/15.

¹⁸³ bkz. Hasan Uçar, "Kur'ân-ı Kerîm'in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *Marîfe* (2014): 93-108.

¹⁸⁴ Emine Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 157.

¹⁸⁵ el-Bakara 2/67, 273; en-Nisâ 4/17; el-En'âm 6/35, 54, 111; el-A'râf 7/138; Hûd 11/29, 46; Yûsuf 12/33, 40, 89; en-Nahl 16/119; el-Furkân 25/63; en-Neml 27/54-55; Lokmân 31/25; el-Ahzâb 33/72.

temel farkı ilmin kesin olmasına karşılık zannın tahmin ve kanaate dayanması ve doğru ya da yanlış olma ihtimalinin olmasıdır.¹⁸⁶

Ayrıca Kur'ân'da bilgiye engel teşkil eden unsurların başında taklîd, dünyalık kazanç elde etme hırsı, Allah ve din düşmanlığı zikredilmektedir.¹⁸⁷ Bunlardan *taklîd* kavramı konumuz açısından önem arz etmektedir. Kur'ân'da bu anlamda daha çok ittiba, iktida, itaat sözcükleri ile türevleri kullanılmış olup, bu ifadelerin geçtiği âyetlerde olumlu ve olumsuz olmak üzere iki türlü taklîd çeşidinden bahsedilmiştir. Buna göre hak yolunda olan peygamberleri,¹⁸⁸ ulu'l-emri,¹⁸⁹ âlimleri¹⁹⁰ taklîd edenler övülmekte; bâtılı ve ataların dinini¹⁹¹ körü körüne taklîd edenler ise yerilmektedir.

Tıpkı Kur'ân gibi İslam dininin ikinci aslî kaynağı olan hadislerde de ilime ve âlimlere önem verildiği görülmektedir. Hadislerde ilim kavramı; müeddib ve rehber, vahiy, kavramak, anlamak ve amel etmek, emâre ve işaret, anlayış ve fıkıh, bir şeyi istifâde amacıyla almak, bir şeyi belli bir sebepten ötürü tamamlamak, yazılan ya da söylenene uygun olarak anlamak ve kavramak, bir şeyin arttırılmasını istemek, kavratmak anlamında kullanılmış olup, bilgi edinmenin, bu bilgiyi öğretmenin taşıdığı önem ısrarla vurgulanmış,¹⁹² ilmin azalması ve cehâletin artmasının dünyanın sonunu getireceği,¹⁹³ âlimlerin peygamberler vârisi olduğu,¹⁹⁴ bilgiye giden yolun cennete

¹⁸⁶ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), z-n-n md.

¹⁸⁷ el-Bakara 2/200; en-Nisâ 4/139; el-A'râf 7/173; Yûnus 10/66, 36; Meryem 19/81; Sâd 38/27.

¹⁸⁸ Âl-i İmrân 3/31, 32, 50, 132; en-Nisâ 4/13, 59, 64, 69, 80; el-Mâide 5/92; el-A'râf 7/157-158.

¹⁸⁹ en-Nisâ 4/59.

¹⁹⁰ en-Nahl 16/43; Lokmân 31/15.

¹⁹¹ el-Bakara 2/164, 170; el-Mâide 5/104; el-A'râf 7/28, 70, 173; Yûnus 10/78; Hûd 11/62, 87, 109; İbrâhîm 14/10; el-Enbiyâ 21/53; el-Mû'minûn 23/24; eş-Şuarâ 26/74; el-Kasas 28/36.

¹⁹² Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistani, *es-Sünen*, thk. Ahmed Sad Ali (Kahire: ty. 1952), "İlim", 9, 12; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *el-Cami'ü's-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "İlim", 3, 19; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Adil Murşid Arnavut Şuayb (Beyrut: Müessesetü'r- Risale, 1416/1995), 5/269.

¹⁹³ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Cami'ü's-sahîh*, thk. Abdülazîz b. Abdullah İbn Bâz (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1411/1991), "İlim", 71, 72; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl Dârimî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân (Beyrut: Daru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ty.), "Muḳaddime", 26, 32; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd er-Rebei el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1395/1975/1395), "Fiten", 26.

¹⁹⁴ Ebû Dâvûd, "İlim", 1; Tirmizî, "İlim", 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/239, 241; 5/196; İbn Mâce, "Muḳaddime", 17; Buhârî, "İlim", 10.

giden yolu kolaylaştırdığı¹⁹⁵ ve bilgi peşinde koşmanın her Müslümana farz olduğu,¹⁹⁶ ilmin nâfile ibadetten daha üstün olduğu,¹⁹⁷ ilim istemekten daha faziletli bir amel olmadığı¹⁹⁸ ifade edilmiştir. Ayrıca hadislerde ilim bizâtihi bir değer olmakla birlikte ilim ve amel arasında sıkı bir ilişki olduğu da belirtilir.¹⁹⁹ Buna göre pratiğe dökülmeyen bilginin insan için faydası olmadığı gibi bilgisizce yapılan amelin de bir değeri yoktur.²⁰⁰

Netice itibariyle İslam çağdaş epistemolojinin de ele aldığı duyular ve akla önem vermekle birlikte ondan farklı olarak vahyi de bilgi kaynağı olarak sunmuş, tecrübenin bütün alanlarını kuşatacak kapsamlı bir epistemolojinin temellerini atmıştır.²⁰¹ Ona göre aslolan hevâ ve heveslere dayanmayan, taklîd yerine sorgulama ve araştırmaya dayalı, şüpheden arınmış kesin bilgi olup, Kur'ân ve hadislerde arzularına uyanlar, ataları bilgisizce taklîd edenler yerilmiş,²⁰² ayrıca aklın ve diğer bilgi edinme yetilerinin kullanılmaması sonucunda kişinin cehennem ehli olacağı belirtilmiştir.²⁰³ Dolayısıyla son ilâhî din olarak İslam'ın tıpkı diğer dinlerde olduğu gibi kendine has bir dünya görüşü ve bilgi anlayışı bulunmakta, bunun temelinde de vahiy yer almaktadır. Bununla birlikte İslam aktif bir akıl ve bu akılla özgür bir insan modeli ortaya koymaktadır.²⁰⁴ Kur'ân'ın bilgi anlayışına baktığımızda somut bir bilgi tanımı vermediğini fakat bilme sürecini ve buna dair kavramları ele alarak bilginin objesini belirlediğini ve böylece bir “bilgi ontolojisi” ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.²⁰⁵ Bu konuda Rosenthal İslam'ın doğuşuyla bilginin çeşitli derecelerini ele alan bir epistemolojinin geliştiğini, Hz. Peygamber'in “bilgi”yi “ilâhî vahyin

¹⁹⁵ Tirmizî, “İlim”, 2.

¹⁹⁶ İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; 224.

¹⁹⁷ Tirmizî, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

¹⁹⁸ Dârimî, “Mukaddime”, 32.

¹⁹⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, thk. Muhammed Salim Haşim (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), “Zikr ve'd-duâ”, 73; İbn Mâce, “Mukaddime”, 23; “Duâ”, 2, 3; “İkâmetü's-salât”, 32; “Edeb”, 28.

²⁰⁰ Dârimî, “Mukaddime”, 32.

²⁰¹ Yeşilyurt, “Kur'an'da Bilgi”, 7.

²⁰² el-En'âm 6/116; Yûnus 10/42; el-Kehf, 18/28; el-Kasas 28/50; er-Rûm 30/29; el-Câsiye 45/23.

²⁰³ el-A'râf 7/179.

²⁰⁴ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 67.

²⁰⁵ Yeşilyurt, “Kur'an'da Bilgi”, 5.

hedefi ve temel aracı” olarak belirlediğini, böylece İslam medeniyetinin ana teması haline getirdiğini belirtir.²⁰⁶

2.2. İslam’ın İlk Asırlarında Bilgi Anlayışı

Kur’ân ve hadislerde bilgiye verilen bu değerin Müslümanlar tarafından da özümsemişi, özellikle ilk üç asırda oluşan ıstılâhların hemen hepsinin Kur’ân kaynaklı olduğu, *ilim*, *usûl*, *re’y*, *kıyas*, *ictihâd*, *akıl*, *kalb*, *idrâk*, *fıkıh*, *vehim*, *nazar*, *hikmet*, *yakîn*, *tefsir*, *te’vil*, *kelâm*, *hâk*, *bâtıl* vb. kavramların İslam bilgi anlayışının temellerini oluşturduğu görülmektedir.²⁰⁷ İslam’ın ilk dönemlerinde bilgi, Kur’ân ve hadislerdeki kullanıma uygun olarak *ilim* ve *fıkıh* kavramlarıyla ifade edilmiş ve bu iki kavram “İslam’ı bilme” anlamında birbirinin yerine kullanılmıştır. Dolayısıyla bu süreçte *ilim* “Allah’tan Hz. Peygamber vasıtası ile alınan vahiy” olarak algılanmış ve Kur’ân’ı ezberleyen ve okuyanların âlim olduğu kabul edilmiş,²⁰⁸ bilginin kaynaklarını da doğrudan vahiy ve Hz. Peygamber’in uygulamaları teşkil etmiştir. Zira Hz. Peygamber hayattayken Müslümanların karşılaştığı sorunlar doğrudan vahiyle çözüme kavuşturulmuş, belli bir süre vahiy gelmediği durumlarda ise Hz. Peygamber kendi re’y ve ictihâdına göre hüküm vermiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in sahâbeyi ictihâd yapması yönünde teşvik ettiği ve nasıl yapılacağını öğrettiği de bilinmektedir. Aynı yöntem Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahâbe döneminde de devam etmiştir.²⁰⁹

Hz. Peygamber’in vefatından hicri II. yüzyıl sonlarına kadar İslam düşüncesinde ilim ve fıkıh kavramlarının birbirinden ayrılarak dinî ilimlerin teşekkül ettiği yeni bir süreç başlamıştır. Hicrî I. asrın sonlarında hadislerin toplanmasıyla başlayan bu süreçte *ilim* sadece “Kur’ân, hadis ve sahâbe rivâyetlerinin bilgisi”, *fıkıh* ise “Kur’ân ve hadislerden re’y ve ictihâd yoluyla elde edilen diğer tüm -itikâdî, amelî

²⁰⁶ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 32-33.

²⁰⁷ Açıkgöç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, 52-53.

²⁰⁸ Hayrettin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13:1; Tahsin Görgün, “Dini İlimlerin Teşekkülü ve İlk Dönem Alim Tipleri”, *İslam Düşünce Atlası* içinde, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1/119-120.

²⁰⁹ Abdurrahman Haçkalı, “Fıkıh Usûlü İlmî’nin Doğuşu ve Gelişimi”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 1/1-2 (2006): 87-89.

ve ahlâkî- bilgiler” olarak kabul edilmiştir.²¹⁰ Bununla birlikte Müslümanlar Kur'ân ve hadislere verdikleri önem sebebiyle fethedilen bölgelerde İslam'a yeni giren ve Arap olmayan toplulukların nassları okuma ve anlamada karşılaştıkları zorlukları gidermek amacıyla Arapça dil bilimleri çalışmalarına Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren başlamışlardır.²¹¹

Bundan sonraki süreçte Müslümanlar hilâfet meselesi ve buna bağlı gerçekleşen iç savaşlarla birlikte imân-amel meselesi, büyük günah sorunu, cebr ve ihtiyâr gibi itikâdî sorunları tartışmaya başlamışlardır. Ayrıca sınırların genişlemesiyle farklı din ve kültürlerle karşılaşmış ve bunlara karşı da yine itikâdî açıdan İslam'ın temellendirilip savunulması gerekmiştir. Bununla birlikte farklı bölgelerde yaşayan Müslümanların amelî ve ahlâkî konularda çeşitli meselelerle karşı karşıya kalmaları ve bunların halledilip, sonuca bağlanması konusunda çeşitli gerekçelerle farklı usûl ve yöntemler geliştirmeye başladıkları da bilinmektedir.²¹² Emevîler döneminde gerçekleşen söz konusu siyasî ve toplumsal gelişmeler itikâdî alanda Kaderiyye, Cebriyye, Şia, Hâricîlik ve Mürce olmak üzere ilk ihtilafların başlayıp *kelâm* ilminin teşekkülüne, amelî konularda da Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî *fıkıh* ekollerinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte Kur'ân ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanması amacına yönelik Hulefâ-yi Râşidîn döneminde başlayan *dil bilimleri* ile *kırâat*, *tefsir* ve *hadis* ilimleri de bu dönemde gelişmiş ve yaklaşık hicrî II. yüzyıl sonlarında bu ilimler teşekkülünü tamamlamışlardır. Böylece İslam'ın ilk yıllarında eş anlamlı olarak kullanılan ilim ve fıkıh kavramları birbirinden tamamen ayrılmış, *fıkıh* dinin amelî hükümlerini ele alan bir disiplini, *ilim* ise ya salt bilgi ya da sistemleşmiş bir disiplini/bilim dalını ifade eder olmuştur.²¹³

İlimlerin teşekkül sürecinde İslam âlimleri arasında görülen yöntem ve usûl farklılıkları da bilgi meselesinde önemli bir yere sahiptir. Kur'ân ve sünnet İslam dininin temel iki kaynağı olmakla birlikte bunların anlaşılıp yorumlanması düşünme

²¹⁰ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 122. Ebû Hanîfe'nin “Fıkıh kişinin leh ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir” şeklindeki tanımı da bunu ifade etmektedir. Karaman, “Fıkıh”, 1; Haçkalı, “Fıkıh Usûlü İlmi'nin Doğuşu ve Gelişimi”, 87.

²¹¹ Görgün, “Dini İlimlerin Teşekkülü ve İlk Dönem Alim Tipleri”, 120.

²¹² Görgün, “Dini İlimlerin Teşekkülü ve İlk Dönem Alim Tipleri”, 121.

²¹³ Bu gelişmelerden sonra İmam Şâfiî'nin “fıkıh; dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir” şeklindeki tanımı yaygınlaşmıştır. Karaman, “Fıkıh”, 1; Haçkalı, “Fıkıh Usûlü İlmi'nin Doğuşu ve Gelişimi”, 87.

ve akıl yürütme ile mümkün olmaktadır. Zira nasslar sınırlı sayıda olup, sınırsız olaylara ancak bu şekilde yön verebilir. Bununla birlikte insanların bilgi ve kültür seviyesi farklı olup, bu durum nassları anlamlandırma konusunda farklılıkların olmasını da kaçınılmaz kılmaktadır.²¹⁴ Öyle ki daha ilimler teşekkül etmeden ortaya çıkan ilk ihtilafların bir sebebinin de âlimlerin söz konusu kaynaklara yaklaşımı ve onları anlama yöntemleriyle ilgili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira siyasî sebeplerle ortaya çıkan ve günümüze kadar devam eden Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki ihtilaflardan birisi de imamın bilgisinin geçerliliği, hangi râvînin hadislerinin kabul edileceği gibi bilgi elde etme yollarına dair olup, aynı şekilde Abbâsîler döneminde belirginleşen Ehl-i hadis/Ehl-i re'y tartışması da tüm İslamî ilimlerde temelde âlimlerin nasslara yaklaşımlarıyla ilgili bir ayrışmayı temsil etmektedir. İslam âlimleri de bu farklılıkları en aza indirmek adına daha ilk dönemlerden itibaren metod ve yöntemler üzerinde çalışmaya başlamışlardır.

Sahabe döneminde âlimler fıkhi; nassları anlama, hakkında nass bulunmayan konularda İslam'ın genel ilkelerine uygun şekilde hükümler koyma ve karşılaşılan problemlere akli istidâl ile uygun çözümler bulma yöntemi şeklinde anlamışlardır. Bu dönemde sahabe dil kurallarından hareketle nasslardan, nasslarda olmayan konularda ise re'y ve icthâd ile hüküm vermiş, bunlardan başka bir yönteme ya da bu alanda herhangi bir telife ihtiyaçları olmamıştır. Zira onlar Kur'ân'ın nüzûlüne ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına direkt şehit oldukları için usûl ve yöntem konularında ciddi ihtilaflar yaşamamışlardır.²¹⁵

Tâbiûn döneminde ise Müslümanların en önemli problemi yeni dönemde vahiy denetiminin olmayışı buna karşın dinî konularda ortaya çıkan sorunların çoğalmasındır. Bu sorun başlı başına bir epistemolojik mesele olup, ortaya çıkan durumlar karşısında âlimlerin nasıl bir yöntem izleyeceği, tercih edilen yöntem ile elde edilen sonucun kesin olup olmadığı gibi konular tartışılmaya başlanmıştır. Tüm İslamî ilimlerde temel bilgi kaynakları Kur'ân ve sünnet olmakla birlikte, sınırların genişlemesiyle farklı merkezlerde âlimler, nasslardan çıkardıkları hükümleri yaşadıkları bölgenin örf, âdet ve inançlarıyla karşılaştırarak yeni sentezler geliştirmişlerdir.²¹⁶ Merkezlerin

²¹⁴ Çelebi, *Akılçılık*, 19-20.

²¹⁵ Çelebi, *Akılçılık*, 76-79; Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020), 816.

²¹⁶ Çelebi, *Akılçılık*, 83.

birbirinden uzakta oluşu istiṣâre yapma imkanının zorlaştırmış ve aynı konuda farklı bölgelerde farklı hükümlerin verilmesi âlimler arasında metodolojik problemlerin başlamasına sebep olmuştur.

Bu dönemde âlimler müteşâbih nassların te'vili, hadislerin -özellikle ahâd haberin- bilgi değeri, aklın nasslar karşısındaki konumu, re'yle ictihâdın geçerliliği ve kapsamı gibi konuları tartışırken, tercüme faaliyetlerinden sonra ise mantık ilminin İslamî ilimlerde kullanılması gibi konularda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla sahabe döneminden uzaklaşılması, sorunların artması ve yöntemlerin çeşitlenmesiyle âlimler sözlü olarak aktarılan kuralları yazılı hale getirme ve yöntemlerin kullanımında bir ölçüt belirleme ihtiyacı hissetmişlerdir.²¹⁷ Bu ihtiyacı karşılamaya yönelik ilk teşebbüsler ise İslam düşüncesinin bilgi anlayışında en önemli gelişmelerin yaşandığı Abbâsîler döneminde gerçekleşmiş olup, bu dönem hem itikâdî hem de amelî mezheplerin sistemleştiği, tercüme faaliyetleriyle de bilgi ve bilim adına büyük ilerlemelerin kaydedildiği bir dönem olmuştur. Bu dönemde yöntem ve usûl konusunda yaşanan en önemli kırılma noktalarından birincisi İslam'ın ilk asırlarında gerçekleşen *ehl-i hadis* ve *ehl-i re'y* ihtilafı, ikincisi ise tercüme faaliyetleriyle birlikte mantık ve felsefenin İslam düşüncesine dahil olmasıdır.

Ehl-i hadis kavramı ilk zamanlarda hadis ilmi ile uğraşan, hadisle ilgili tüm konularda bilgi sahibi olan kimseler için kullanılırken daha sonraki dönemlerde hadise göre amel eden, hadisleri olabildiğince yorumlamadan ve akıl ile kıyasa başvurmada uygulamayı esas alanlar için kullanılmıştır. Bu anlamda hadislere şeklen bağlı kalmayı savunun Zâhirîler²¹⁸ ile re'ye yakın duran Şâfiî ve Malikîler de Ehl-i hadisten kabul edilmiştir.²¹⁹ *Ehl-i re'y* kavramı ise hakkında açık bir nas bulunmayan konularda belli metotlarla kendi görüşlerini ifade eden müctehidler için kullanılmış, çoğunlukla Ebû

²¹⁷ Çelebi, *Akılçılık*, 83-84.

²¹⁸ H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44:93-96.

²¹⁹ Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10:507. Şafiî, Mâlikî ve Hanefîlerin ehl-i re'y, Hanbelîlerin ehl-i hadis olduğuna ve bu ekollerin hadisleri kullanım biçimlerine dair açıklamalar için bkz. Christopher Melchert, “Ahmed b. Hanbel'in Hedefindeki Muhalifler”, der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 75-100; a.mlf. “III. (IX.) Yüzyılda Ehl-i Hadîs/Muhaddis Fakihler ve İslâm Hukuk Sisteminin Oluşumu”, a.e., 135-165,

Hanife (ö. 150/767) ve takipçileri kastedilmiştir.²²⁰ Kaynaklarda hicrî II. yüzyıldan itibaren Medine-Hicaz merkezli fıkıh ekolünün Ehl-i hadisi, Irak-Kûfe merkezli fıkıh ekolünün de Ehl-i re'yi temsil ettiği genel olarak kabul edilmekle birlikte,²²¹ tarihsel süreçte bu iki kavramın çok farklı anlamlarda kullanılması, âlimlerin hangi ekole dahil olduğu konusunda kesin bir hüküm vermeyi zorlaştırmaktadır. Zira Ehl-i hadis kavramı özünde hadise bağlılığı ve re'y ile kıyas gibi aklî delillere sıcak bakmamayı ifade etse de Ehl-i hadis olarak kabul edilen fıkıh âlimlerinin de re'y ve kıyası kullandığı, fakihler arasında bunun bir yöntem olduğu konusunda icmânın bulunduğu bilinmektedir.²²² Örneğin kaynaklarda İmam Mâlik (ö. 179/795)'in sahabe ve tâbiûn görüşünü tercih edip, hadise aykırı hüküm verdiği nakledilmekte ayrıca en az Ebû Hanîfe kadar re'y ve kıyasa başvurduğu belirtilmektedir. Aynı şekilde İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/870)'in de re'yle ictihâd ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır.²²³ Buna karşılık Ehl-i re'y olarak nitelendirilen âlimlerin de Kur'ân ve hadisleri terk edip sadece re'y ve ictihâda yöneldiklerini söylemek doğru olmayıp, onların diğerlerine nazaran re'yi daha çok kullanmaları bulundukları bölge itibariyle daha fazla siyasî-fikrî hareketlerle ve daha çeşitli konularla muhatap olmalarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte siyasî çekişmeler sebebiyle bölgede hadis uydurmacılığının yaygın olması da onların hadislere karşı daha ihtiyatlı olmalarını gerektirmiştir.²²⁴ Fakat hadislere karşı bu titizlik aynı şekilde Ehl-i hadis âlimlerinde de görülmektedir.

²²⁰ M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10:520. Son dönemlerde ise ehl-i hadis, ehl-i re'y ve ehl-i kıyas olmak üzere üçlü bir tasnif yapılarak; bunlardan birincisine mesâlih-i mürseleyi önceleyen İmam Mâlik, ikincisine daha çok istihsâna önem veren Ebû Hanîfe, üçüncüsüne ise bu ikisinin ortasında yer alıp, kıyasa önem veren İmam Şâfiî dahil edilmektedir. Bu tasnifin kelâm ilmindeki yansıması ise ehl-i re'yin Mu'tezile; ehl-i hadisin Hanbelîler ve İmam Şâfiî; ehl-i kıyasın ise Eş'arîler olduğu şeklindedir. Ali Durusoy, "Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3-4/13 (2000): 304.

²²¹ Hanefî görüşlerin Kûfe'de değil Bağdat'ta ve Basra'da geliştiğine dair farklı bir yaklaşım için bkz. Christopher Melchert, "Hanefîliğin Kûfe ve Ehl-i Hadis'in Medine Kökenli Olarak Algılanışı", der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 167-204.

²²² Salim Öğüt, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10:508-511.

²²³ Abdurrahman Haçkalı, "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayırışması Fikhî mi İtakâdî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 61-62.

²²⁴ Kılıçer, "Ehl-i Re'y", i521-522.

Dolayısıyla fıkıh âlimlerinden kimin Ehl-i re'y kimin Ehl-i hadis olduğunu belirlemek oldukça güç olup, esasen bu ayrışma kelâm ilmini daha çok etkilemiştir. Bunun en bariz örneği hicrî 218-237 yılları arasında Ehl-i hadis taraftarlarına karşı Ehl-i re'y olarak kabul edilen ve akılcı söylemleriyle kelâm ilminin kurucusu kabul edilen Mu'tezile âlimlerinin gerçekleştirdiği *mihne* olaylarıdır.²²⁵ Zira bundan önce tarafların birbirlerine yaptıkları eleştiriler ve isimlendirmeler dikkate alındığında aslında tartışmanın itikâdî konularda hüküm verirken akıl ve nassların kullanımı üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. İlk olarak kaynaklarda Ehl-i hadis için Ashâbu'l-Hâdis, Ehlü'l-Eser, Selefîyye²²⁶, Müşebbihe,²²⁷ Mücebbire,²²⁸ Haşviyye²²⁹ ve Sıfatiyye²³⁰ gibi isimlerin kullanıldığı görülmekte, bunların ise itikâdî konulara atıf yaptığı bilinmektedir. Bununla birlikte pek çok eserde Ehl-i hadisın karşısına kelâmî bir ekol olan Mu'tezile ya da Mürcie'nin yerleştirildiği görülmektedir. İkinci olarak ise Ehl-i hadisın Ehl-i re'ye yönelttiği eleştirilerin özellikle itikâdî alanda aklî delilleri kullanan Cehm b. Safvan'ı ve irca görüşünü²³¹ savunan Ebû Hanîfe'yi hedef aldığı görülmektedir. Ayrıca mihne olayının başaktörlerinden İbn Ebî Duâd (ö. 240/854) ve bazı Mu'tezilî âlimlerin Ebû Hanîfe'nin ashabından olması da ona yönelik eleştirilerin diğer bir sebebi olup,²³² bu olaydan sonra tartışmanın derinleştiği ve Ahmed b. Hanbel ile takipçilerinin Ehl-i hadis diğerlerinin ise Ehl-i re'y olarak kabul edildiği görülmektedir.²³³ Bu isimlendirme, karşılaştırma ve eleştiriler göz önünde

²²⁵ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30:26-27.

²²⁶ M. Sait Özervanlı, "Selefîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 36:399.

²²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32:156.

²²⁸ İlyas Üzümlü, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31:448.

²²⁹ Metin Yurdağ, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16:426-427.

²³⁰ İlyas Çelebi, "Sıfatiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), EK-2:503.

²³¹ Sözlükte ertelemek, tehir etmek gibi anlamlara gelen ircâ, terim olarak ameli sonraya bırakıp, imanı esas alan, günahların imana zarar vermeyeceğini savunan, nihai hükmü âhirete bırakan anlamında kullanılmaktadır. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 158.

²³² Haçkalı, "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkîhî mi İtikâdî mi?", 64-65.

²³³ Ögüt, "Ehl-i Hadis", 508-511.

bulundurulduğunda Ehl-i hadis ve Ehl-i re'yin fıkıh ilminden çok kelâm ilminin tarafları olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte bu ayrılık hem amelî hem de itikâdî mezheplerin yöntem ve usûl konusundaki karakteristiğini belirlemesi açısından önem arz etmektedir. Zira bu çerçevede gerçekleştirilen aklın nasslar karşısındaki konumuna dair tartışmalar kelâm ilminin; amelî hükümler çıkartılırken kullanılacak metotların temellendirip bir kurala bağlanması amacıyla yapılan çalışmalar ise usûl-i fıkıh ilminin teşekkülünü sağlamıştır.²³⁴ Bu anlamda İmam Şâfiî fıkıh usulünü “Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas” olmak üzere dört asılla sınırlandırarak re'yin şartlarını, sınırlarını ve Kur'ân'daki lafızmana ilişkisini çözümlemeye çalışmış, böylece Ehl-i hadis Ehl-i re'y arasında bir orta yol bulmayı ve re'yin gelişigüzel kullanılmasını engellemeyi amaçlamıştır.²³⁵

İmam Şâfiî'nin bu çabası hem fıkıh hem de kelâm ilminde etkili olmuştur. Zira İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde bir âlimin hem usûl hem fıkıh hem kelâm ve hatta nahiv âlimi olması bu ilimlerin birbiriyle sıkı bir ilişki içinde olmasına ve kullandıkları delil ve yöntemlerin de oldukça benzer ve girift bir yapı arz etmesine sebep olmuştur.²³⁶ Buna göre İslamî ilimlerin Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarmada kendine has metodları olmakla birlikte en önemli ortak noktası hepsinin (1) lafızları sözlük anlamlarından ve Arap dilinin kaidelerinden hareketle yorumlama ve (2) kıyas yöntemini kullanmalarıdır. Usûl ilminde *ictihâd*, kelâm ilminde ise *istidlâl* kavramlarıyla ifade edilebilecek olan bu iki yöntem hicrî V-VI. yüzyıllara kadar İslam düşüncesinin temel metotlarını teşkil etmiştir.

Tüm anlatılanlar Müslümanların ilk dönemlerinden itibaren başta dil ve sözlük bilgisi olmak üzere birçok istidlâl ya da ictihâd yöntemini kullandıklarını ve bir metodoloji kurmaya çalıştıklarını, delillendirme ve ispat konusunda çeşitli argümanları ortaya koyduklarını göstermektedir. Dolayısıyla İslam âlimlerinin Aristo mantığı ile tanışmadan önce İslamî bir usûl ve yöntem geliştirdiğini, Hz. Peygamber döneminden itibaren kullanılan re'y ve ictihâd metodunun İmam Şâfiî tarafından

²³⁴ Nahide Bozkurt, *Abbasiler* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 195-203, 207; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 119.

²³⁵ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 151-158. Tarihsel süreçte şer'î delillerin oluşum süreci hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Temel, “Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi”, *Eskiye* 40 (2020): 73-94.

²³⁶ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 17-18, 53, 139-140; a.mlf, *Arap Aklının Oluşumu*, 177.

sistemleştirilerek usûl-i fıkıh adıyla adeta bir “İslam Mantığı” oluşturulduğunu söylemek mümkündür.²³⁷ Usûl ilminin ele aldığı konular itibariyle amelî hükümlere dair kısmî bir bilgi teorisine benzemekte ve bu yönüyle de kelâm ile fıkıh arasında bir köprü görevi görmektedir.²³⁸ Bundan sonraki süreçte ise tercüme faaliyetleriyle tanışılan Aristo mantığı ve Yunan felsefesi ilk asırda kullanılan İslamî usûl ve yöntemlerine yeni bir boyut kazandırmıştır.²³⁹

İslam düşüncesinin naklin yanında akıl ve istidlâle önem veren bu yöntemlerinin yanında dinin derûnî boyutunu önemseyen Batı düşüncesindeki mistisizm ile ortak özellikler taşıyan farklı bir düşünce yöntemi daha bulunmaktadır. Diğer İslamî ilimlerin aksine Kur’ân ve sünnetin aklî istidlâlden ziyade dinî pratiklerin yapılmasıyla anlaşılacağını savunan, toplumun içinde bulunduğu bu siyasî ve ahlâkî durumundan memnun olmayan, söz konusu ihtilaflara karışmayıp, bunlara tepki olarak zühd hayatı yaşamayı tercih eden âlimler teşekkülü yaklaşık olarak hicrî III-IV. yüzyıllarda gerçekleşecek olan *tasavvuf* ilminin temellerini atmışlardır.²⁴⁰ Söz konusu bu öncü şahsiyetler zaten sıkıntılı olan olayları daha da sıkıntıya sokmamak için pasif bir direnişi tercih etmişler, dünyaya ve dünyalık olana yüz çevirip, pratiğe ve zühd hayatına önem vermişler, bunun Kur’ân ve sünnetin ruhuna uygun en doğru davranış

²³⁷ Hikmet Yağlı Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 151. Râzî âlimlerin İmam Şafî'ye kadar deliller hakkında konuştuklarını fakat ellerinde başvurucaıkları temel bir kaynak olmadığını belirterek onun usûl ilmindeki yerinin Aristo'nun mantık ilmindeki yeriyle denk olduğunu ifade eder. Âlimler arasında genel görüş de bu yöndedir. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 139, 144-145, 163; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 400, Şahin, *Gazzâlî'de Mantık*, 81-82; Durusoy, “Gazzâlî'de Mantık”, 304.

²³⁸ Usûl-i fıkıh ilminin ana konuları “şer’î deliller, şer’î hükümler, delillerden hüküm çıkarma metotları (istinbât) ve ictihâd-taklîd” olmak üzere dört tane olup, usûl ve kelâm ilimde ele alınan ortak meseleler arasında akıl-nakil ilişkisi, re’y, kıyas/istidlâl ve ahâd haberin delil oluşu, hüsün-kubuh, nassların te’vili gibi konular zikredilebilir. Bazı usûl eserlerinde bilgi nedir, çeşitleri nelerdir gibi konulara yer verildiği görülmekte ve kaynaklarda bunun daha çok kelâmcıların usûl alanında eser vermesiyle başladığı belirtilmektedir. Ayrıca usûl ilminin epistemolojik temellerini kelâmdan, çeşitli akıl yürütme yöntemlerini de mantıktan aldığına dair görüşler de bulunmaktadır. Davut Eşit, “Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/19 (2018): 143-155; Ferhat Koca, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* içinde, ed. İlyas Çelebi ve Mehmet Bulğen (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 194-202, 218.

²³⁹ Harun Kuşlu, “İslam Düşüncesinde Mantık Teşekkülü ve Gelişimi”, *İslam Düşünce Atlası* içinde, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 419.

²⁴⁰ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 100-107.

olduğunu savunmuşlardır.²⁴¹ Onlar Hz. Peygamber'in zühdüne dair çeşitli rivayetler naklederek, onun dünyadan yüz çevirdiğini, az yemek, az giyisiyle yaşamını sürdürdüğünü, fakir bir hayatı tercih ettiğini dile getirmişler,²⁴² ayrıca başta Hulefâ-i Râşidîn olmak üzere ashabdan da zühd hayatını tercih edenlerin bulunduğunu çeşitli rivayetlerle aktarmışlardır.²⁴³

Genel itibarıyla ilk dönem zühd hareketinin sebepleri arasında Kur'ân ve sünnetin dünyaya değil âhirete vurgu yapması, Hz. Peygamber'e duyulan özlem, toplumda aradığı iç huzuru bulamama, yeni gelişmelerle ortaya çıkan ahlakî çöküntü ve dinî hayatın zayıflaması, Cemel ve Sıffin Savaşlarıyla başlayan ayrışmalar, bunların neticesinde ortaya çıkan Hâricî zihniyetle toplumda anarşinin baş göstermesi, sınırların genişlemesiyle başlayan dünyevîleşme, Emevîlerin Arap milliyetçiliği ve gayr-i İslâmî uygulamaları sayılabilir. Ancak söz konusu âlimlerin epistemolojik olarak esas tepkisi kelâm ilminin akla, fıkıh ilminin ise şekle yaptığı vurguya yöneliktir.²⁴⁴ İlk dönemde zühd anlayışı tamamen dünyadan el etek çekmek şeklinde olmayıp dünya-âhiret dengesi gözetilirken, sonraki dönemlerde daha sistemli bir tepki hareketi başlamış,²⁴⁵ böylece özellikle IV. yüzyıldan itibaren ilme karşılık mârifeti aklî istidlâle karşılık keşf ve ilhâm yöntemini savunan tasavvuf ilmi teşekkül etmiştir. Bu durum tasavvuf ilmini epistemolojik konularda kelâm ile karşı karşıya getirmiştir. Dolayısıyla bu iki ilmin birbirinden farklı ve hatta zaman zaman birbirine zıt düşen epistemolojik anlayışının İslam düşüncesinde hangi konumda yer aldığı önem arz etmektedir.

²⁴¹ Salih Çift, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 414-417; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 63, 68-70.

²⁴² Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd ve Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (yy: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1960), 134-140.

²⁴³ Serrâc, *Lüma'*, 166-193; Ebû'l-Hasen Ali b. Osmân Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, thk. İs'ad Abdülhadi Kındil (Kahire: el-Meclisü'l-Û'lâ li's-Sekâfeti, 2007), 267.

²⁴⁴ Ali Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 116-118.

²⁴⁵ İlyas Çelebi, "İlk Dönem Süfîlerinin İtikadî Konulara Bakışları", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, haz. Abdurrahman Dodurgalı ve Ahmet Yücel (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 95-96.

3. KELÂM İLMİNDE BİLGİ ANLAYIŞI

Bilgi anlayışı hem tüm ilmî disiplinlerin temeli olması hem de imanı öncelemesi sebebiyle daima kelâm ilminde önemi bir yere sahip olmuş ve sistematik kelâm kitaplarının da ilk konusunu oluşturmuştur. Kelâm âlimleri bilgi meselesinin önemini erken dönemlerden itibaren fark etmişler, doğru bir inancın temelinde doğru bir bilgi anlayışının olduğunu vurgulamışlardır.²⁴⁶ Zira İslam inanç esaslarını konu edinen ve bunların kanıtlanıp, savunulmasını amaçlayan kelâm ilmi, bunu yaparken sağlam ve kesin deliller kullanmayı zorunlu kabul etmiş ve bu zorunluluk bilgi meselesini kelâmın temel konusu haline getirmiştir. Çünkü bilgi konusu kendisinden sonra gelen ontolojik ve teolojik konulara bir giriş mâhiyetinde olup gerek İslam gerekse diğer düşüncelerin bu konuda takındığı realist, idealist, rasyonalist, septik vb. tavırlar din, estetik ve ahlâk alanlarını da etkilemekte ve çeşitli dünya görüşleri bunlara bağlı olarak oluşturulmaktadır.²⁴⁷

Bilginin kelâm âlimleri tarafından konu edilmesinin öncelikli sebebi, inanç konularının incelenmesi için sağlam ve zorunlu bir zemine duyulan ihtiyaç olup, böyle bir temel olmaksızın muhalif fikirlerin reddedilmesi ve çürütülmesinin mümkün olmayışıdır. Diğer bir sebep ise imanla bilgi arasındaki doğrudan ilişkidir. Zira iman, özünde bilinçli ve amaçlı içsel bir tasdik, benimseme ve kabullenme eylemi olup, kelâm âlimleri tasdik olmaksızın soyut bir bilmenin iman olmadığını ısrarla vurgulamışlardır. Ancak tasdikın gerçekleşmesinin ilk adımı da kişide inanılacak hususlara ilişkin yakîn bir bilginin varlığıdır. Bu sebeple kişinin bunlar üzerinde düşünmesi, akıl yürütmesi ve sonuçta bilinçli bir yöneliş, iradî bir tasdik ile kabul ve bağlanma noktasına ulaşması gerekir.²⁴⁸ Söz konusu gerekçelerle kelâmî bilgi anlayışının hicrî I. asrın sonlarından itibaren oldukça erken bir dönemde oluşmaya başladığını söylemek mümkündür. Bu dönemde Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilâfların çözümüne yönelik çabalar neticesinde kelâm ilminde kullanılan iman,

²⁴⁶ Harun Çağlayan “Kelâmda Bilgi Teorisi”, *Sistematik Kelâm* içinde, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 53.

²⁴⁷ Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 42.

²⁴⁸ Fethi Kerim Kazanç, “İlk Dönem Eş’arî Sisteminde Bilgi Sorunu”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014* içinde, ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 1/180.

amel, istitâat, irade, kudret gibi temel kavramlar, bunların delâletleri ve diğer kavramlarla olan ilişkileri büyük ölçüde oluşmuş ve kelâmî önermeler teşekkül etmeye başlamıştır. Söz konusu bu önermeler diyalektik yöntem (cedel) ve kıyas gibi mantıksal formlarla ele alınmış, bunların içerikleri ise nasslardan elde edilmiştir.²⁴⁹

Bu dönemde Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/745), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ca'd b. Dirhem (ö. 124/748), Cehm b. Sefvân (ö. 128/745), Gaylân et-Dımaşkî (ö. 120/738) ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi öncü isimler itikâdî konularda önemli bir rol oynamış, kelâmın birçok konusunda olduğu gibi bilgi konusunda da ilk sözleri söylemişlerdir. Ancak bu dönemde âlimlerin tartışmalarının merkezinde kaza-kader ve iman-küfür meselesi olduğu için onlar sistematik bir bilgi kuramı inşa etmekten ziyade, iman ile bilgi, küfür ile cehl arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlamışlardır. Zira bu döneme ait risâleler incelediğinde ilim, mârifet ya da ilgili kavramlarla oluşturulmuş sistemli bir düşüncenin olmadığı,²⁵⁰ fakat sınırlı da olsa bazı kavram ve tartışma usullerinin oluşmaya başladığını söylemek mümkündür.²⁵¹

Bu risâlelerin en önemlilerinden birisi hiç kuşkusuz Hasan el-Basrî'nin *Kader Risâlesi*'dir. Hasan el-Basrî bütün İslâmî ilimlerin öncüsü kabul edilen ve neredeyse tüm fikhî, kelâmî ve tasavvufî ekollerin sahiplendiği,²⁵² kelâmî konularda ilk söz söyleyen, ayrıca bunların aklî ve naklî delillerle savunma yöntemini ilk olarak başlatan önemli bir isimdir. Onun bu risâlesi tek bir konuya hasredilmiş olmasına rağmen kendi döneminde kelâmî konularda nasıl bir yöntem izlendiği hakkında önemli ipuçları vermektedir. Buna göre inanç ile ilgili konuların rasyonel olarak ele alınmasına ve

²⁴⁹ Hayrettin Nebi Güdekli, "Klasik Dönemde Kelâm", *İslâm Düşünce Atlası* içinde, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 157.

²⁵⁰ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: Otto Yayınları 2014), 93-94. Bunun tek istisnası Hz. Ali'nin torunlarından olan Hasan b. Muhammed (ö. 100/718)'in metni olup, mârifetullah insan iradesiyle alakası olmadan sadece yaratma ve ilâhî takdir konusu olarak ele alınmıştır. Bkz. Aslan, *a.g.e.*, 94.

²⁵¹ Hasen b. Muhammed b. el-Hanefiyye, "Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye", *Bidâyetu İlmi'l-Kelâm fi'l-İslâm*, thk. Josef Van Ess (Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânîlî'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrut, 1977); Ömer b. Abdilaziz, "er-Risâle", *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Evliyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty), V/346; Hasen el-Basrî, "Risâle fi'l-Kader", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid*, thk. Muhammed Ammara (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), I-II/109.

²⁵² Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, *Zikri'l-Mu'tezile min Mâkâlatü'l-İslâmiyye*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, ty), 86; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırakati'n-Nâciye Minhüm*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri (by. 1948), 220; Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-Emel fi Kitâbi Milel ve'n-Nihal*, thk. Thomas Walker Arnold (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, 1903), 12-15.

inancın bilgi düzeyine çıkarılmasına Hasan Basrî'nin öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Kaynaklar onun sadece akâid alanında değil tefsirde de re'y ve te'vil metoduna yer verdiğini belirtmektedir. Ona göre aklî tefekkür ve bununla elde edilen bilgiye itibar dinî bir yükümlülük olup, Ömer b. Abdülazîz'e gönderdiği mektupta yer alan "...dünyada zühd üzere ol, zühd yakîn ile olur; yakîn ise tefekkür ile olur", "bil ki tefekkür, hayra ve hayır üzere davranmaya iletir" şeklindeki ifadeler bunun en bariz delilidir. Ona göre kişinin değeri aklıyla ve aklını kullanmasıyla bilinir. Ayrıca risâlede ahâd habere yer vermemiş olması da kaynaklarda kendisinden sonra gelen sistematik kelâm düşünürlerini etkilediği şeklinde yorumlanmıştır.²⁵³ Hasan el-Basrî bu akılcı anlayışının yanında kalbe ve ruha hitap eden ahlâkî bir düşünce yapısına da sahip olup, verdiği nasihatlerde dünyaya değil âhirete vurgu yapmıştır.²⁵⁴ Ancak onun bu zâhid ve âbid duruşu tasavvufta görülen "Allah aşıklığı" şeklinde değil akıllara ve iradeye hitab eden bir duruştur. Onun ideal insan tipi hem âbid hem âkil hem de âlim bir insandır. Buna göre Hasan el-Basrî dünyadan tamamen el etek çekmeyi değil dünyalık olanın insanın iç dünyasına etki etmesine karşı çıkan aktif bir riyâzeti savunmuştur.²⁵⁵

Hasan el-Basrî'nin bu görüşlerine karşılık yine aynı dönemde bilgi konusunda akla ve aklî düşünceye yer vermeyen Selef âlimlerinin de var olduğu bilinmektedir. Onlara göre Müslümanlar için gereken her şey Hz. Peygamber zamanında yani geçmiştedir ve bugünün sorunlarının tamamı söz konusu dönemde çözülüp sonuca bağlanmıştır. Selef âlimleri hakikatin ancak geçmişte olduğunu; dinin de ilmin de sadece *asâr* olduğunu vurgulamışlardır. Buna göre re'y ve ictihâdın dinde yeri olmayıp, aklın yapabileceği tek şey bir konuyu geçmişteki bir konuyla kıyas etmektir.²⁵⁶ Dolayısıyla onlar nasların yorumlanmasını, re'y ve ictihâd gibi faaliyetleri mücadele edilmesi gereken bidatler olarak kabul etmiş, âyet ve hadislerin te'vilini de caiz görmemişlerdir. Onlara göre nassların anlamı bilinmese dahi tartışmadan iman etmek gerekir.²⁵⁷ Bu bağlamda onların eserlerinde sünnetin vahiy vasfına vurgu yapan

²⁵³ Mehmet Kubat, *Hasan el-Basrî Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2008), 113-116.

²⁵⁴ Mehmet Zeki İşcan, "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülazahalar)", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet (İlmi Toplantı, İstanbul, 2004)* içinde, ed. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu ve İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 73-74.

²⁵⁵ İşcan, "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler", 77-78.

²⁵⁶ İşcan, "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler", 80-83.

²⁵⁷ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 271-272.

pek çok haber yer almakta, bu anlayış da nassların aklî olarak yorumlanmasını engellemektedir.²⁵⁸ Onlar, mütevâtir olsun olmasın güvenilir râviler tarafından nakledilen haberlerle amel etmenin vacip olduğunu, bunların tahsîs ya da terk edilmesi için Kur'an, sünnet ve icmâya arz edilmesine ya da gerçekliği için ayrıca herhangi bir mütevâtir nassın bulunmasına gerek olmadığını savunmuşlardır.²⁵⁹ İman konularında görüşleri bu olmakla birlikte fikhî konularda akla ve kıyasa yer verdikleri bilinmektedir. Onların bu ikili yaklaşımı kelâmî ve fikhî konuların birbirinden farklı olmasına ve insanın metafizik konularda doğruya isabet etme imkanının olmamasına karşılık, amelî konuların algı alanına ait olmasına dayanmaktadır.²⁶⁰ Selefiyye'nin bu tutumu daha sonra kelâm karşıtlığına bürünmüş, Mu'tezile başta olmak üzere bütün kelâm ekolleri onların şiddetli eleştirilerine maruz kalmıştır.

Tarihsel süreçte İslam coğrafyasının genişlemesiyle karşılaşılan farklı dinî ve fikrî düşünceler karşısında İslam düşüncesinde görülen bu iki zıt kutuptan birincisi zaman içinde daha çok taraftar bulmuş ve Hasan el-Basrî'nin dile getirdiği aklî düşünce kendisinden sonra hızla geliştirilmiştir. Zira İslam kaynaklarında Sümeniyye ve Berâhime olarak isimlendirilen Hint dinlerinin görüşleri ile Maniheizm gibi İran düşünceleri ayrıca Yahudilik ve Hristiyanlık dinleri ile karşılaşan Müslümanlar, bunlara karşı İslam'ın savunulmasında Selef ya da Ehl-i hadis yöntemi olarak bilinen nasscı anlayışın yeterli olmadığını, bu sebeple de dinin savunulmasında ve karşıt fikirlerin çürütülmesinde aklî unsurlara yer vermenin gerekli olduğunu görmüşlerdir. Ayrıca İslam düşüncesinin kendi bünyesinde zuhur eden Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi fırkaların tevhîde zarar veren düşünceleri karşısında da Selef yönteminin yetersiz kaldığı anlaşılmıştır. Kaynaklar söz konusu akımlara cevap vermek amacıyla İslam'da akılcı te'vil metodunu ilk başlatan kişinin Ca'd b. Dirhem olduğunu,²⁶¹ Cehm b. Safvân'ın da kendisini bu konuda takip ettiğini, haberi sıfatların ilk defa Cehm tarafından mecaz kabul edildiğini kaydetmektedir. Cehm Allah'ın elinin

²⁵⁸ İshak Emin Aktepe, "Ebu Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 121.

²⁵⁹ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 130-131.

²⁶⁰ Mehmet Baktır, "Mütekaddimîn Selefiyye ve Düşünce Yapısı", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri 13-15 Eylül 2004* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2004), 243-244.

²⁶¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 89.

ya kudret ya da nimet olduğunu, Allah'ın vechinden kastedilenin O'nun zâtı olduğunu, istivânın ise ya semayı yaratması ya da mülk anlamına geleceğini söyleyerek bu tarz ifadelerin Allah'a uygun şekilde yorumlanması gerektiğini savunmuş, böylece gerek Mu'tezile gerek Ehl-i sünnet âlimlerine öncülük etmiştir.²⁶²

Ayrıca kaynaklarda Cehm'in Dırâr b. Amr (ö. 200/815)'la birlikte tabiat felsefesi, varlık ve bilgi konularında ilk kez görüş bildiren âlimler arasında yer aldığı da ifade edilmektedir.²⁶³ Yine onun eşyanın tabiatının vahiy gelmeden önce akılla bilinebileceğini ilk dile getiren isim ve hatta tam anlamıyla ilk kelâmcı olduğu,²⁶⁴ ayrıca sonraki dönemlerde sistemli hale getirilecek olan bazı istidlâl yöntemlerini de kullandığı kaynaklarda rivâyet edilmektedir. Rivâyete göre o, Allah'ın varlığını inkâr eden Sümeniyye'den bir şahsa duyularla algılanamadığı halde ruhun varlığını kabul ettiğini, Allah'ın varlığının da buna benzediğini söyleyerek cevap vermiş olup, bu şekilde delil getirme yöntemi sonraki dönemlerde “ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl” olarak isimlendirilmiş ve sıkça kullanılmıştır. Ayrıca onun arazların hâdisliğinden âlemin hâdis oluşuna istidlâl ederek “mukaddimelerden sonuca varma” yöntemini kullandığı, selef âlimlerine karşı sıfatlar, rü'yetullah ve âhiret halleri konusunda ise naklî deliller öne sürdüğü belirtilmektedir.²⁶⁵

Akla önem veren diğer bir isim Vâsıl b. Atâ olup, o Ehl-i hadisin aksine “hüccet olabilecek haber” ifadesini ilk defa kullanmış ve “önceden anlaşma, iletişim veya bunların dışında bir haberleşme vasıtası olmadan, üzerinde ittifak edilmiş hüccet haber” şeklinde tanımlamış, bunun dışındakilerin reddedileceğini belirtmiştir. Böylece kendisinden sonra gelen âlimlere mütevâtir haberin şartları konusunda öncülük etmiştir.²⁶⁶ Ayrıca kaynaklarda bilgi elde etme yollarını Kitap, haber, akıl, icmâ-i ümmet şeklinde ilk sıralayanın, haberin geliş yolları, doğruluğu ve yanlışlığı hakkında ilk bilgi verenin ve lafızları âmm-hass şeklinde ilk sınıflandıranın Vâsıl olduğu

²⁶² Seyithan Can, *Cehm Bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 115-121.

²⁶³ Cornelia Schöck, “Cehm b. Safvan (ö. 128/745-6) ve Cehmiyye ile Dırar b. Amr (ö. 200/815)”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içinde, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 95.

²⁶⁴ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, 110-111.

²⁶⁵ Can, *Cehm Bin Safvân*, 75-77, 83.

²⁶⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, ty), 234; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 114.

belirtilmektedir. Yine Câhiz'in belirttiğine göre ondan önce kelâm ve ahkâm konularında bir kitap yazan olmamıştır.²⁶⁷

Ehl-i hadisin görüşlerine muhalefet eden diğer önemli isim Ebû Hanîfe'dir. O günün sorunlarının Hz. Peygamber döneminden farklı olduğunu bu sebeple de nassların bunları çözecek şekilde anlaşılıp, gerektiğinde re'yle ictihâda başvurulmasını savunmuştur. Ona göre kıyas çözüm üretmede her zaman yeterli olmayıp, *istihsân* yani "uygun olanı sosyal realitenin içinde aramak" gerekir.²⁶⁸ Kur'ân'ı anlamada lafızları ilk anlamından ziyade öncelikle Kur'ân'ın bütünlüğü içinde ele alan Ebû Hanîfe, hiçbir görüşün biricik, tek ve değişmez olmadığını bunların dinî bir hakikat olarak sunulmaması gerektiğini de vurgulamıştır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin akılcı tutumu naslardan bağımsız olmayıp, onun düşüncesinde akıl daha çok nassları anlama ve yorumlama aracıdır.²⁶⁹ Zira o nassları akla uydurmayı değil, akılla yorumlamayı, naslarda geçen cüz'î hükümlerin illetlerini belirlemeyi ve başka olaylarla irtibatlandırmayı amaçlamıştır.²⁷⁰ Ebû Hanîfe bu görüşünün bir sonucu olarak kendi dönemindeki tüm itikâdî görüşlere kısa ve özlü bir biçimde cevaplar vermiş, kendi görüşlerini aklî ve naklî delillerle açıklamış, muhaliflerini ikna etmek için sonraki dönemlerinde *cedel* ve *istidlâl bi'sâhid ale'l-gayb* olarak adlandırılacak olan iki önemli yöntemi sıklıkla kullanmıştır. Onun muarızlarıyla yaptığı tartışma yöntemi tam anlamıyla kelâmî olmasa da kendisinden sonra geliştirilecek olan metotların temelini teşkil ettiğini söylemek mümkündür.²⁷¹

²⁶⁷ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, 190; Marie Bernard, "İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı", çev. Şerafettin Gölcük, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977): 324.

²⁶⁸ Işcan, "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler", 80-83. Hamdi Onay, kıyasın soyut bir yapısı olduğu için daima insanlar lehine sonuç vermeyebileceğini, istihsânın kıyasla çözülemeyen zorlukları gidermek adına insanlar için "en yüksek iyiyi" elde etmek için "insanî durumları" ön plana çıkaran bir yaklaşım olduğunu belirtir. Ona göre bu yaklaşım bir konuda hüküm verirken adaleti gözeten, dönemin şartlarını, kişinin ve toplumun içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve ekonomik vb. durumları da hesaba katan "insan odaklı" bir yaklaşımdır. Hamdi Onay, "İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin Yöntemi Üzerine", *Hikmet Yurdu* 12/24 (2019/2): 70.

²⁶⁹ Adnan Koyum, "İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Akılcı Yönteminin (Re'yci) Başlıca Nedenleri ve Düşüncelerinin Oluşturduğu İlmî Ortam", *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018): 88.

²⁷⁰ Koyum, "Ebû Hanîfe'nin Akılcı Yöntemi", 77 (5. Dipnot).

²⁷¹ Temel Yeşilyurt, "Fıkhu'l-Ekber'e Metodik bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002): 181. Kaynaklarda Ebû Hanîfe dışında İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de kelâmî münakaşalara girdiği ve bununla ilgili müstakil eserler yazdıkları rivâyet edilmekle birlikte, onların konuları kelâmî usûle benzer herhangi bir biçimde detaylandırıp savunmadıkları sonraki dönemlerde Selefî metod olarak isimlendirilen ve "bilâ keyf" kaydıyla iman edilmesini savundukları

Ebû Hanîfe hadislerin delil olarak kullanılması noktasında da Ehl-i hadisin görüşlerine muhalefet etmiş ve itikâta daha çok âyetlerden delil getirmiş, nadiren hadislere başvurmuş ve Kur'ân'a aykırı olduğunu düşündüğü hadislerin uydurma olduğunu belirtmiştir.²⁷² Ona göre haber-i vâhid, Kur'ân, sünnet, icmâ ve aklî ilkelere aykırı olmayıp, râvilerinin doğruluğu hakkında genel bir kanaat oluşmuş ise; ayrıca bu haber ümmetin genel uygulamalarına aykırı ve şaz değilse bu haberin doğruluğu kesin olmamakla birlikte, onunla amel edilmesi vaciptir.²⁷³ Fakat bu durum onun hadisleri tamamen reddettiği anlamına gelmemekte, yalnızca Selef metodunu benimsemediğini, hem fikhî hem de kelâmî açıklamalarında rasyonel bir tutum sergilediğini göstermektedir. Zira onun amacı tek tek rivâyetleri ele alıp Kur'ân'a aykırı olduğunu göstermek değil, hadis ve sünnetin, dinin genel ilkeleri ile tecrübî ve aklî konularda eleştirel olarak ele alınmasını sağlamaktır.²⁷⁴ Bununla birlikte sıfatlar konusunda Ebû Hanîfe, Allah'a şey denilebileceğini kabul ederken, özellikle haberî sıfatların te'vili meselesinde Selefî görüşe oldukça yakın olup, o bu sıfatların keyfiyetsiz olduğunu, nasslarda yer aldığı gibi kabul edilip, te'vilinin yapılmaması gerektiğini belirtmiştir.²⁷⁵ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin Selef anlayışından Sünnî kelâm yöntemine geçişi başlattığını söylenmek mümkündür.

İlk kelâmcıların akla yaptığı bu vurgu iman ve ona bağlı olarak mârifetullah konusuna da yansımıştır. Zira bu dönemde yapılan iman tanımlarının bir kısmında iman ile bilginin/mârifetin aynı şey olduğu ifade edilmiştir. Örneğin Cehmiyye'ye göre Allah'a iman; Allah'ı, peygamberleri ve Allah katından olan her şeyi bilmek iken,

zikredilmektedir. Muammer Esen, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/43 (2002): 66-67.

Bununla birlikte kaynaklarda İmam Şâfiî'ye nisbet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserin ilk bölümünün bilgi konuların ayrıldığı, bilginin zarûrî ve iktisâbî olmak üzere ikiye ayrıldığı, zan ve taklidden farklı olduğu ele alınmış, ayrıca mükellefe ilk vacip olanın mârifetullaha götüren nazar olduğunu zikredilmiştir. Ancak bu eserin İmam Şâfiî'ye aidiyetinde sorunlar olduğu, kelâma dair bu konuların o dönemde henüz bu kadar kesinleşmediği bilinmekte ve bu durum eserin daha sonraki bir zaman diliminde farklı bir müellif tarafından yazıldığını düşündürmektedir. Krş. Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu", 1/178; Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38:231; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Fıkhu'l-Ekber fi't-Tevhîd* (Kahire: el-Matba'atü'l-Evbiyye, t.y.), 2-6.

²⁷² Yeşilyurt, "Fıkhu'l-Ekber'e Metodik bir Bakış", 181; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10:139.

²⁷³ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 130-131.

²⁷⁴ İşcan, "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler", 82.

²⁷⁵ Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", trc. ve thk. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 54.

küfür Allah'ı bilmemek anlamına gelmektedir. Bu bilgi dışında kalan hiçbir şey imana dahil olmayıp, kişi bu bilgiye ulaştıktan sonra diliyle inkâr etmiş olsa bile küfre girmeyecektir. Zira onlara göre iman ve küfür sadece kalpte yer alır.²⁷⁶

Benzer bir iman tanımı bazı kaynaklarda Mu'tezilî²⁷⁷ bazı kaynaklarda ise Mürcie'den²⁷⁸ sayılan Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî (ö. 168/785)'ye de nisbet edilmektedir. Buna göre Sâlihî imanı sadece Allah'ı bilmek küfrü ise Allah'ı bilmemek şeklinde tarif etmiştir. Eş'arî, İbn Fûrek ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin Sâlihî hakkında yaptığı açıklamalarına göre Allah'ı bilmek O'nu sevmek, O'nu sevmek ise O'na itaat etmek anlamına gelmektedir. Buna göre mârifet Allah'a boyun eğmek, yaratığının Allah olduğuna, insanın bu ve benzeri şeylere gücünün yetmeyeceğine inanmaktır. Böyle bir bilgi tevhîd olup, Allah'ı tasdik etmektir. Mârifetin zıttı cehl ise Allah'ı bilmemek, O'na ortak koşmaktır.²⁷⁹

Hem Cehmiyye'nin iman ve küfrün yerinin kalp olduğu şeklindeki görüşü hem de Sâlihî'nin tanımı hakkında yapılan bu açıklamalar ilk dönemde mârifetle kastedilenin salt bir bilme olmadığını aynı zamanda kalbî bir tasdikin de ifade edilmek istendiğini akla getirmektedir. Bu durum günümüz kaynaklarında "mârifetin kalpte yer almasının aslında kalb ile tasdiki ifade ettiği" şeklinde yorumlanmıştır.²⁸⁰ Yine ilk dönemde ortaya çıkan gruplardan Neccâriyye'nin tanımı da bu görüşü destekler mâhiyettedir. Neccâriye imanı hem bilmek hem de tasdik etmek olarak tanımlamıştır. Onlara göre iman Allah'ı, peygamberleri ve farzları bilmek, Allah'a boyun eğmek ve bunları dil ile ikrar etmektir. Kişi bunları bilmez ya da bildiği halde ikrar etmez ise küfre girer.²⁸¹

²⁷⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İtilafu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/213-214, 223, 338; Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1992), 1/74.

²⁷⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûlü'd-Dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 31-32, 155; İbnü'l-Murtazâ, *el-Munye*, 40.

²⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 1/214-216.

²⁷⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/214; Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek, *Mücerred Makâlîti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 151; Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *İman* (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996), 65-66. Hem İbn Fûrek hem de İbn Teymiyye bu açıklamalardan sonra Sâlihî'nin görüşünün Eş'arî'nin görüşüne benzediğini belirtmişlerdir. İbn Fûrek, *Mücerred*, 151; İbn Teymiyye, *İman*, 65-66, 95.

²⁸⁰ Bkz. Yağlı Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 432-435; Can, *Cehm Bin Safvân*, 152.

²⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/216; Bağdâdî, *Fark*, 126. Kaynaklarda imanı mârifet olarak tanımlayanların genellikle Sâlihîyye ve Yûnusiyye gibi Mürcie fırkaları olduğu belirtilir. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1/214-216; Şehristânî, *Milel*, 1/138, 142; Bağdâdî, *Fark*, 122, 125.

Ebû Hanîfe ise iman tanımını mârifet ya da ikrar gibi unsurlardan herhangi birine indirgememiş aksine bunların bir üst kategorisi olarak düşünmüş ve kapsamlı bir tanım ortaya koymuştur. O, imanı “tasdik, mârifet, yakîn, ikrar ve İslam” olarak tanımlamış,²⁸² yerinin kalp olduğunu,²⁸³ geçerli olması için yakînin yani şüphe etmeden kesin olarak bilmenin²⁸⁴ şart olduğunu belirterek, tasdikin olmadığı bilgiyi ya da salt ikrarı imandan saymamıştır.²⁸⁵ Ayrıca “az bir ilimle yapılan amelin ilimsiz yapılan amelden daha üstün olduğunu” vurgulayarak, ameli de bilgi üzerine temellendirmiştir.²⁸⁶ Onun bu yaklaşımı Haricîlerin amele,²⁸⁷ Kerramiyye’nin ikrara,²⁸⁸ Mürcie’nin mârifete²⁸⁹ dayalı iman tanımlarından daha kapsamlı ve evrensel olup, onların tanımlarının yanlış değil ancak eksik ve indirgemeci olduğunun bir ifadesi olarak kabul edilebilir.

İlk âlimlerin ele aldığı diğer bir konu da mârifetullahın aklî olup olmadığı tartışmasıdır. Bu konuda Vâsıl b. Atâ “Allah’ı beş duyudan hangisi ile bildin?” şeklindeki soruya altıncı bir nedenin/delilin şart olduğunu, kişi nasıl ki akıllı ile deliyi, canlı ile ölüyü ayırıyorsa Allah’ın da o şekilde bilineceği şeklinde cevap vermiştir.²⁹⁰ Onun bu görüşünü ilk dönem Mu'tezile âlimleri biraz daha detaylandırarak Allah’ın vahiy gelmeden önce aklî istidlâlle bilinmesi gerektiğini net olarak ifade etmişlerdir. Bu görüşü savunanların başında Bağdat Mu'tezilesinin kurucusu Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve takipçileri Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/844), Ca’fer b. Mübeşşir (ö. 234/848), Ca’fer b. Harb (ö. 235/850) ile Ebû Ca’fer el-İşkâfî (ö. 240/854) yer

²⁸² Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, trc. ve thk. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 13-14.

²⁸³ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ebsat”, trc. ve thk. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 51; a.mlf., “el-Âlim”, 21.

²⁸⁴ Ebû Hanîfe, “el-Âlim”, 14; Beyazîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe-İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, thk ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 131.

²⁸⁵ Ebû Hanîfe, “el-Âlim”, 12-13; a.mlf., “el-Vasiyye”, trc. ve thk. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 65.

²⁸⁶ Ebû Hanîfe, “el-Âlim”, 8; Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-Münife*, 81.

²⁸⁷ Ethem Ruhi Fıglalı, “Hâriciler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16:173.

²⁸⁸ Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25:295.

²⁸⁹ Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32:43.

²⁹⁰ İbnü'l-Murtazâ, *el-Munye*, 21.

almaktadır.²⁹¹ Basra Mu'tezilesi de genel olarak bu görüşü benimsemiştir. Buna karşılık Dırâr b. Amr din gelmeden önce aklın kişiyi hiçbir şey için zorunlu tutamayacağını, vahyin açıklamasından sonra kişinin sorumluluğunun başlayacağını savunmuştur.²⁹² Neccâriyye ile Kerrâmiye ise bu konuda Bağdat Mu'tezilesini takip etmiştir. Bağdat Mu'tezilesinin bu görüşleri sonraki dönemlerde Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849)'la birlikte sistemleşen Mu'tezile'nin akılcı metodunun temelleri olarak kabul edilmiştir.²⁹³

Mârifetullahın aklî olduğu konusunda Ebû Hanîfe de Mu'tezile'ye benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre Allah insanı iman ve küfürden uzak boş bir sayfa şeklinde fakat yaratıcıyı tanıyacak nitelikte yaratmış, ona akıl vermiş ve peygamber göndermiştir.²⁹⁴ Ebû Hanîfe insanın yapısında yer alan aklın bir alet olduğunu ve Allah'ın tümel olarak bilinmesini sağladığını²⁹⁵ ve “her ne kadar peygamber Allah'a çağırırsa da peygamberin hak olduğunun bilgisinin Allah tarafından insana verildiğini, Allah'ın bu bilgiyi kişinin kalbine ilhâm etmedikçe peygamberi tasdik edemeyeceğini” savunmuştur.²⁹⁶ O, Allah'ın nazar ve istidlâl ile bilineceğini söylemiş, bununla hudûs ve imkân deliline benzeyen basit bir kıyas yöntemini kastetmiştir.²⁹⁷ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye göre kişinin vahiy gelmeden Allah'ı bulması gerekmektedir.²⁹⁸ Bununla

²⁹¹ Şehristânî, *Milel*, 1/57, 61; A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 166-167, 170.

²⁹² Tritton, *İslam Kelamı*, 101.

²⁹³ Şehristânî, *Milel*, 1/78, 104; Tritton, *İslam Kelamı*, 103; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, 97, 110-111, 146; Schöck, “Cehm b. Safvan”, 96-97.

²⁹⁴ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ekber”, 56.

²⁹⁵ Ramazan Altıntaş, “Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004): 9.

²⁹⁶ Ebû Hanîfe, “el-Âlim”, 31; Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-Münife*, 90.

²⁹⁷ Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-Münife*, 40, 90. “Akıl, dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yük dolu bir geminin kaptansız olarak, doğru seyretmesini imkânsız gördüğü gibi, bu âlemin de yaratıcı olmadan mevcudiyetini imkânsız görür.” “Akıl, ana karnından en güzel şekilde çıkan çocuğun, Allah'ın takdiri olmaksızın yıldızların ve tabiatın tesiri ile meydana geldiğini imkânsız görür.” “Aynı şekilde boş olan bir arsa üzerinde yapılan muhkem bir bina onu yapan bir ustanın varlığına delâlet ettiği gibi, âlemde görülen değişiklikler de bunu yapan bir yaratıcının varlığına delâlet eder.” Beyazîzâde, *age.*, 40-41, 90'dan naklen.

²⁹⁸ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 61; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâsî, 2005), 214. Bu konuda Mâtürîdîlerin çoğunluğu, Ebû Hanîfe'nin “vaciptir” görüşünde olduğunu savunurken, bir kısım Mâtürîdî âlimi ve Eş'arîler “uygundur” görüşünde olduğunu savunmuştur. Mehmet Şaşa, “İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Marifetullah Nazariyesi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017): 183.

birlikte Mu'tezile'nin aksine kişinin emir ve yasaklardan sorumlu olmasının şeriatın gelmesiyle mümkün olduğunu belirtmiştir.²⁹⁹

Yine bu dönemde âlimlerin Allah'a dair bilginin ızdırârî/zarûrî bir bilgi mi yoksa iktisâbî bir bilgi mi olduğuna dair görüşleri de bulunmaktadır. Kaynakların belirttiğine göre Cehm b. Safvân ve takipçileri Allah'ın kimseye zarûrî bilgi vermediğini, tüm bilgilerin iktisâbî olduğunu,³⁰⁰ fakat her varlığa gelişin ya da yok oluşun ve her değişimin bir ilk sebebinin olduğu şeklindeki bilginin sezgi ile elde edildiğini, ilk sebep olması dolayısıyla Allah'ın varlığının da ancak sezgi yoluyla bilineceğini savunmuş, bunun da tanımlanıp izah edilemeyeceğini ifade etmişlerdir.³⁰¹ Ayrıca onlara göre sadece cismânî varlıklar -yani şeyler- bilgi konusu olabilir; var olmayana ya da belirli bir zaman ve mekânda bulunmayana (cismanî olmayana) dair bilgi söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah'ın bir cisim olmadığı için bilgi nesnesi de olamayacağını ve idrak edilemeyeceğini savunmuşlardır.³⁰² Cehmîlerin hem Allah'ın varlığının bilineceğini hem de Allah'ın idrak edilemeyeceğini söylemleri felsefileşmiş kelâm dönemindeki varlık-mâhiyet ayrımını hatırlatmaktadır.³⁰³

İmanı “Allah'ı ikinci bir ilimle bilmek” şeklinde tanımlayan Gaylân ed-Dımaşkî ve takipçilerine göre ise birinci ilim fitrî ve ızdırârî olup, imana dahil değildir.

²⁹⁹ Ebû Hanîfe, “el-Âlim”, 9-10; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli 'd-dîn Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. ve thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 175.

³⁰⁰ Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve Uyûnü'l-Mesâil*, thk. Hüseyin Hansu (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020), 433.

³⁰¹ Schöck, “Cehm b. Safvan”, 96, 105-107.

³⁰² Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye Zındıklara ve Cehmiyye'ye Reddiyye*, thk. ve çev. Yunus Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 49; Schöck, “Cehm b. Safvan”, 97, 101, 104-105.

³⁰³ Cehmiyye ile ilgili yapılan bu aktarımlar çağdaş düşünürlerce Cehm'in empirist olduğu ve Aristo'nun *İkinci Analitiklerinde* ele alınan bilgi teorisini savunduğu şeklinde yorumlanmıştır. Buna göre bir şeyin ne olduğunu bilmek (mârifet) ile var olduğunu bilmek farklı şeylerdir. Ne olduğunu bilmek ancak o şeye dair yeterli düzeyde nitelik ya da sıfatların bilinmesiyle mümkündür. Schöck, “Cehm b. Safvan”, 96, 106-107.

Yine kaynaklarda erken dönemde bu düşüncüyü Dırâr b. Amr'ın dile getirdiği rivâyet edilmektedir. Buna göre o kendisinden sonraki âlimlerin genel görüşünün aksine Allah'ın varlık ve mâhiyetinin ayrı olduğunu, Allah'ın varlığına dair kesin bir bilgiye sahip olabileceğimizi fakat mâhiyeti hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi dile getiren ilk isimdir. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 131-132.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerine baktığımızda ise bunu kabul etmediği görülmektedir. Zira o, iman ve mârifetullahın salt bir bilme olmadığını, mütevâtir haber ve aklın bildirdiği şekilde zâtı ve vasıflarıyla tam bir Allah tasavvuruna sahip olmak gerektiğini, aksi halde Yahudi, Hristiyan ve diğer İslâm dışı grupların da Müslüman olarak kabul edilmesi gerekeceğini belirtmiştir. Ebû Hanîfe, “el-Âlim”, 30-31.

Anlaşıldığı üzere tanımdaki ikinci ilim iktisâbî bilgiyi ifade etmektedir. Buna göre âlemin hâdis oluşu ve bir yaratıcının varlığı zarûrî olarak bilinirken, yaratıcının birliği ve sıfatları iktisâbî olarak bilinmektedir. Ondan rivâyet edilen “iman dil ile ikrardır, mârifetullah zorunlu ve Allah’ın fiilî olup, imandan değildir” şeklindeki ifadeler de buna göre anlaşılmalıdır. Zira Bağdâdî’nin belirttiğine göre de Gaylân insanın doğuştan zarûrî olarak mârifete sahip olduğunu, sadece adalet, tevhîd, vâ’d ve vaîdle ilgili konularda yükümlü olduğunu savunmaktadır. O bu görüşleriyle mârifetullahı zarûrîlik yönüyle ele alan ilk kişidir.³⁰⁴ Gaylân’ın takipçilerinden Muhammed b. Şebîb (ö. III/IX. yy.?) de eşyanın yaratılmış olduğu bilgisini zarûrî bilgi, onun yaratıcısının tek olduğuna dair bilginin de iktisâbî bilgi olduğunu belirtmiştir.³⁰⁵

Son olarak Ebû Hanîfe’den yaklaşık bir asır sonra Ehl-i Sünnet kelâmının oluşumunda önemli bir rol oynayan üç önemli isme burada değinmek uygun olacaktır. Bunlar İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/834), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)³⁰⁶ ve Ebü’l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. 4/10. yy. başları) olup, her üçü de aslen Selefi zümreye mensupken, Ebû Hanîfe gibi itikâdî alanda kelâmî yöntemi kullanmış,³⁰⁷ bu sebeple de ne Mu'tezile ne de Selef âlimleri tarafından kabul görmeyip eleştirilmiştir.³⁰⁸ Onlar Selef akidesinin aksine Müslüman dünyasında yeni çıkan sorunları bidat olarak nitelendirmemiş ve bunlara cevap vererek, dönemin şartlarına alternatif bir düşünce oluşturmak gerektiğini savunmuşlardır.³⁰⁹ İbn Küllâb Allah’ın sıfatlarının akıl yoluyla anlaşılabilirliğini savunmuş,³¹⁰ Kalânîsî ise iyi ve kötünün akılla bilineceğini söylemiştir. Ona göre akıl Allah’ın bize peygamber göndereceğini zarûrî olarak bildirmekte ve ilâhî fiillerin hikmetini anlamamıza yardımcı olmaktadır.³¹¹ Kalânîsî, Selefî anlayışını Mu'tezile’nin yöntemiyle savunmaya çalışarak aklî yöntemin farklı

³⁰⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 1/217; Bağdâdî, *Fark*, 125; a.mlf., *Usûl*, 32, 155-156; Şehristânî, *Milel*, 1/142-144.

³⁰⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 1/217.

³⁰⁶ Hâris el-Muhâsibî’nin görüşleri tasavvuf bölümünde ele alınacaktır.

³⁰⁷ Şehristânî, *Milel*, 1/80-81.

³⁰⁸ Mehmet Kalaycı, “Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 402-403.

³⁰⁹ Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet’e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi* (İstanbul: Emin Yayınları, 2015), 32.

³¹⁰ Yücedoğru, *İbn Küllâb*, 37.

³¹¹ Harith bin Ramli, “Eş'arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî”, çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içinde, ed. Sabine Schmidtke, İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 305.

şekillerde de kullanılabileceğini göstermiştir.³¹² İmanı “kalp ile mârifet, dil ile ikrar ve erkan ile amel” şeklinde tanımlayarak, başlangıcının “aklın, akılla kavranılabilecek konuları kavramaya başladığı an” olduğunu söylemiştir.³¹³ Onların bu çıkışı kendi dönemlerinde itibar görmemiş olsa da Sünnî kelâmın oluşumunda köprü görevi görmeleri açısından önemlidir.³¹⁴

Görüldüğü gibi İslam düşüncesinin ilk asırlarında âlimler bilgi konusuyla imanla ilişkisi bağlamında ilgilenmişler, zarûrî/ızdırârî bilgi, iktisâbî bilgi gibi kavramlara değinmişler ve aklın önemine vurgu yapmışlardır. Bununla birlikte söz konusu tartışmalar iman ve küfür merkezli olduğu için tam bir bilgi teorisi de oluşturulmamıştır. Onların bu görüşleri hicrî III. asırdan itibaren özellikle Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'la birlikte önce Mu'tezile'de³¹⁵ sonra da Eş'arî ve Mâtürîdî ile birlikte Ehl-i Sünnet elinde gelişerek kelâm bilgi anlayışının temellerini oluşturmuştur. Bu dönemden itibaren bilginin gelişimi imanın nazar düzeyine çıkması olarak kabul edilmiş, bilgi meselesi iman konusundan ayrılarak; bilgi çeşitleri, mârifetullahın kaynağı gibi konular sistematik olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda mârifetullah konusu imanla değil akılla ilişkisi bağlamında ele alınmış ve aklî bir sorumluluk olarak kabul edilmiştir.³¹⁶

Bu dönemin diğer bir önemli özelliği ise ilk dönem âlimlerinin aksine nasslardan hareketle yapılan kıyas, cedel gibi işlemlerin doğruluk ve geçerliliğinin sorgulanmaya başlanmasıdır. Bu dönemde Mu'tezile âlimleri kelâmî önermelerin doğruluk ve geçerliliğinin mantıksal olarak nasslardan temin edilemeyeceğini, zira nassların da özellikle farklı dinî ve felsefî düşüncelere karşı bilgi değerinin ortaya konması gerektiğini dile getirmişlerdir. Onlar bu görüşleriyle kelâmî önermelerin olabildiğince objektif ve değişmez temeller üzerine dayandırmayı, böylece İslam dışı unsurlara karşı dinî akideleri sağlam bir şekilde savunmayı ve ispatlamayı amaçlamışlardır. Böyle bir zeminin oluşturulmasının da ancak sağlam bir bilgi ve varlık anlayışıyla mümkün olacağını vurgulamışlardır. Bu amaçla nassların bilgi

³¹² Tefîk Yücedoğru, “Ebu'l-Abbâs El-Kalânîsî'nin Kelâmî Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2011): 85.

³¹³ Yücedoğru, “Ebu'l-Abbâs El-Kalânîsî”, 92.

³¹⁴ Yücedoğru, *İbn Küllâb*, 32.

³¹⁵ Bernard, “İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı”, 327.

³¹⁶ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 96; Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 46.

değerinin naslarla değil akılla temin edilebileceğini, dolayısıyla öncüllerin içeriklerinin aklî bilgilerden oluşturulması ve bunların doğruluğunun da duyular ve istidlâlle ortaya koyulması gerektiğini savunmuşlardır.³¹⁷

Mu'tezile'nin bu görüşü kelâm ilminde bir dönüm noktası olmuş, naslara dayalı tikel açıklamalar yerini akla dayalı tümel açıklamalara bırakmıştır. Böylece kelâm ilmi tek tek teolojik sorunlar yerine bilgi-varlık ilişkisi üzerinden hakîkatin kapsamlı olarak araştırıldığı bir ilim haline gelmiştir.³¹⁸ Dolayısıyla kelâm âlimleri başta Allah'ın varlığını ispat ile Kur'ân merkezli bir âlem tasavvuru oluşturmak ve inanç esaslarını temellendirmek amacıyla öncelikle bilginin mâhiyeti, imkânı, çeşitleri, doğruluğu, kaynakları ve bu kaynaklar arasındaki ilişkilerle bilginin nesnelliği ve güvenilirliği gibi konuları sistemli olarak ele almış, bu konularda Ehl-i hadis, Sofistler, Sümeniyye ve Berâhime'nin görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır. Böylece bilgi konusu herhangi bir konunun alt başlığı olmaktan çıkarak başlı başına bir mesele haline gelmiştir.³¹⁹ Netice itibarıyla erken dönemde mârifetullah ve kaderle ilişkili olarak ortaya çıkan bilgi meselesi III. asırdan sonra aklî alana çekilmiş ve IV. asırda artık tam anlamıyla epistemolojik bir yapıya kavuşarak hem teolojik (Allah'ın ezeli bilgisi) hem de epistemolojik/kuramsal (insanın bilgisi) açıdan incelenmiştir.³²⁰

3.1. Bilginin Tanımı

Kelâm klasikleri incelendiğinde her ekolün hatta aynı ekol içinde her âlimin kendi yaklaşımına uygun olarak farklı bilgi bir tanımı geliştirdiği, tüm âlimlerin üzerinde uzlaştığı bir tanımın bulunmadığı görülmektedir. Zira her birinin düşünce dünyasını çeşitli faktörler etkilemektedir. Bu sadece kelâm ilmine özgü olmayıp, her ilmin kendine ait bir bilgi anlayışı ve tanımı bulunmakta, bu da İslamî ilimlerde herkesin kabul ettiği tek bir bilgi tanımının verilmesini zorlaştırmaktadır. Bununla

³¹⁷ Güdekli, "Klasik Dönemde Kelâm", 159-160.

³¹⁸ Güdekli, "Klasik Dönemde Kelâm", 160.

³¹⁹ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 101.

³²⁰ Kelâm ilminde bilgi başlığı altında ele alınan konuların XVII. yy. da ortaya konan Bilgi felsefesine benzer bir yapı arz ettiğini söylemek mümkündür. Bilgi felsefesinin sistematik olarak ele aldığı problemler genel olarak (1) bilginin doğası ve türleri (2) bilginin imkânı (3) bilginin kaynakları (4) bilginin alanı, kapsamı ve sınırları (5) bilginin ölçütü ve standartları (doğrulandırma kuramları) (6) bilginin gerekçelendirilmesi (haklılandırma kuramları) olmak üzere altı başlık altında incelenmektedir. (Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 9-10; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 55-56.) Kelâm kitaplarında da ilk üç başlık yer almakta diğerleri daha çok bilgi kaynakları konusunun içinde serpiştirilmiş halde bulunmaktadır.

birlikte bilginin tanımının yapılamayacağını³²¹ ya da bilginin sadece kendisiyle tanımlanacağını belirten âlimler de bulunmaktadır.³²²

Kelâm klasiklerinde bilgiye dair yapılan tanımlar sayıca fazla olsa da ilk dönemlerde genel olarak bilginin bir tür *faaliyet*, *itikâd*, *yeti* ya da *sıfat* olarak tanımlandığı görülmektedir. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu bilgiyi bir tür *itikâd* olarak tanımlarken tespit edebildiğimiz kadarıyla bundan farklı bir görüş Nazzâm (ö. 231/845)'dan gelmiştir. Nazzâm bilgiyi bir tür *faaliyet* kabul etmekte ve “kalbin hareketlerinden bir hareket”³²³ ya da “bulacağı şeyi bulması için kalbin hareketi”³²⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî buna benzer başka bir tanımla sahibinin ismini zikretmeden vermektedir. “Nazar edilen şeyi kalbin görmesi”³²⁵ şeklindeki bu tanım sezgi, ilhâm gibi sübjektif kaynakları da içermekte olup, her iki tanımda geçen kalp kavramı akıl anlamındadır ve bilginin zihnî bir eylem olduğunu ifade etmektedir. Bilginin eylem olarak ifade edilmesi ise onun kalıcı olmadığı anlamına gelmektedir. Bu tanımla eleştirenlerden Kâdî Abdülcebâr'a göre hareket mekânın değişmesi olup, bilgi mahal ile değil hayy ile ilişkilidir. O hareketin hiçbir anlamının bilginin ayırıcı vasfı olamayacağını belirtir.³²⁶ Sünnî âlimlerden Bağdâdî ve Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr ise bu tanımda cins ve vasıfları farklı olan ilim ve iradenin birbirine karıştırıldığını belirtmiştir. Ayrıca Saffâr bilginin yerinin beyin olduğunu söyleyen Nazzâm'ın bu tanımla kendisiyle çeliştiğini de eleştirisine eklemiştir.³²⁷ Nesefî ve Sâbûnî de bu tanımın Allah'tan ilim sıfatının nefyetmeyi amaçladığını, zira

³²¹ Mantık ilminde tanımlanamazlar: 1. Tecrübî veriler; duyu ve duyular yani renk, ses, aşk vb... 2. Son derece genel olan, içlemi bulunmayan üstün cinsler; varlık, zaman, mekân vb... Bunların ancak kaplamsal tanımları yapılabilir fakat bilgi verici olan içlemsel (mâhiyet) tanımdır. 3. Tekillerin, fertlerin tanımları yapılamaz. Ancak bunlar lafzî ya da resmî tanımla tanımlanır. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmî'l-Usûl*, thk. eş-Şeyh İbrâhîm Muhammed Ramazân (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1994), 1/49-53; a.mlf., *Mihakkü'n-Nazar Düşünmede Doğru Yöntem*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 159-161.

³²² Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 32; Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 71-73.

³²³ Bağdâdî, *Usûl*, 6.

³²⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/12; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2013), 45-46.

³²⁵ Nesefî, *Tebsir*, 1/12.

³²⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 12/22.

³²⁷ Bağdâdî, *Usûl*, 6; Ebû İshâk Rûknüddin es-Saffâr, *Telhîsü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkiyye, 2011), 1/86-87.

kalbin hareketi ifadesinin Allah için söz konusu olamayacağını belirtir.³²⁸ Dolayısıyla kelâm ilminin öngördüğü bilgi için bunun geçerli olmadığı aşikardır.

Nazzâm bu eleştirilerin farkında olacak bilgi ile bilgisizliği ayırt etmek adına “bilgi, doğru ve insanda kesinlik ifade eden bir olgudur” şeklinde tekrar tanımlamış ve kişinin bilgiye ulaştığını “sükûnu’l-kalb” ile anladığını belirtmiştir. Zira o bir hükmün doğru olmasının en önemli koşulu olarak kişinin iç itikâdıyla uyumluluk göstermesini kabul etmekte, dışsal gerçeklikle uyumlu olmasını önemsememektedir.³²⁹ Fakat Nazzâm’ın sükûnu’l-kalb ifadesi Kâdî Abdülcebbâr tarafından eleştirmiştir. Kâdî, kalbin ve nefsin sükûnunun birbirinden farklı şeyler olduğunu ve birbiri yerine kullanılamayacağını belirtmiş, fakat arasındaki farkı açıklamamıştır.³³⁰ Sükûn-ı nefis ifadesi ise önce Ebû Hâşim tarafından dile getirilmiş sonra Kâdî tarafından geliştirilerek Mu'tezile'nin genel kabulü haline gelmiştir.

Bilginin bir *itikâd* olduğu şeklindeki görüş ise başta Basra Mu'tezilesi olmak üzere mezhebin geneli tarafından kabul edilse de Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227/841)'ın görüşleri hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Kaynaklarda ona ait tam bir bilgi tanımı bulunmamakta ve hatta bu konuda “bilginin itikâd olduğunu savunan ilk isim olduğu” ve “bilgiyi itikâd olarak kabul etmediği” şeklinde” iki zıt görüş yer almaktadır. Dolayısıyla Allâf'ın bu konudaki görüşlerinin net olmadığı söylenebilir.³³¹ Ancak çoğunluğun görüşüne göre Allâf, ilmi itikâdın dışında, tek başına bir cins,³³² delile dayalı bir istidlâl olarak kabul etmektedir.³³³

Kaynaklarda bilgiyi *itikâd* olarak tanımlayan âlimlerin başında ise Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî gelmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in ilmi “bir şeye olduğu gibi itikâddır” şeklinde tanımladığını belirtmekte,³³⁴ Sünnî kaynaklar da aynı tanımı Kâ'bî'ye nisbet etmektedir.³³⁵ Kâ'bî kendi eserlerinde ise “bir şeyin

³²⁸ Nesefî, *Tebisira*, 1/12; Sâbûnî, *Kifâye*, 46.

³²⁹ Özcan Taşçı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddin Nocrânî* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013), 82-84.

³³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/22.

³³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/25.

³³² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, thk. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/76-77.

³³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/25.

³³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/13.

³³⁵ Tritton, *İslam Kelamı*, 211; Nesefî, *Tebisira*, 1/9; Bağdâdî, *Usûl*, 5.

mâhiyetini ispat etmek ve onun hakikatine olduğu hal üzere itikâd etmek” şeklinde tanımlamıştır.³³⁶ Bundan başka Ebû Ali’ye “bilgi zorunlu olarak ya da delile dayanarak, bir şeye olduğu gibi itikâddır”,³³⁷ Ebû Hâşim’e ise “ilim, bir şeye sükûn-i nefis ile olduğu gibi itikâddır”³³⁸ şeklindeki tanımlar da nispet edilmiştir. Bu son tanıma göre ilmin geçerliliği kişinin iç huzurunu sağlamasına bağlı olup, bu tanımın sonraki Mu'tezile’de daha çok itibar görmüş ve özellikle Kâdî Abdülcebbar tarafından oldukça geliştirilmiştir.

Hocalarının bilgi tanımlarının içerik açısından uygun olmakla birlikte zayıf yönlerinin olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbar tanımın açık ve temyiz edici olduğu sürece tanımda kullanılan kavramların mecaz olmasında bir sakınca olmadığını savunmuş³³⁹ ve tanımda bilginin en ayırt edici özelliğinin belirtilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Kendisinden önce yapılan bilgi tanımlarını da daha çok açıklık, tanımın tanımlanana özel olması ve onu diğerlerinden ayırması olmak üzere başlıca üç yönden eleştirmiştir.³⁴⁰

Kâdî, Cübbâilere atfedilen ilk tanımda bilginin ayırtıcı özelliğinin bulunmadığını, ikinci tanımda ise yer alan ifadelerin geçerli bir tanım için fazla olduğunu belirtir. Ona göre “itikâd” ve “olduğu hal üzere” ifadelerinin tanımda zikredilmesine de gerek yoktur. Zira bunlar bilgi ile değil bilginin elde edilme şekliyle ilgili olup,³⁴¹ bilgi ile cehl arasındaki farkı ortaya koymakla birlikte bilgiyi taklîd ve zandan ayırmamaktadır.³⁴² Bunlar gibi bir itikâd türü olan bilginin, bilgi adını alabilmesi için özel bir tarzda gerçekleşmesi gerekir. Bu özel tarz ise bilginin sükûn-ı nefsi gerçekleştirmesi olup, sadece böyle bir bilgiden şüphe duyulmaz ve bilgi taklidî, tesadüfî ya da zannî itikâdlardan kesin olarak bu özelliğiyle ayrılır. Bu sebeple de ona göre tanımda sadece sükûn-ı nefis ifadesinin yer alması yeterlidir.³⁴³ Kâdî bu

³³⁶ Abdüssamet Sarıkaya, “Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı”, (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2018), 40.

³³⁷ Nesefî, *Tebşira*, 1/10; Bağdâdî, *Usûl*, 5; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Abdürrahim Sâiyih ve Tevfik Alî Vehbe (Kahire: Mektebetü'l-Sekâfetü'd-Diniyye, 2009), 19.

³³⁸ Bağdâdî, *Usûl*, 5; Nesefî, *Tebşira*, 9.

³³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/20; a.mlf., *Şerh*, 1/76-79.

³⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/14-24.

³⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/13.

³⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/25.

³⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/13, 25, 36; a.mlf., *Şerh*, 1/76-77.

görüşlerine uygun olarak *Muğnî*'nin 12. cildinde bilgiyi şu şekilde tanımlamıştır:³⁴⁴ “Bilgi, ele aldığı konuda bilenin sükûn-ı nefsinin gerektiren mânâdır.” Bu mânâ ile bilen kimse bilmeyen kimseden ayrılır. Bilginin böyle tanımlanabilmesi de ancak bir şeye olduğu şekilde itikâd etmekle olur.³⁴⁵

İnsanın bir ihtiyacını gidermesi, sıkıntıların sona ermesi gibi anlamlara gelen *sükûn* kavramının nefisle birlikte kullanılması onun psikolojik bir rahatlama olduğunu göstermektedir. Kâdî bilende gerçekleşen bu durum sayesinde bilginin zan, taklîd, cehl gibi durumlardan kesin olarak ayrılacağını belirtir. Ona göre bu durumun gerçekleşmediği itikâdlar bilgi derecesine ulaşmamakta, zan, zann-ı gâlib ya da cehl, şüphe gibi alt seviyelerde kalmaktadır.³⁴⁶ Kâdî kişinin sükûn-ı nefis haline ulaşmasını bilginin “belli bir yönde olması”yla gerçekleşeceğini savunmuştur.³⁴⁷ Buna göre sükûn-ı nefis cehl ve zan gibi durumlarda oluşmamakta, dolayısıyla bilginin bir garantisi ya da sağlaması olarak kabul edilmektedir.³⁴⁸

Kâdî'nın bilgi anlayışında sükûn-u nefis kavramının oldukça önemli bir yeri vardır. Kendisinden önce de bu kavram kullanılmakla birlikte Kâdî bu kavramı daha güçlü bir anlamda kullanmıştır. Zira Ebû Hâşim bilgi tanımında hem “olduğu hal üzere” ifadesini hem de “sükûn-u nefis” kavramını birlikte zikretmiş olup, tek başına sükûnun gerçeğe uygunluk kriterini sağlamadığını yani cehl ile bilgi arasını ayıramadığını düşünmüştür. Kâdî ise bu tanımdan “olduğu hal üzere” ifadesini çıkararak bunun işlevini de sükûn kavramına yüklemiş, bilginin hem gerçeğe uygunluğunu hem de diğer itikâd türlerinden ayıran yönünü sükûnun varlığına

³⁴⁴ Kaynaklarda Kâdî'ya ait üç farklı bilgi tanımı yer almakla birlikte bunlardan *Muğnî*'de yer alan tanımın en son görüşü olduğu kabul edilmektedir. *el-Umed*'de yer alan tanım: “ilim, mu'tekidin itikâd ettiği sürece sükûn-ı nefsinin sağlayan itikâddır.” ; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de yer alan tanım: “sükûn-ı nefsi gönül rahatlığını ve kalp tatminliğini gerektiren (şey)” şeklindedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/76-77; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. eş-Şeyh Halil el-Meys (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.), 1/5.

³⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/13; a.mlf, *Şerh*, 1/76-77.

³⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/26.

³⁴⁷ Nisâbü'rî bu yönlerin 1. nazar kaynaklı olması, 2. hatırlama veya tezekküre dayanması ve 3. itikâdın bilenin fiili olması şeklinde üç tane olduğunu zikreder. Onlara göre bilgi nazar etme sürecinde delîl-medlûl ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan bir mânâdır. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/30; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâilü fi'l-Hilâf beyne'l-Basreyni ve'l-Bağdâdîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979), 287-288.

³⁴⁸ Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sakaç Yayınları, 2011), 57.

bağlamıştır. Netice itibariyle sükûn kavramının Kâdî'da Ebû Hâşim'den daha güçlü bir anlama sahip olduğunu söylemek mümkündür.³⁴⁹

Mu'tezilî âlimlerin bilgiyi bir itikâd türü kabul etmesine karşılık Sünnî âlimler bir tür *yeti* ya da *sıfat* olduğunu savunmuşlardır. Kaynaklara bakıldığında Sünnîlere ait pek çok tanım zikredilmekle birlikte yedi farklı tanım göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi İmam Eş'arî'ye nisbet edilen “bilgi, sahibinin âlim diye nitelendirilmesini gerekli kılan şey (sıfat)” şeklindeki tanım olup, bu tanım çeşitli kaynaklarda farklı biçimlerde ama aynı anlama gelecek şekilde zikredilmiştir.³⁵⁰

Bu tanımda Eş'arî bilginin sıfat olduğunu vurgulamakta, kişinin hareket, kudret gibi vasıflarla değil bilgi ile bilen olduğunu savunmaktadır.³⁵¹ Bağdâdî bu tanımın Allah'ın ilimsiz âlim olduğunu savunan Mu'tezile'nin görüşünü iptal ettiğini söyleyerek geçerli kabul ederken,³⁵² İbn Fûrek de tanımın Allah'ın bir ilimle âlim olduğu görüşüne dayandığını belirtmektedir. Buna göre biz âlim olan kişileri bazen ilim sahibi olduklarını bazen de ilim sahibi olmadıklarını görürüz. Bununla birlikte her iki durumda da âlim olan kişinin zâtı aynıdır. Yine zatları aynı olduğu halde bazı insanların cahil bazılarının âlim olduğunu biliriz. Bunların farklılığı zattan değil ilim sıfatından dolayıdır. Bu durum bir şeyi bazen siyah bazen beyaz; bazen hareketli bazen hareketsiz olması gibidir. Söz konusu farklılıklar zatların sıfatlarının farklı oluşundandır. Buna göre hem Allah hem insanlar ancak ilim sıfatıyla âlim olur.³⁵³ Neticede Eş'arî yaptığı bu tanımla Allah'ın bilgisini de bilginin tanımına dahil etmeyi amaçlamıştır.

Kaynaklarda Eş'arî'nin tanımına anlamca en yakın tanım Mâtürîdî âlim Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'a aittir. O kendi dönemine kadar yapılan bilgi tanımlarını ele almış ve bunlardan en uygun olanının babası Ebû Nasr es-Saffâr (ö. 461/1069)'ın tanımını olduğunu savunmuştur. Buna göre bilgi, “hayat sahibi zatta özel bir şekilde (alâ vech-i mahsus) kaim olan bir mânânın ismidir.” Saffâr bu tanımın ayırıcı özelliğinin

³⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/13, 15, 37; Memiş, *Bilgi Problemi*, 54, 87-88.

³⁵⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 10; Neseî, *Tebşira*, 1/15; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Richard M. Frank (Tahran: Müessese-i Mütâleât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill, 1981) 75; a.mlf, *İrşâd*, 18; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fî'r-red alâ Ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hammûde Gurâbe (Kahire: 1955), 29-30.

³⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 10.

³⁵² Bağdâdî, *Usûl*, 5.

³⁵³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 10-13; Eş'arî, *el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida' Eş'arî Kelâmı*, trc. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 29-30.

“belirsizliğin bulunmaması” olarak ifade eder. Yani ona göre bilgi gizliliği ortadan kardıran bir arazdır. Saffâr bu görüşünü çeşitli âyetler ve cahiliye şiirleriyle desteklemiştir. Ayrıca “hayat sahibi” ve “zât ile kâim” lafızlarını da özel olarak ele alır. Ona göre ilim sahibi olmanın en önemli şartı hayatta olmaktır. İlmin zât ile kaim oluşu ise âlim isminin kişiye zâtından dolayı değil ilim sıfatının bulunması sebebiyle verildiğini göstermektedir. Eğer zattan kaynaklanmış olsaydı kişinin hayatta kaldığı müddetçe bilgilerini unutmaması gerekirdi. Ancak ilmin unutulması ve bunama gibi durumların varlığı âlim isminin zattan değil ilimden kaynaklı olduğunu göstermektedir.³⁵⁴ Netice itibariyle Saffâr’a göre âlim, zât ile kaim ilim sıfatına sahip olan kimse olup, bu sıfat sahibinden belirsizlik ve gizlilik durumlarını ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla bu tanım Eş’ârî’nin tanımını gibi hem Allah’ın sıfatını tanıma dahil etmekte hem de âlimliğin ilim ile kazanılan bir sıfat olduğunu vurgulamaktadır.

Kaynaklarda Ebû İshâk el-İsferâyînî’ye “Malûmu olduğu hal üzere açıklamaktır (tebeyyün)”³⁵⁵ şeklindeki tanım nispet edilirken, İmam Eş’ârî’ye nisbet edilen diğer bir tanım “bilgi bilineni olduğu gibi idrak etmektir”³⁵⁶ şeklindedir. Pezdevî Eş’ârî’nin bu tanımının Ehl-i Sünnet’in çoğunluğu tarafından kabul edildiğini belirtir.³⁵⁷ Sünnî düşüncede önemli olan dördüncü bilgi tanımı ise Bâkılânî’ye nisbet edilen “bilgi, malûmun olduğu hal üzere bilinmesidir (mârifet)”³⁵⁸ şeklindeki tanımdır. Bâkılânî bu tanımın ilim kapsamına girenleri kuşattığını, kapsamında olmayanları ise dışladığını, ilmin gerçekliğini ve unsurlarını tam olarak ifade ettiğini belirterek doğru ve geçerli bir tanım olduğunu savunmuş,³⁵⁹ ayrıca bilginin *idrak* ya da *tebeyyün* olarak tanımlamasında da bir sakınca olmadığını belirtmiştir.³⁶⁰

³⁵⁴ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/87-89.

³⁵⁵ Nesefî, *Tebşira*, 1/15; Cüveynî, *İrşâd*, 18.

³⁵⁶ Cüveynî, *Şâmil* (R.M. Frank) 75; Seyyîd Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. ve trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 166-167. Eş’ârî’ye bu tanım nispet edilmekle birlikte İbn Fûrek onun; idrak ile bilginin aynı olmadığını, idrakin bilgiye ulaştırıcı şey olduğunu ve ilme zâid olduğunu, ilmin onunla meydana geldiğini savunduğunu belirtir. İbn Fûrek, *Mücerred*, 17-18.

³⁵⁷ Pezdevî, *Usûl*, 22.

³⁵⁸ Ebû Bekr Bâkılânî, *Temhîdül-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmadüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 25; Cüveynî, *İrşâd*, 18; Nesefî, *Tebşira*, 1/13; Pezdevî, *Usûl*, 22; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 166.

³⁵⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 25.

³⁶⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 175-176.

Sünnî kaynaklarda zikredilen diğer bir önemli tanım ise İbn Fûrek'e nisbet edilen "ilim canlı ve kâdir olanın fiilinin muhkem ve sağlam olmasını sağlayan sıfattır" şeklindeki tanımdır.³⁶¹ Bağdâdî bu tanımın hem cansızlarda ilim bulunduğunu caiz gören Sâlihî'nin ve Kerrâmiyye'nin görüşünü hem de Mu'tezile'nin tevîd düşüncesini iptal ettiği gerekçesiyle geçerli bulmuştur.³⁶²

Klasik dönem Sünnî kaynaklarda en çok yer alan son bilgi tanımı ise İmam Mâtürîdî'ye nisbet edilen tanımdır. Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserlerinde kendisine ait bir bilgi tanımı olmamakla birlikte kaynaklarda ona ait anlamca birbirine yakın birkaç tanım zikredilmektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî Mâtürîdî'nin bir konuşmasında bilgiyi "öyle bir sıfattır ki; kendisinde bu sıfat bulunan kimseye (kalp ve dille anılma özelliği ve) zikredilme niteliği olan her şeyin (onun tarafından) apaçık şekilde bilinmesidir"³⁶³ şeklinde tanımladığını belirtir. O, Mâtürîdî'nin bu tanımının her şeye uygulanabilir, ters döndürülebilir ve efrâdını câmi, ağıyârını mâni bir tanım olduğunu ve buna herhangi bir eleştiri yapılamayacağını belirtir. Ona göre bilgi hakkında yapılan en doğru tanım budur.³⁶⁴

Bundan sonraki süreçte ise mantık ilminin etkisiyle kelâmda bilgi tanımına farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Müteahhirin dönemine geçiş olarak nitelendirilebilecek olan bu dönemde Cüveynî'nin görüşleri Gazzâlî'ye temel oluşturması açısından önem arz etmektedir. Cüveynî nedenselliği ve ahvâl teorisini³⁶⁵ kabul ettiği *İrşâd* adlı eserinde Bâkılânî'ye nisbet edilen tanımı benimsemekle

³⁶¹ Nesefî, *Tebşira*, 1/14.

³⁶² Bağdâdî, *Usûl*, 5.

³⁶³ Nesefî, *Tebşira* 1/19; Sâbûnî, *Kifâye*, 47; Sa'düddîn et-Teftazânî, *Şerhü'l Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 29.

Aynı tanım Habbâzî (ö. 691/1292) ve Tâceddin Sübkî (ö. 771/1370)'nin eserlerinde "mezkûrun tanımlanmasını sağlayan bir sıfat", (Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer el-Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fî Usûli'd-Dîn*, thk. Adil Bebek (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 8; Ebû Nasr Tâcüddîn es-Sübkî, *es-Seyfû'l-Meşhûr fî Şerhi 'akîdeti Ebî Manşûr Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, trc. ve thk. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 52.) Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687)'nin eserlerinde ise "bilgi, öyle bir sıfattır ki, kendisinde bulunduğu kimseye (ister insan olsun, isterse melek ve cin gibi başkaları olsun), o sıfat sebebiyle, mevcûd olsun veya olmasın, zikredilen her şey (mezkûr) apaçık ve âşikâr hale gelir (yetecellâ) ve ifade edilmesi mümkün olur" şeklinde zikredilmiştir. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 37.

³⁶⁴ Nesefî, *Tebşira*, 1/19.

³⁶⁵ Ahvâl teorisinin kabulünün bilgi tanımındaki tezahürleri için bkz. Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 294-295.

birlikte³⁶⁶ *Burhân*'da bu görüşlerinden vazgeçtiğini dile getirmiştir.³⁶⁷ Ona göre bu ve benzer tanımlar bir şeyi kendisinden türemiş başka bir lafızla tanımlamakta olup, geçersizdir. O, bilginin tanımlanmasının zor olduğunu, belki taksim yoluyla tanımlanabileceğini savunarak,³⁶⁸ bu görüşüyle Gazzâlî'ye kaynaklık etmektedir. Böylece Cüveynî önce bilgiyle yakın ve zıt anlamlı olan kavramları tanımlamış, sonra da onların bilgiden ayrıldığı noktaları belirtmiştir. Buna göre mârifet, fıkıh, fehm, dirâyet, yakîn, akl, fitne kavramlarının sözlükte aynı anlama gelmekte, terim olarak ise ilmin özel bir türünü teşkil etmektedir. Yani ilim kavramı bunlar içinde en genel anlama sahip olan kavramdır.³⁶⁹ Daha sonra Cüveynî bilginin zıtlarını ele alır. Bunlar cehl, şüphe ve zandır.³⁷⁰ Bu kavramlardan hareketle Cüveynî bilgiyi şöyle açıklar; inanç ya vakıaya mutabıktır ya da değildir; eğer vakıaya mutabıksa ya *bedîhî* ya *nazarî* ya da bu ikisi olmaksızın *taklîdî* olarak meydana gelir; eğer vakıaya mutabık değilse ya kesindir, bu durumda *cehl*³⁷¹ adını alır; ya iki taraf eşit olur, bu durumda *şüphe*³⁷² adını alır; ya da bir taraf daha üstün olur buna *zan*,³⁷³ zayıf tarafa ise *vehim* adı verilir. Bu açıklamalara göre inanç kesin, vakıaya mutabık ve sürekli olduğunda inanç olmaktan çıkar ve *bilgi* adını alır. Kesinlik onu zandan, vakıaya mutabıklık cehlden,

³⁶⁶ Cüveynî, *İrşâd*, 18.

³⁶⁷ Cüveynî'yle ilgili Ömer Türker ciddi bir kaynak tercihi sorununa dikkat çekmektedir. Cüveynî *İrşâd* ve *Şâmil*'de Eş'arî ve Bâkılânî ile görüşleri dile getirirken, hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı *Burhân*'da Bâkılânî'nin tesirinden kurtulmuş ve müteahhir döneme geçiş yapmış görülmektedir. Bu eserinde bilgi ve istidlâl ile ilgili uzun bir mukaddime kaleme alan Cüveynî tanım, bilgi, kaynakları ve istidlâl yöntemleriyle ilgili olarak tamamen kendine özgü ve hem Eş'arîlik hem de bütün mütekaddimîn kelâmı için kırılma noktası teşkil eden görüşler ortaya koymuştur. Onun bu eserindeki görüşlerinin neredeyse tamamı Gazzâlî ile yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 11-12 (26. Dipnot). *Akîdetü'n-Nizâmîyye*'de ise hem Mu'tezilî hem de Selefi görüşlere meylettiği görülmektedir. Mesela *İrşâd*'da haberi sıfatları te'vil etmeyi gerekli görürken, *Akîde*'de te'vili terk etmiştir. Bununla birlikte kulların fiillerinde *İrşâd*'da tam bir Eş'arî iken, *Akîde*'de insanın özgür olduğunu savunmuştur. Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, 158-210; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ty.), 23-25, 32-41.

³⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdülazim Mahmûd ed-Dib (Devha: Câmiatu Katar, 1992), 1/97-98.

³⁶⁹ Cüveynî, *el-Kifâye fî'l-Cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1979), 25-26.

³⁷⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 21.

³⁷¹ "Bir şeyi olduğunun aksine tasavvur etmek" şeklinde tanımlamıştır. Cüveynî, *İrşâd*, 21; a.mlf., *Burhân*, 1/100.

³⁷² "Aynı seviyedeki iki şeyden birini tercih etmede tereddüt göstermek" şeklinde tanımlamıştır. Cüveynî, *İrşâd*, 21.

³⁷³ "İki şeyden daha açık olanını tercih etmek" şeklinde tanımlamıştır. Cüveynî, *İrşâd*, 21.

süreklilik ise taklîdden ayırmaktadır.³⁷⁴ Bununla birlikte bilginin taklîdden ayrılması diğerleri kadar kolay olmayıp, bunun için derin bir tefekkür gereklidir. Ancak yine de o bütün idraklerin tanımının yapılmasının mümkün olmadığını sadece zihnî olarak hakikatin anlaşılmasının yeterli olduğunu belirtir. Örneğin misk kokusunu idrak edebiliriz ama tanımlayamayız. Ona göre bilgi de buna benzemektedir.³⁷⁵ Bu açıklamalarıyla Cüveynî aslında bilginin ne olduğunu değil zıtlarından hareketle ne olmadığını açıklamış olmakta, kendisinin de ifade ettiği gibi bilginin tam bir tanımını yapmamaktadır.

Hocasının görüşlerini takip eden Gazzâlî de bilginin gerçek bir biçimde tanımlanmasının zor olduğunu, ancak taksim ve misal yoluyla açıklanabileceğini dile getirmektedir. Gazzâlî'nin bu konudaki açıklamalarının modern dönemdeki bilgi tanımlarına yaklaştığı görülmektedir. Buna göre bilginin elde edilmesinde 1. Bilinen: eşyanın hakikati, 2. Bilen: bu hakikatin ortaya çıktığı kalp, 3. Bilgi: eşyanın hakikatinin kalp aynasında ortaya çıkması olmak üzere üç temel unsur bulunmaktadır.³⁷⁶ Zira o ilimi “aklın, ma'kûlatın *sûretlerini* ve durumlarını kendi nefesine alması”,³⁷⁷ “insan ruhunun eşyanın hakikatlerini nitelik, nicelik, cevher ve zâtıyla maddelerden mücerret olarak tasavvur etmesi”,³⁷⁸ “bilinen hakkında hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak, hata etme ve yanılgı ihtimali kalmayacak şekilde kişinin içinde ortaya çıkan yakîn”³⁷⁹ şeklinde tarif eder. Gazzâlî bunu *sûretlerin* aynaya yansımalarına benzemektedir.³⁸⁰ Onun bu konuda verdiği misaller de ilimin tam bir tanımını olmasa da mana ve hakikatinin nefiste şekillenmesini sağlamaktadır. Ayrıca bu açıklamalar Gazzâlî'nin “kişinin bir şeyin salt hakikatini değil de sadece *sûretini* bildiği” görüşünü savunduğunu da göstermesi açısından önemlidir.³⁸¹

³⁷⁴ Ebû Abdillâh Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû 'l-Kebîr ve Mefâtihü 'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 2/220; Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 1/162-163.

³⁷⁵ Cüveynî, *Burhân*, 1/100.

³⁷⁶ Gazzâlî, *Ledûn Risalesi*, trc. Serkan Özburun ve Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: Furkan Basın Yayın, 1995), 70.

³⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/67.

³⁷⁸ Gazzâlî, *Ledûn Risalesi*, 70.

³⁷⁹ Gazzâlî, *el-Munkîz mine 'd-Dalâl Gerçeği Arayanların Yolu* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017), 11.

³⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/67; a.mlf., *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, trc. Ahmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021), 3/28.

³⁸¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/66-67.

Bu açıklamaların yanında Gazzâlî pek çok eserinde bilgiyi *tasavvur* ve *tasdik* olarak ikiye ayırmış, birincisine *mârifet* ikincisine *ilim* adını vermiştir. Ona göre mârifet tikellerin bilgisi olup, bunlara tanımla ulaşılır. İlim ise tümellerin bilgisi olup, bunlara delil (hüccet) ile ulaşılır.³⁸² Gazzâlî'nin mantık ilmine dayanan bu ayrımı kendisinden sonra da devam ettirilmiştir.

Müteahhirîn dönemi kelâm âlimlerinden Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) de bilginin tanımlanamayacağını savunan âlimler arasında yer alır. O bilginin apaçık olup, tanıma ihtiyacının olmadığını, hatta Cüveynî'nin yaptığı gibi bilgiyi zıtlarıyla tanımlamanın kendisini bilmekten daha kolay olamayacağını, böyle bir tanımın şeyi kendi misliyle ya da kendisinden daha kapalı bir şeyle tanımlamak olduğunu belirtir. Ona göre tanımda geçen kavramların, tanımlanan kavramdan daha açık olması gerekir. Ayrıca Râzî bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ele almakta ve bilginin taksim yöntemiyle tanımlanmasının sadece tasdiki kapsadığını, tasavvurları kapsamadığını belirtmektedir.³⁸³

Netice itibariyle kelâm ilminde üzerine uzlaşmış bir bilgi tanımı olmayıp, tanımın yapılıp yapılamayacağı, yapılabiliriyorsa bunun ne şekilde gerçekleşeceği ve kapsamının ne olacağı hala tartışma konusudur. Ayrıca bilginin itikâd/inanç ve iman ile olan ilişkisi Allah'ın ilminin tanıma dahil edilip edilmeyeceği de bu konuyu daha da karmaşık bir hale getirmekte olup, son dönemde konu ile ilgili yapılan çalışmalar ve bunların kelâm ve tasavvuftaki bilgi anlayışı ile ilişkisi çalışmanın beşinci bölümünde ele alınacaktır.

3.2. Bilginin İmkânı

Gerek bilgi felsefesinin gerek kelâm ilminin en önemli sorularından biri gerçek bilgiyi elde etmenin mümkün olup olmadığıdır. Zira bu soruya verilen yanıt bir sonraki soruyu sorup sormayacağımızı belirlemektedir. Bu sorunun temelde iki yaklaşımı vardır. Birincisi bilginin mümkün olduğunu savunan *dogmatiklere*, diğeri ise doğru bilginin imkânsız olduğunu savunan *şüphecilere/kuşkuculara* aittir. Dogmatikler

³⁸² Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, nşr. ve trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 31-32; a.mlf., *Mustasfâ*, 30-33; a.mlf., *Mihakkü'n-Nazar*, 62; a.mlf., *Mekâsıdû'l-Felâsife Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 42-43, 66.

³⁸³ Râzî, *Me'âlimü Usûlî'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları*, thk. ve trc. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 42-43.

bilginin kaynakları konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da hepsi bilginin mümkün olduğunu kabul etme noktasında birleşirler. Bu anlamda kelâm âlimlerinin dogmatik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.³⁸⁴

Kur'ân'da ilim ve âlimlere yapılan vurgu ve insana Allah tarafından verilen yetilerle var olan şeyler hakkında düşünmenin emredilmesi, kelâm âlimlerinin evrenin gerçekliği ve onunla ilgili bilgi edinmenin imkânı hakkında şüphe duymamalarına sebep olmuştur.³⁸⁵ Onlar bilgi konusunu ele alırken varlığın bir gerçekliğe sahip oluşunu ve bunun da bilinebileceğini tartışmasız olarak kabul etmişler ve bunun için ilk önce “şey”in hakikatini sorgulamışlardır. Onlara göre varlığın dış dünyada bir hakikati bulunmakta olup, sadece zihinde bir hayal ya da zandan ibaret değildir.³⁸⁶ Kelâmî düşüncede adeta bir ilke haline gelen “eşyanın hakikati sabittir” sözü de bunu açık bir şekilde göstermektedir. Bilgi tanımlarında geçen “olduğu hal üzere” kaydı ile Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlarken kullanılan delillerin büyük bir kısmının kozmolojik delillerden oluşması da bu anlayışın bir sonucudur. Zira bu deliller fizik âlemden hareketle metafizik hakkında konuşmanın mümkün olduğu kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla eşyanın hakikatinin reddedilmesi ve ona dair bilgi elde edilmeyeceğinin düşünülmesi âlemden hareketle temellendirilen pek çok delilin iptali anlamına gelmektedir. Bu durum kelâmcıların âlemin gerçek ve bilinebilir olduğunu, bu sayede de -şüphecilerin aksine- Allah ve âlem hakkında realist ve rasyonel bir şekilde düşünmeyi zorunlu görmelerine sebep olmuştur.³⁸⁷ Sonuç olarak bilginin

³⁸⁴ Genel kullanımda dogmatik kavramının biri olumlu biri olumsuz iki anlamı bulunmaktadır. Bilgi nazariyesinde dogma bir takım *apriori* bilgilerin olduğunu ve bunlardan hareketle yeni bilgilere ulaşılabileceğinin kabul edilmesi yani bir metod anlamında kullanılır ve karşısında şüphecilik, deneycilik gibi farklı akımlar yer alır. İkinci anlamı ise belli bir sistem, inanç, ideolojinin ortaya çıkıp tamamlanmasından sonra kişinin bunları benimsemekten öte asla değişmeyen doğrular olarak kabul etmesidir. Bunun sonucunda söz konusu sistem ya da inanç donuklaşır. Bu çalışmada bahsedilen dogmatiklik kuşkusuz birinci anlamdaki ilmî bir metod olan dogmatikliktir. Dogmatiklik hakkında detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987): 9-12.

³⁸⁵ en-Nahl 16/78; el-Mü'minûn 23/78; el-Fussilet 41/53.

³⁸⁶ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Tefsîr-i Kur'âni'l-Azîm Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, thk. Fatımâ Yûsuf Heymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/125; Pezdevî, *Usûl*, 17; Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmîşî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidil-Tevhîd*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 39; Neseî, *et-Temhîd li Kavâidil-Tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman es-Sâgûl (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2006), 16.

³⁸⁷ Memiş, *Bilgi Problemi*, 86. İslâm düşüncesinde de zaman zaman bilginin imkanına ya da kaynaklarına yönelik şüphecî fikirler görülmüşse de bunlar Yunan düşüncesindeki gibi sistematik ve felsefî bir yapıda olmamış, bilgiyi ve gerçekliği tamamen inkâr etme amacı gütmemiştir. Josef

imkânı konusu iman esaslarıyla doğrudan ilişkili olup, kelâm ilmi için bu esasların ispatı hakikatin kabulüne bağlıdır.

Bu amaçla kelâm âlimleri eserlerinde bilginin imkanına ve kaynaklarına yönelik kuşkucu görüşlere sahip olan Sofistler, Sümeniyye, Berâhime, Râfîzîler, Mülhidler ve Müşebbihe'nin iddialarını çürütmeye çalışmışlardır. İslam düşüncesinde eşyanın hakikatinden şüphe duyan İnâdiyye, Lâedriye ve İndiyye gibi çeşitli fırkalar Sofistâiyye adıyla kelâm kitaplarında zikredilmiş ve çoğu zaman alaya alınarak eleştirilmiştir. Bunlardan *İnâdiyye* eşyanın bir hakikatinin olmadığını, bilgi sanılan şeylerin hayal, vehim ve zandan ibaret olduğunu,³⁸⁸ *İndiyye* eşyanın hakikatine dair aklî verilerin göreceli olduğunu, yine onlara bağlı bir grup da hem aklın hem duyuların yanıltıcı olduğunu, *Lâedriye* ise bu konuda herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımızı savunmuştur.³⁸⁹ Kelamcıların şüpheciler karşısında takındığı birinci tavır onlarla tartışmanın anlamsız olduğu şeklindedir. İkinci tavır ise birinci aşamada mantıksal hataya düşmelerini sağlayarak, ikinci aşamada fiziksel acıya maruz bırakarak onların görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymaktır. Bundan amaç cezalandırmak değil duyusal bilgiyi kabul etmelerini sağlamak olup,³⁹⁰ kelâmcılar acının gerçekliğinden hareketle eşyanın gerçekliğini ispatlamaya çalışmışlardır.

Kelâm âlimlerinin hemen hepsi “eşyanın hakikatini reddeden” *İnâdiyye* ile tartışmanın gereksiz olduğunu,³⁹¹ bu kişilerin kendi varlığından bile şüphe duydukları

Van Ess ve Gazzâlî İslâm'ın içinde yer alan bu tarz görüşlerin daha çok Şîî-Bâtınîler arasında yer aldığını ve imamın bilgisini ortaya koymak adına diğer bilgileri geçersiz kılmayı amaçladığını dolayısıyla siyasî bir temele dayandığını ifade etmektedir. Josef Van Ess, “İslâm Dini Düşüncesinde Septisizm”, çev. Murat Memiş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005): 170-177; Memiş, *Bilgi Problemi*, 100; Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye* thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Müessesetü Dâri'l Kütübî's-Sekâfiyye, 1964), 18-20.

³⁸⁸ Neseî, *Tebsira*, 1/21.

³⁸⁹ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/75-76; Teftazânî, *Şerhü'l Akâid*, 28-29.

³⁹⁰ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Câmiatü'l-Mısıriyye, 1970), 222-223.; Neseî, *Tebsira*, 1/20-23; Sâbûnî, *Bidâye*, 50; Bağdâdî, *Usûl* 32; Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, thk. ve trc. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 35-36; Lâmişî, *Temhîd*, 40.

Nakledildiğine göre Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), halife Me'mûn'un huzurunda “Her şey hayal ve zandan ibarettir. Öyle ki insan onları sadece kendi zihnine göre kavrar ve gerçeklikte hiçbir doğruluk yoktur” diyen bir sofistle tartışırken, Sümâme bu kişiye bir tokat atmış ve ona: “Belki de sadece yüzünü yağlamışımıdır” demiştir. Josef Van Ess'e göre bu, Aristo'nun da salık verdiği bir metottur. Bkz. Van Ess, “İslâm Dini Düşüncesinde Septisizm”, 167-168.

³⁹¹ Kâ'bî, *Makalât*, 94-95; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/43-44; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70-72, 222-223; Neseî, *Tebsira*, 1/20; Sâbûnî, *Bidâye*, 50; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/75; Alâeddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Sait Özervarlı (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006), 45-46.

ve zarûrî bilgileri kabul etmedikleri için de onlarla münazara yapma imkanının olmadığını, ancak acı vermek suretiyle gerçeğin gösterilebileceğini söylemişlerdir.³⁹² Çünkü kelâm ilminde tartışma karşı görüşün yanlışlığını ispatlama amacıyla,³⁹³ zihnî ve haricî varlıklar üzerinden³⁹⁴ ve bilgiye dayalı olarak yapılır.³⁹⁵ Ancak bu kimseler her delilin başka bir delile ihtiyacı olduğunu savunmaktadır. Bunun sonucunda delile ihtiyaç olmayan zarûrî bir bilgiye ulaşılır ki onlar bunu da kabul etmemektedir.³⁹⁶ Onların zarûrî olan hissî ve bedîhî bilgileri bile kabul etmezken istidlâlî bilgileri kabul etmeleri de beklenemez.³⁹⁷ Ayrıca tartışma asıl ve fer' ile ilgili illetler üzerinden yapılır. Ancak bu topluluğun üzerinde ittifak ettikleri bir asıl da yoktur. Sadece onlara acı vermek suretiyle gerçekler gösterilebilir. Acıdan mecali kalmadığında ona “senin acının bir gerçekliği yoktur” şeklinde cevap verilir ki böylece gerçeği ikrar etmeye mecbur kalacaklardır.³⁹⁸

Kelâm âlimlerinin İnâdiyye'ye karşı genel görüşleri bu olmakla birlikte onları cedelî tarzda ilzâm etmeye çalıştıkları bunu zaman zaman mizahî olarak gerçekleştirerek, mantıkî tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalıştıkları da görülmektedir. Bu amaçla âlimler onlara bu görüşlerinin bilgiye dayanıp dayanmadığını, bunu bir gerçeklik olup olmadığını ya da reddettiği şeyi bilip bilmediklerini sormuşlardır. Eğer bu sorulara olumsuz cevap verirlerse ortada tartışacak bir konu kalmayacak, olumlu cevap verirelirse kendilerini ilzâm etmiş olacaklardır.³⁹⁹ Eğer şüphede olduklarını söylerlerse soru şüphe üzerinden tekrar sorulacak, ancak neticede başa dönecektir. Bu da onlarla tartışmanın yersiz olduğunu göstermektedir.⁴⁰⁰ Yine onlara ilmin olmadığını biliyor musunuz diye sorularak, eğer

³⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/41-42; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70; Pezdevî, *Usûl*, 17; Sâbûnî, *Bidâye*, 50; Bağdâdî, *Usûl*, 6-7; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/75; Üsmendî, *Lübâb*, 45.

³⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/140.

³⁹⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70.

³⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/277.

³⁹⁶ Kâ'bî, *Makalât*, 94.

³⁹⁷ Nesefî, *Tebşira*, 1/20.

³⁹⁸ Nesefî, *Tebşira*, 1/21; Bağdâdî, *Usûl*, 6.

³⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/43-44; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 65-66, 222-223; Nesefî, *Tebşira*, 1/22; Bağdâdî, *Usûl*, 6; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/75.

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/43-44.

“evet” derlerse ilim, malûm ve âlimi ispatlamış olacakları, “hayır” derlerse kendilerini nakzetmiş olacakları belirtilmiştir.⁴⁰¹

Bununla birlikte bu konuda Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebbâr’ın farklı bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Ebû Hâşim’in aksine Ebû Ali bilgiyi inkâr edenlerle tartışmak gerektiğini, bunların elde ettikleri bilgilerin “bilgi” olduğu konusunda cahil olduklarını söyler. Kâdî da onun bu görüşünü benimsemiş ve onlara zan sahibinin fiili ile bilgi sahibinin fiili arasındaki farkın gösterilmesiyle cevap verileceğini savunmuştur. Ona göre bunlar arasındaki fark bilgi ve zan arasındaki farklılığa delil teşkil etmektedir.⁴⁰²

Nesefî’ye göre ise iddia sahiplerinin bugüne kadar hayatını devam ettirmiş olması aslında gerçekleri bildiğini göstermektedir. Zira kişinin hayatını devam ettirebilmesi ancak zararına olan şeyden kaçınması, faydasına olan şeylere yönelmesiyle mümkündür, bunun yolu eşyanın gerçekliğini kabul etmektir. Bu durum onların cahil ve inatçı olduklarını göstermektedir.⁴⁰³

Kelâm âlimleri “eşyanın hakikatini göreceli ya da inanca dayalı” olduğunu söyleyen İndiyye’ye karşı yine cedelî tarzda mantıksal tutarsızlıklarının göstermeye ve çeşitli delillerle ikna etmeye çalışmışlardır. Genel olarak İndiyye duyu ve akıl verilerinin göreceli olduğunu, balın kimine tatlı kimine acı geldiğini, bir cisimin uzağında olan biri için küçük, yakınında olan biri için büyük görüldüğünü, âlemin hâdis olduğu yanında kadîm olduğunu savunanların da bulunduğunu ve bütün bu görüşlerin doğru kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁴⁰⁴ Aslında bu görüşleriyle onlar İnâdiyye gibi eşyanın nesnelliğini inkâr etmiş ve eşyada tüm zıtlıkların bir arada olduğunu iddia etmiş olmaktadır.⁴⁰⁵

Kelâm âlimleri İndiyye’nin bu görüşlerine karşılık ilk olarak İnâdiyye’nin görüşleri hakkında ne düşündüklerini sormuşlardır. Eğer onların görüşlerinin de bir itikâd olduğunu söylerlerse kendilerine İnâdiyye’ye yapılan muamelenin yapılması gerekir, eğer onların görüşlerini kabul etmiyorlarsa kendi görüşlerini ilzâm etmiş

⁴⁰¹ Bağdâdî, *Usûl*, 6.

⁴⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/42-44.

⁴⁰³ Nesefî, *Tefsira*, 1/21, 23; Lamişî, *Temhid*, 41.

⁴⁰⁴ Bağdâdî, *Usûl*, 7; Pezdevî, *Usûl*, 17.

⁴⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/49-50.

olacaklardır.⁴⁰⁶ İmam Mâtürîdî ve Nesefî sanki onların görüşlerini kabul etmiş gibi “biz eşyanın hakikatının ‘mutekidlerin inancına tabi olmadığına’ inanıyoruz. Bizim bu inancımız sebebiyle eşyanın hakikati mutekidlerin inancına tabi olmaktan çıkar mı” diye sormuştur. Buna göre eğer “evet” derse kendi görüşünün yanlış olduğunu, “hayır” derse nesnenin inanca bağlı olmadığını kabul etmiş olacaktır.⁴⁰⁷ Onlar bu şekilde inancın temelinde bilgi olduğunu, inancı kabul etmek için bile bilgiye ihtiyaç duyulduğunu ifade etmek istemişlerdir. Bununla birlikte bu kişilere de acı verilerek “acılarınızın lezzetli olduğuna inanın böylece sizin itikâdınıza bağlı olarak lezzete dönüşür” şeklinde mukabelede bulunulabileceğini de söylemişlerdir.⁴⁰⁸

Kelâm âlimlerine göre kişinin neye inandığının eşya üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Bununla birlikte kişilerin idrak ve anlama düzeylerinin farklı oluşu ve bunun sonucunda belirli bir durumun kimine iyi kimine kötü görünmesini de kabul edilmektedir. Ama bu durum aynı anda iki zıttın tek bir varlıkta olduğu anlamına gelmez. Ayrıca şartların değişmesiyle kişilerin bu algısı da değişebilir. Ama hiçbir durumda eşyanın hakikati değişmez. Balın birine acı birine tatlı gelmesi şartların farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Kişi ağızındaki acı bir tatla balı yediğinde acı gelmesi doğaldır. Duyu idrakinde duyuların algısında sorun olmayıp, farklılıklar şartların değişmesinden ya da duyuların sağlıklı olmamasından kaynaklanmakta ve bu durum duyuların inkarını gerektirmemektedir. Zira şartlar normale döndüğünde ve duyular iyileştiğinde algılar da normale dönecektir. Dolayısıyla zarûrî bilgide herhangi bir görecelik mevcut değildir.⁴⁰⁹ Ancak duyuları reddeden kişiler buna rağmen kendine zararlı olandan kaçınmakta, haz duyduğu şeylere yönelmekte, kendini ateşe atmamakta ve acıktığı zaman yemek yemektedir. Bütün bu eylemler duyular vasıtasıyla olup, buna göre duyuları gerçekten reddeden bir insanın bu fiilleri de gerçekleştirmemesi gerekirdi ki durum bunun aksinedir. Tehlikelerden korunma ve yok olmaktan kaçınma gibi durumların hayvanlar tarafından bile bilinmekte, dolayısıyla onların inkârı ancak inat ve şehvet düşüklüğünden kaynaklanmaktadır.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, 1/80; Bağdâdî, *Usûl*, 7.

⁴⁰⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 222-223; Nesefî, *Tebsira*, 1/23.

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 222-223; Nesefî, *Tebsira*, 1/23.

⁴⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/50-52; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 74-75, 223-224; Lâmişî, *Temhîd*, 40.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 74-75; Pezdevî, *Usûl*, 17.

Ayrıca Pezdevî ve Nesefî onların iddialarının aslında hakikatin var olduğunu bir itirafı olduğunu söyler. Acı bulmak hissetmek olup, bu bir hakikattir.⁴¹¹ Duyuların hükümlerinin zıt olduğunu ve bunun delil olamayacağını söylemek hükmün ve delilin ne olduğunu bilmek anlamına gelir. Ayrıca balın, safranın acının vs. hakikatini bildikleri de anlaşılmaktadır.⁴¹²

Kâdî ise onların idrakte elde edilen bilgileri inkâr ettiklerini, öncekilerden farklı olarak zarûretin kendisini değil delâletini reddettiklerini belirtir. Aynı şekilde bu gruba da bilgi ile zanna dayanarak yapılan fiiller arasındaki fark gösterilmeli, ikinci olarak da duyuların hatası sonucu duyu bilgisinin inkarının doğru olmadığını, yanlış olanın bunlar üzerinde kişinin verdiği hükümler olduğu ispatlanmalıdır. Örneğin çölde serap gören kişinin gördükleri doğrudur fakat hata onların gerçek olduğuna dair inançtır.⁴¹³

Belirtmek gerekir ki; kelâm âlimleri duyu bilgisi hakkında yaptıkları bu açıklamaları çoğunlukla İndiyye'ye karşı yapmışlardır. Ancak bu açıklamalar Sofistlerin her üç grubu için de geçerli olup, kaynaklar incelendiğinde duyu verilerini kabul etmeyen sadece onlar olduğu görülmektedir.

Kelâm âlimleri sofistlerin üçüncü grubu olan ve hakikatin var olup olmadığının bilinemeyeceğini savunan Lâedriye'ye karşı yine cedel yöntemini kullanmış, onlara ilk olarak kendi varlıklarından şüphe edip etmediklerini sormuştur. Eğer bu soruya olumlu cevap verirlerse İnâdiyye ile aynı düşünceye sahip oldukları için onların muamelesine tabi olduklarını söylemişlerdir. Eğer soruya olumsuz cevap verirlerse hakikatin bir kısmını kabul etmiş olacaklardır.⁴¹⁴ Nesefî onlara “bilgiyi bilmediğinizi biliyor musunuz” şeklinde bir soru yöneltmiş ve buna “evet” derlerse kendilerini nakzetmiş olacaklarını, “hayır” derlerse onlara “bilginizin olmadığını biliyor musunuz” diye karşılık verileceğini, bunun da sonsuza kadar devam edeceğini belirtmiştir. Netice de kendi düşüncelerini bile bilmeyen bu gruba ancak acı vermek suretiyle hakikatin gösterilebileceğini söyler. Yine ona göre bu kişiler de aslında hayatta kaldıkları için gerçeğin farkındadırlar.⁴¹⁵

⁴¹¹ Pezdevî, *Usûl*, 17.

⁴¹² Nesefî, *Tebisira*, 1/22.

⁴¹³ Memiş, *Bilgi Problemi*, 104-105.

⁴¹⁴ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/79; Bağdâdî, *Usûl*, 7.

⁴¹⁵ Nesefî, *Tebisira*, 1/23; Lâmişî, *Temhîd*, 41.

Bilginin imkânı konusunda Sofistlere daha çok duyular üzerinden cevap veren ve böylece duyuların bir bilgi kaynağı olduğunu ispatlamaya çalışan kelâm âlimleri haber ve aklın bilgi kaynakları arasında yer aldığını ispat konusunda da çeşitli gruplarla tartışmalar yapmışlardır. İslâmî kaynaklarda Mülhidler, Rafizîler ve Müşebbihe'nin duyular, haber ve ilhâmı kabul ettikleri akli geçerli saymadıkları, Sümeniyye'nin ve Berâhime'nin ise haber bilgisini reddettiği belirtilmektedir.⁴¹⁶

Kelâm âlimlerine göre Sümeniyye ve Berâhime, İslam düşüncesinde mütevâtir olarak kabul edilen haberlerin doğru olmadığını, bunların kesin bilgi oluşturmayacağını, kişinin aktarılan sözün doğru olup olmadığını bilme imkanının olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre eğer gerçekten bilgi ifade etseydi tıpkı duyuların ilk idrakte kesinlik oluşturduğu gibi haberin de ilk söylendiğinde bilgi olması gerekir, tekrar tekrar söylenmesine gerek kalmazdı.⁴¹⁷ Bu sebeple bilgi kaynağı olarak akıl yeterli olup, peygamber haberine gerek yoktur. Peygamber ya akla uygun olanı ya da muhalif olanı getirir. Eğer akla uygunsa zaten bunu akıl tek başına bilir, akla aykırı olan da reddedilir. Bu konuda onlar vahyin kurban kesmek, oruç tutmak gibi ibadet adı altında akla aykırı ve kabîh fiiller emrettiğini dile getirmişlerdir.⁴¹⁸ Görüldüğü gibi söz konusu akımlar haberin hem imkânına hem gerekliliğine yönelik itirazlar öne sürmektedir.⁴¹⁹

Kelâm âlimleri Sümeniyye'nin bu sözlerinin bir haber olduğu dolayısıyla onlara göre bunun da bir bilgi ifade etmemesi gerektiğini söylemişlerdir.⁴²⁰ Bu anlamda Mâtürîdî onlara “ne söylüyorsun?” diye sormuş, eğer cevap verirse haberi kabul etmiş olacağını, sessiz kalırsa iddiasını ispatlayamayacağını söylemiştir. Ayrıca bu kişilere vurulduğu zaman buna söylenip şikâyet etmesi için bile dövme fiilini isimlendirmesi gerekir ki bu da ancak haberle mümkündür.⁴²¹

⁴¹⁶ Nesefî, *Tebşira*, 1/24; Sâbûnî, *Kifâye*, 49-50; a.mlf, *Bidâye*, 50; Habbâzî, *el-Hâdî*, 11; Bağdâdî, *Usûl*, 11; Pezdevî, *Usûl*, 18. Kaynaklarda Sümeniyye'nin Budizm, Berâhime'nin de Brahmanizm olduğu ifade edilmektedir. Pezdevî, *Usûl*, 95; Bâkılânî, *Temhîd*, 126-127. Kelâm eserlerinde zikredilen Berâhime'nin Brahmanizm olup olmadığını tetkik eden bir çalışma için bkz. Orhan Şener Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2004/1): 159-194.

⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/342.

⁴¹⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 128; Şehristânî, *Milel*, 3/706-708.

⁴¹⁹ Çalışmanın bu bölümünde haberin imkânı yönelik kelâm âlimlerinin cevaplarına burada değinilecek gerekliliğine yönelik cevapları ise “Haber Çeşitleri” başlığında detaylı olarak ele alınacaktır.

⁴²⁰ Nesefî, *Tebşira*, 1/24; Sâbûnî, *Kifâye*, 49; a.mlf, *Bidâye*, 50; Habbâzî, *el-Hâdî*, 12.

⁴²¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70-72.

Kelâmcılar geçmiş milletlere, krallara, uzaktaki ülkelere dair bilgilerin ve akıl ile duyuların tek başına yeterli olmadığı ve ancak haberle bilineceğini,⁴²² yine kişinin kendi ailesine dair bilgilerin de bir haber olup, bu görüşün doğru kabul edilmesi durumunda kişinin ailesinden bile emin olamayacağı ve bu durumun aynı zamanda kişinin kendi varlığını bile inkâr etmesi anlamına geleceğini belirtmişlerdir.⁴²³ Bu sebeple âlimler bu gibi mütevâtir haberlerin zarûrî bilgi ifade ettiğini, bunu reddetmenin duyuru bilgisini reddetmekten farkı olmadığını söylemişlerdir.⁴²⁴ Zira Kâdî'ya göre bu tarz haberlerin kişide bıraktığı kesinlik, idrakte elde ettiği bilgilerin kesinliğiyle aynıdır. Kâdî bunu inkâr eden kişinin durumunun gözle görebileceği bir şeyi kulaklarıyla idrak edemediği için reddeden kişinin durumuyla aynı görür.⁴²⁵

Mâtürîdî ve Neseî'ye göre ise haberi inkâr küfrân-ı nimet olup, kişiyi hayvanlardan üstün tutan konuşma ve anlama kabiliyetlerinin inkârı anlamına gelir.⁴²⁶ Bununla birlikte Mâtürîdî, haber bilgisi olmasaydı insanın kendisi için iyi ve yararlı şeyleri bulması, kötü ve zararlı olanlardan kaçınması için uzun bir süre deneme-yanılma yapması gerekeceğini belirtir. Bu ise insan için çok zor ve hatta ölümcül olup, haber bu konuda insanın işini kolaylaştırmaktadır. Mâtürîdî'ye göre haberin inkâr edilmesinin asıl sebebi haberle birlikte gelen haram ve helallerin kabul edilip uygulanmasının kişiye zor gelmesidir.⁴²⁷ Bununla birlikte delil olan haber zaten doğru ve kesinlik ifade eden mütevâtir haber olup, bunun yalan olması mümkün değildir.⁴²⁸ Ayrıca diğer haberde bulunan yanlışlıklar haberden değil haberi getiren kişiden kaynaklanan hatalar olup, tıpkı duyuru bilgisinde olduğu gibi bunlar haber bilgisinin reddedilmesini gerektirmemektedir.⁴²⁹

Aklî istidlâlin bilgi kaynağı olduğunu reddedenlerin temel gerekçesi ise aklın hükümlerinin birbirine zıt olduğu ve akıl sahiplerinin ihtilaf içinde olmalarıdır.⁴³⁰ Kelâmcılar onları susturmak için ilk olarak bu görüşlerini nasıl bildiklerini

⁴²² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/342; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70-72; Lâmişî, *Temhîd*, 42-43.

⁴²³ Sâbûnî, *Kifâye*, 49; a.mlf, *Bidâye*, 50; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70-72.

⁴²⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70-72; Lâmişî, *Temhîd*, 42-43.

⁴²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/343.

⁴²⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70-72; Neseî, *Tebîr*, 1/25.

⁴²⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 75.

⁴²⁸ Neseî, *Tebîr*, 1/26; Sâbûnî, *Kifâye*, 49; a.mlf, *Bidâye*, 50;

⁴²⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 75; Lâmişî, *Temhîd*, 40; Pezdevî, *Usûl*, 19-20.

⁴³⁰ Neseî, *Tebîr*, 1/27; Sâbûnî, *Kifâye*, 49-50; Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 73-79.

sormuşlardır. Eğer haberle derse haberin doğruluğu ancak akılla bilinebilir. Duyuyla derse duyular zarûrî bilgi olduğu için bu konuda insanlar arasında ihtilaf olmaması gerekir. Dolayısıyla onlar aklî istidlâlin geçersiz olduğu görüşünü bile ancak akılla ispatlamak sorunda kalır ve kendilerini ilzâm etmiş olurlar.⁴³¹

Kelâmcılar için istidlâlde elde edilen bilginin reddi de diğerleriyle aynı konumdadır. Zira akıl hem duyuların hem haberin doğru bilgi verip vermediğini denetlemekte dolayısıyla aklın reddi diğer ikisinin de reddini gerektirmektedir.⁴³² Zira Kâ'bî aklımızı kaybettiğimizde tüm bilgilerimizi de kaybettiğimizi, eğer tek bilgi kaynağı duyular olsaydı bu durumda bilgileri kaybetmemizin söz konusu olmayacağını söylemektedir. Ayrıca belli bir yaştan sonra görme duyumuzu kaybetsek bile o ana kadar gördüğümüz şeylerin bilgisini kaybetmiyor oluşumuz Kâ'bî'ye göre aklın bilgi kaynağı olduğunu ispatlamaktadır.⁴³³ Mâtürîdî ise insanın herhangi bir şeyi (ateş, insan vb.) tanıması için önceki bilgilerini düşünmesi gerektiğini, aksi halde insanî ilişkiler kurmasının, tümel ve tikel bilgiler elde etmesinin mümkün olmadığını belirtir.⁴³⁴ Nesefî de kişinin hayatını devam ettirebilmek için ya da insanların tamamının ihtilafa düştüğü konularda doğruyu bulabilmek için nazara başvurmak durumunda olduklarını, bu kişilerin akli inkâr etmesinin temelinde kendisine gelen emir ve nehiyleri reddetmek olduğunu belirtir.⁴³⁵

Ayrıca nazarın hükümlerinin çelişik olması da doğru olmayıp, şartlarına uygun bir nazar, eğer kişi hevâ ve heveslerine kapılmadıysa daima doğru sonuç verir.⁴³⁶ Zira sarîh aklın hükmü tek olup, istidlâli gerçekleştiren kişinin yetkinliği ve bilgisi delilleri incelemesi ve aklın önüne engel koyup koymamasına göre doğru ya da yanlış hükme varabilir yani sorun akılda değil kişidedir.⁴³⁷ Dolayısıyla akıl sahipleri arasındaki çelişki ve ihtilafların akıldan değil kişilerin akli ya da istidlâl yöntemlerini yanlış

⁴³¹ Kâ'bî, *Makâlât*, 77; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 73, 76; Nesefî, *Temhîd*, 17-18; a.mlf, *Tebsira*, 1/25, 27; Üsmendî, *Lübâb*, 48; Sâbûnî, *Kifâye*, 50-51; Habbâzî, *el-Hâdî*, 12; Bağdâdî, *Usûl*, 11; Cüveynî, *İrşâd*, 11-13.

⁴³² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 76; Kâ'bî, *Makâlât*, 48, 50-53, 78; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/115-116; Lâmişî, *Temhîd*, 42-43.

⁴³³ Kâ'bî, *Makâlât*, 38.

⁴³⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 76.

⁴³⁵ Nesefî, *Tebsira*, 1/28-29.

⁴³⁶ Nesefî, *Tebsira*, 1/31; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/115-116; Lâmişî, *Temhîd*, 40, 42-43; Habbâzî, *el-Hâdî*, 12-13.

⁴³⁷ Fahrreddîn er-Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, thk. ve trc. Ulvi Murat Kılavuz ve Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 32-33; Üsmendî, *Lübâb*, 47.

kullanmasından, insanlar arasındaki akıl seviyelerinin farklı oluşundan ve akli engelleyen durumların kişiyi yanlış yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak sahih bir nazarda bunların hiçbirini bulunmaz.⁴³⁸ Bu sebeple de Üsmendî'nin nazarı doğruluğunu tek bir nazarın doğruluğuyla ispatlamanın mümkün olduğunu, ancak tek bir nazarın yanlışlığıyla bütün nazarların batıl olduğunu söylemenin doğru olmadığını belirtir.⁴³⁹

Netice itibarıyla kelâm âlimleri bütün bilgi kaynaklarının hata ve yanıltan uzak olmadığını ancak bu durumun onları tamamen inkâr etmeyi gerektirilmediğini çeşitli yöntemlerle test edilip, doğruluğu ve kesinliği sabit olduktan sonra kullanılmaları gerektiğini savunmuşlardır. Onlar bilginin imkânı konusunda şüphecilerle tartışmaya girmenin anlamsız olduğunu, sadece fiziksel acı vermek suretiyle duyu bilgisinin ispatlanabileceğini ve bu kişilerin inatçıların en önde gideni olduğunu savunmuşlardır.⁴⁴⁰

Fakat bu eleştirilerin çoğu epistemolojik olmaktan çok psikolojik ve sosyolojik olup, belki de sadece Kâ'bî ve Kâdî Abdülcebbar'ın eleştirilerinin ve kanıtlamalarının epistemolojik bir yöne sahip olduğu söylenebilir. Kelâmcıların bu tavrı bilginin gerçekliğine sıkı sıkıya inandıklarını dolayısıyla realist ve rasyonalist bir anlayış içinde olduklarını göstermektedir.⁴⁴¹ Aydın, kelâmcıların bu tutumunun iki değerli Aristo mantığına güvenmelerinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre kelâm âlimleri, dinî görüşlerinin temelinde yer alan bilginin *gerçekliğine* ve *nesnellğine* yapılan her türlü eleştiriye şiddetle karşı çıkmışlar, ancak bunları temellendirmek adına bir girişimde bulunmamışlardır. Zira iki değerli mantık anlayışına göre gerçekliğin ve nesnelliğin kabulü, yokluğun ve göreceliğin reddi anlamına gelmekte, dolayısıyla ayrıca bir ispatı gerektirmemektedir.⁴⁴²

Ancak kanaatimizce kelâm âlimlerinin iki değerli Aristo mantığından önce söz konusu tutumlarının asıl sebebi dinî esasların temeline bilgiyi yerleştirmeleridir. Zira Kur'ân'da ilâhî bilgi tartışmasız bir hakikat, beşerî bilgi ise potansiyel bir imkân olarak

⁴³⁸ Sâbûnî, *Kifâye*, 50; a.mlf. *Bidâye*, 50-51.

⁴³⁹ Üsmendî, *Lübâb*, 48.

⁴⁴⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70; Nesefî, *Temhîd*, 16; Lâmişî, *Temhîd*, 41; Bağdâdî, *Fark*, 195.

⁴⁴¹ Hilmi Demir, *Delil İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 26-27, 29.

⁴⁴² Hasan Aydın, "İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", *Felsefe Dünyası* 2/48 (2008): 99.

ele alınmakta ve ancak bu bilgi ile mârifetullahı yani asıl maksada ulaşılacağı bildirilmektedir.⁴⁴³ Netice itibarıyla eşyanın hakikati ve onunla ilgili bilginin mümkün oluşu, iman esaslarının objektif ve evrensel ilkelerle temellendirilmesine imkân tanımakta ve nihai amaç olan ebedî saâdet için bir basamak teşkil etmektedir.⁴⁴⁴

Bilginin imkânı konusunda dogmatik kabul edilen ve şüpheyi karşı çıkan kelâm âlimlerinin bir kısmı “bir metod olarak şüpheyi” kullanmaktan çekinmemişlerdir. Descartes (1569-1650)’te görülen yöntemsel kuşkuculuğun İslam’daki en önemli temsilcisi Gazzâlî olmakla birlikte⁴⁴⁵ Allâf, Nazzâm, Câhiz, Ebû Ali, Ebû Haşim Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar ile İmam Eş’arî’de de yöntemsel kuşkuculuk görülmektedir.⁴⁴⁶ Hatta Allâf⁴⁴⁷ ve Ebû Hâşim⁴⁴⁸ insana ilk vacip olan şeyin mârifetullah olduğu görüşünden hareketle buna ulaştıracak olan şüphenin de vacip olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁴⁹

Şüpheyi bir tür metod olarak kullanan âlimlere göre şüphe nazardan önce gelmekte ve kişiyi mârifetullahı götüren nazara yönlendirmekte, sürekli olmadığı ve bilgiye ulaştırdığı sürece faydalı bir vasıta olarak kabul edilmektedir.⁴⁵⁰ Bu konuda Nazzâm mühtedîlerin şüpheyi geçen bir ara dönem yaşadıklarını daha sonra din değiştirdiklerini örnek vermektedir.⁴⁵¹

⁴⁴³ en-Nahl 16/78; el-Mülk 67/23.

⁴⁴⁴ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 20-21.

⁴⁴⁵ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 81.

⁴⁴⁶ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 130.

⁴⁴⁷ Ebû Osman b. Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1965), 3/60.

⁴⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/189-190; Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, 3-4.

⁴⁴⁹ Buna göre âlimler arasında insan için ilk vacip olan nedir sorusunun cevabı; 1. Mârifetullah, 2. Mârifetullahı götüren nazar, 3. Nazarın gerçekleşmesi için gerekli olan kastetme fiili ve 4. Kastetmenin gerçekleşmesi için gerekli olan şüphe olmak üzere dört farklı şekilde cevaplanmıştır. Cüveynî, *İrşâd*, 28-31; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/366-370; Bağdâdî, *Usûl*, 210-214; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/64-65; Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, 2-4. Bu konunun detayları “Nazar ve İstidlâlin Gerekliliği” başlığında ele alınacaktır.

⁴⁵⁰ Câhiz, *Hayevân*, 3/60; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/188-189; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Mu’tezile’nin Oluşumu ve Ebû’l-Hüzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 248; Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, 3-4

⁴⁵¹ İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32:467.

Câhiz'in ise bu konudaki görüşleri daha detaylı olup, o düşüncesini sistematik bir kuşkuculuk üzerine temellendirmiştir.⁴⁵² Zira Câhiz'in düşüncesi temelde tecrübeye dayanmakta ve bu sebeple de kuşku onun düşüncesinin ayrılmaz bir parçası olmaktadır.⁴⁵³ Câhiz'e göre kişinin bir kanaatten başka bir kanaate geçmesi kuşkuyla mümkün olup, aklın karar verme süreci şüphe etmekle başlar. Onu da tevakkuf (duraksama),⁴⁵⁴ tessebbüt (sabitlenme)⁴⁵⁵ ve yakîn izlemektedir. Dolayısıyla ona göre şüphe olmadan yakîne ulaşmak mümkün olmayıp,⁴⁵⁶ şüphenin amacı çelişkili ve akla aykırı bilgileri ayıklamaktır. O, insanın şüphe ettikçe düşündüğünü, düşündükçe bilgisinin arttığını, böylece kendi varlığını idrak ettiğini belirtir.⁴⁵⁷ Bununla birlikte şüphe etmek havâsa ait bir özelliktir; zira sıradan insanlar kabul ya da red dışında kolay kolay üçüncü bir ihtimalin olduğunu düşünemezler. Ayrıca şüphe edebilmek için tartışmak, tartışmak için de bilgi sahibi olmak gerekir.⁴⁵⁸ Ancak şüphe sırf şüphe olarak kalmamalı kesin bilgiye ulaştırmalıdır. Kuşku her daim iyi olmayıp, kişi nerede kuşkulanaçağını nerede kuşulanmayacağını bilmelidir.⁴⁵⁹ Dolayısıyla onun şüpheciliğinin mutlak olmadığını sadece bilginin değişkenliğini vurgulayan ve rasyonel dogmatizme karşı çıkan bir şüphecilik olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁶⁰

Eş'arî ise duyu bilgisini zarûrî kabul etmiş ancak aklın bazı engellerinin olduğunu belirtmiştir. Bu engellerden biri de asabiyet anlayışı ve önyargılardır. Ona göre kişi bulunduğu grupta yaygın olan görüşlere asabiyet sebebiyle meyillidir. Ancak böyle bir durumda nazar yapmak gerekir. Kişi kendi grubuna ve karşı gruba duygusal yaklaşmadan, her iki tarafın görüşü hakkında da uzun bir tefekkür ve araştırmada

⁴⁵² Mustafa Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhiz-* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 348; Yasemin Holoğlu, "Câhiz'da Tabiat Felsefesi", (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 23.

⁴⁵³ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 120.

⁴⁵⁴ Câhiz duraksamayı "bir şeyi dikkate almak, anlamaya çalışmak, yargıda bulunmaktan kaçınmak" şeklinde anlamaktadır. Ona göre kişi kalben reddetmeye meyilli bile olsa kesin delillerle gerçekliği ya da yanlışlığı kanıtlanmamış bir durum hakkında hüküm vermemeli ve duraksaması gerekmektedir. Câhiz, *Hayevân*, 7/126; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 122; Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhiz-*, 349.

⁴⁵⁵ Câhiz'e göre bir kuşku aşaması olup, bilgiye dönüşebilme ihtimali olan durumların lehinde ve aleyhindeki delillerin sıralanmasıdır. Yani bir delil arayışı ve bunun sonucunda kanaate ulaşmayı ifade eder. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 122-123.

⁴⁵⁶ Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhiz-*, 349-350.

⁴⁵⁷ Holoğlu, "Câhiz'da Tabiat Felsefesi", 24.

⁴⁵⁸ Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhiz-*, 348.

⁴⁵⁹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 121.

⁴⁶⁰ Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhiz-*, 351.

bulunmalıdır. Bu araştırma sonucunda kişi kendi bulunduğu zümrenin görüşlerinin yanlış olduğu sonucuna varırsa orayı terk etmelidir. Nazar sonucu kendi zümresinin doğru olduğuna kanaat getirirse bu konuda acele etmemeli, önceden aklına yerleşmiş önyargılardan kurtulduğundan emin olmalıdır.⁴⁶¹ Eş'arî bu şekilde hem nazarın önemine hem de kuşkunun gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Gazzâlî için de hakikate ulaşmada en büyük engel taklîd yoluyla tasdik ve geçmişe körü körüne bağlı olmaktır. Amaç hakikati bulmak ise ona göre ilk iş bilginin temellerini araştırmak, ikincisi ise bulunan kesin bilginin apaçık ve tam bir bilgi olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde kavramaktır.⁴⁶² Ona göre akıl yürütmede kişiyi yanlışla düşüren şeylerin başında kişinin önyargıları ve alışkanlıkları yer almaktadır. O, bazı insanların her duyduğunu kabul edecek durumda olduklarını, zihinlerini bu duyduklarına göre şekillendirdiklerini ve bunlardan kurtulmanın kolay olmadığını hatta bazı durumlarda imkânsız olduğunu belirtir. Bu sebeple o, kişinin ön yargılardan kurtulması gerektiğini, insanların dogmalarının pek çoğunun haber kaynaklı olduğunu, bu sebeple de özellikle habere kuşkuyla bakmak gerektiğini söyler.⁴⁶³ Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre duyular ve aklın zorunlu ilkeleri olmadan hakikate ulaşma imkânı olmayıp, bu iki bilgi sağlam temellere oturtulmalıdır. Fakat o, bu düşüncesinden sonra duyuların da insanı yanıltacağına kanaat getirmiştir. Duyu bilgisinin kesinliğinden şüphe edince aklın zorunlu bilgilerine yönelmiş, en sonunda onların da şüpheli olduğuna karar vermiştir. Bundan sonraki süreçte ise önce aklın üstünde de bir hakem olması gerektiğini, sonra da ilhâm ve vahiyden daha üstün bir tasavvurun olduğuna dair deliller getirmiştir. Gazzâlî bu şüpheden “Allah’ın kalbine attığı bir nur” sayesinde kurtulduğunu belirtmiş ve bunun sayesinde tekrar yakîne ulaştıracak zarûrî bilgilerin doğruluğunu kabul eder hale gelmiştir. Bundan sonra ise o, kendi zamanında herhangi iki felsefî ya da kelâmî fırkanın birbiriyle anlaşılamadığını, her fırkanın kendini hak olarak takdim ettiğini belirterek, bu düşüncelerin tamamını gözden geçirmeye başlamıştır.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 322.

⁴⁶² M. Said Şeyh, “Gazzâlî”, çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi-2*, haz. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 215-216.

⁴⁶³ Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* (Malatya: Nehir Yayınevi, 2003), 487.

⁴⁶⁴ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, 83-84.

Netice itibariyle Nazzâm ve Allâf ile başlayan Eş'arîlerle devam eden bu şüphecilik Gazzâlî ile tam bir yöntem haline gelmiştir. Kelâm âlimleri Yunan düşünürlerinden farklı olarak şüpheciliği bir meslek haline getirmemiş, ama doğru bilgiye ulaşmanın ilk adımı olarak kabul etmişlerdir.

3.3. Bilginin Çeşitleri

Felsefe tarihinde bilginin türleri hakkında yapılan çalışmalarda filozofların epistemolojik yaklaşımlarına bağlı olarak çok farklı şekillerde ele alındığı görülmektedir.⁴⁶⁵ Kelâm ilminde ise bilgi mâhiyeti açısından *kadîm-hâdis bilgi* olarak ikiye ayrılmakta, hâdis bilgi de kendi içinde elde ediliş yöntemi açısından *zarûrî-iktisâbî bilgi*; kaynağı açısından *aklî-naklî bilgi*; doğruluğu açısından *zannî-kat'î (yakînî) bilgi* olarak farklı şekillerde sınıflandırılmaktadır. Bunlardan aklî-naklî bilgiler ve zannî-kat'î (yakînî) bilgiler duruma göre zarûrî ya da iktisâbî bilgi olarak nitelendirilebilir. Bu durum kullanılan delile göre değişiklik göstermekte olup, mantık ve kelâm ilminde kullanılan delillere göre bilgi çeşitlerini aşağıdaki gibi bir şekilde (Bkz. Şekil 1) göstermek mümkündür.⁴⁶⁶

Bu kavramlarla ilgili detaylı bilgiler tezimizin ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır, fakat bu noktada tablo ile ilgili kısa bir bilgi verilmesinin uygun olacağını düşünüyoruz. Bu tabloda zarûrî bilgi olarak gösterilen aklın *bedîhî* bilgileri tüm kelâmcılar tarafından -detaylarda farklılıklar olmakla birlikte- kabul edilmekte, *mütevâtir* haberin ise kesinliği açısından zarûrî, elde ediliş açısından iktisâbî olması sebebiyle⁴⁶⁷ hangi gruba dahil olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. *Ahâd* haber ise ittifakla zannî olup, iktisâbî bilgiye dahildir. Yine zarûrî bilgi grubunda yer alan *müşahedât* ve *mücerrebât* beş duyu ile elde edilen bilgiler olup, kelâmda zorunlu bilgi kaynağı olarak kabul edilmiş, ancak her ne kadar mantık ilminde zarûrîyyât başlığı

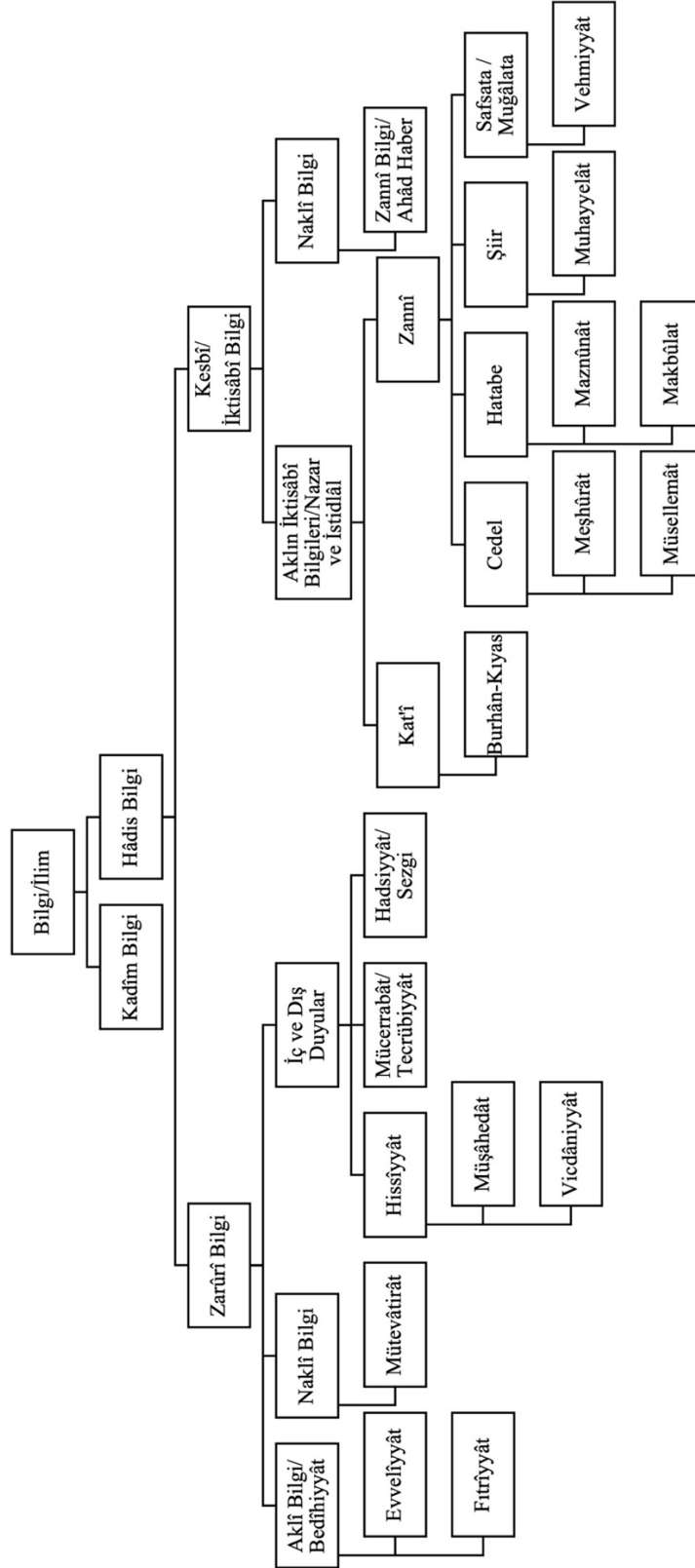
⁴⁶⁵ Olduğundan başka türlü olup olamamasına göre zorunlu bilgi/olumsal bilgi; deneyime dayalı olup olmamasına göre a priori/a posteriori bilgi; alan ve disiplinlerine göre dinî, bilimsel, gündelik, teknik vb. bilgi türlerinin yanı sıra idrak ya da kavrayış olarak bilgi/anlama olarak bilgi; olgulara ya da bireylere ilişkin somut bilgi/yasalara ve sınıflara ilişkin soyut bilgi; sezgisel (doğrudan)/diskürsif (dolayımli) bilgi; betimleme yoluyla gerçekliğin/tanışıklık yoluyla nesnelerin bilgisi gibi ayrımlar yapılmıştır. Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 19-20.

⁴⁶⁶ Şekil farklı sistematik kelâm ve mantık kitaplarındaki bilgilerden derlenerek tarafımızca oluşturulmuştur.

⁴⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14:348.

altında ele alınsa da *vicdâniyyât* ve *hadsîyyât* sübjektif olduğu gerekçesiyle kelâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmemiştir. Bunlar daha çok tasavvuf ilminde önem arz etmektedir. Aklın iktisâbî bilgilerinden olan *burhân*, *cedel*, *hatabe*, *şîir* ve *safsata* ise mantık ilmindeki beş sanat olup, hepsi bir çeşit kıyası temsil etmekte ve altında yer alanlar ise bunların öncüllerini oluşturmaktadır. Doğrulukları da bu öncüllere göre belirlenmektedir. Kelâm ilmine bu kavramların girmesi ise ancak Gazzâlî ile mümkün olmuştur.

Sistematik kelâm kitaplarında bakıldığında genellikle bilgi çeşitleri başlığı altında *kadîm* ve *hadis* bilgi ile *zarûrî* ve *iktisâbî* bilgilerin ele alındığı, diğer bilgi çeşitleri ise bilgi olarak değil *aklî-naklî delil* ile *zannî-kat'î delil* adıyla delil ve istidlâl yöntemleri başlığı altında incelendiği görülmektedir. Biz de çalışmamızın bu bölümünde sadece kadîm ve hâdis bilgiyi ele alacak ve diğerlerini delil ve istidlâl yöntemleri başlığı altında inceleyeceğiz.



Şekil 1. Kelâm ve mantık ilminde bilgi ve delil çeşitleri

3.3.1. Kadîm Bilgi

Bilginin kadîm ve hâdis şeklindeki taksimatı sadece Ehl-i Sünnet için geçerli olup, Mu'tezile âlimleri sıfatlar anlayışına uygun olarak sadece hâdis bilgiyi kabul etmiştir. Zira onlara göre Allah lizâtihî âlim olduğu için O'na ait ayrıca bir ilimden söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple onlar bilgi tasnifinde kadîm bilgiye yer vermemişlerdir.⁴⁶⁸

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu bilgiyi öznesine göre *kadîm* ve *hâdis* olmak üzere ikiye ayırırken,⁴⁶⁹ Pezdevî *zarûrî*, *iktisâbî* ve ne *zarûrî* ne de *iktisâbî* olan *mutlak* bilgi olmak üzere üç çeşit olduğunu, ilk ikisinin hâdis, üçüncü bilginin ise Allah'ın kadîm ilmi olduğunu söylemiştir.⁴⁷⁰ Kadîm bilgi ezeli ve değişmez bilgi olup, sadece Allah'ın bilgisi için kullanılan bir kavramdır. Bu sebeple okuma, anlama, gözlem, istidlâl gibi unsurlar bu bilgi türü için geçerli değildir. Kadîm bilgi hiçbir yönden yaratılmışların bilgisine benzemeyen, hiçbir sebebe bağlı olmayan, ezeli, ebedî, ihâta edilemez bir bilgi olup hem yok olanları hem var olanları hem de gelecekte var olacakları; zâhiri ve bâtını kapsayan bir bilgidir.⁴⁷¹ İnsanlar âlemden hareketle bu bilginin sadece var olduğuna hükmedebilir. Bunun dışında onun mâhiyetine ilişkin herhangi bir bilgiye sahip olmaları mümkün değildir. Başta Mâtürîdî ve Eş'arî olmak üzere âlimler insanın bilgisi söz konusu olduğunda ilim, mârifet, fıkıh, fehm, dirâyet, fitnat, akl ve his kavramları arasında bir ayrım yapmamakla birlikte, Allah için bunlardan sadece ilim kavramının sem' ve icmâ'ya dayandığı gerekçesiyle kullanılmasını uygun görmüşlerdir.⁴⁷²

Kelâm literatüründe kadîm bilginin bu özelliklerine değinilmekle birlikte bu konu daha çok sıfatlar, kaza-kader inancı ve kulların fiilleriyle ilişkili ele alınmış olup, epistemolojik anlamda hâdis bilgiye önem verilmiştir.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/59.

⁴⁶⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 20; a.mlf. *Şâmil* (R.M. Frank), 82; Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1980), 42; Sâbûnî, *Bidâye*, 49; Pezdevî, *Usûl*, 23; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/180; Sâlimî, *Temhîd*, 95; İbn Fûrek, *Mücerred*, 11-12; Bâkılânî, *Temhîd*, 26; Bağdâdî, *Usûl*, 8; Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, 1/100-102; Üsmendî, *Lübâb*, 44-45; Habbâzî, *el-Hâdî*, 10; Lâmişî, *Kitâbü fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdülmecîd Türki (Beyrut: Dârü'l-Garbu'l-İslâmî, 1995), 33.

⁴⁷⁰ Pezdevî, *Usûl*, 23.

⁴⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 11-12; Bâkılânî, *Temhîd*, 26; a.mlf., *Takrîb*, 1/183; Bağdâdî, *Usûl*, 8; Cüveynî, *İrşâd*, 20; Gazzâlî, *İktisâd*, 93; Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, 1/100-101; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/185, 192, 215, 246, 304; 2/125; 3/309, 395; 4/85, 142, 508, 512; 5/235.

⁴⁷² İbn Fûrek, *Mücerred*, 11; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 81.

3.3.2. Hâdis Bilgi

Hâdis bilgi yaratılmışlara ait ve sonradan elde edilen, doğrudan ya da duyu, haber, nazar gibi dolaylı yollardan elde edilen, yaratılmış bilgiler olup, kadîm bilginin aksine, sadece var olanın bilgisini kapsayan, sonlu bir bilgidir.⁴⁷³ Hâdis bilgiyi Bağdâdî *bedîhî*, *hissî* ve *istidlâlî*,⁴⁷⁴ Üsmendî⁴⁷⁵ ve Cüveynî⁴⁷⁶ ise *bedîhî*, *zarûrî* ve *istidlâlî* olmak üzere üçe ayırmışsa da genel olarak klasik eserlerde zihnî bir faaliyet kullanılmadan doğrudan elde edilen *zarûrî* ve belirli bir çaba ya da akıl yürütme sonucu dolaylı olarak elde edilen *iktisâbî/istidlâlî* bilgi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁴⁷⁷

Bununla birlikte kaynaklarda Câhiz ve onunla aynı görüşte olduğu zikredilen Sümâme b. Eşres, Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb ve Ali el-Esvârî (ö. 240/854)'nin hâdis bilginin bu ayrımını kabul etmediği, Nazzâm'ın sadece zarûrî bilgileri tabîî kabul etmesine karşılık,⁴⁷⁸ onların tüm bilgileri tabîî ve zarûrî kabul ettikleri de zikredilmektedir.⁴⁷⁹ Benzer şekilde Cüveynî de kurallarına uygun bir istidlâl gerçekleştiğinde bilginin ortaya çıkmasının insanın ihtiyarından bağımsız olarak gerçekleştiğini belirterek adeta bütün bilgileri zorunlu kabul etmiştir. Dolayısıyla ona göre bilgilerin zarûrî ve iktisâbî olarak ayrılmasının bir anlamı olmayıp, sadece bir

⁴⁷³ Cüveynî, *İrşâd*, 20; Bağdâdî, *Usûl*, 8; Bâkîllânî, *Temhîd*, 26; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/109; İbn Fûrek, *Mücerred*, 12-13.

⁴⁷⁴ Bağdâdî, *Fark*, 195. Fakat *Usûl* adlı eserinde zarûrî ve iktisâbî olarak ikiye ayırır. a.mlf., *Usûl*, 34.

⁴⁷⁵ Üsmendî, *Lübâb*, 44-45.

⁴⁷⁶ Cüveynî burada zarûrî ve bedîhî bilginin birbirine çok yakın olduğunu ve çoğu zaman bu isimlerin birbirinin yerine kullanıldığını belirtir. Cüveynî, *İrşâd*, 20. *Kifâye*'de ise hâdis bilgiyi dörde ayırmaktadır:

1. Zarûrî ve kesbî olmayan: Bedîhî bilgiler ve duyuların bilgisi.
2. Kesbî ve zarûrî bilgi: İnsanın aslında elde etmek istemediği ama tahsille kazandığı bilgi.
3. Zarûrî olup kesbî olmayan bilgi: Şahsın; malı, evladı ya da kıymet verdiği bir şeyin helaki gibi aslında bilmek istemediği bir durumu bilmesi
4. Kesbî olup zarûrî olmayan bilgi: Kişinin çabası ve isteğiyle tahsil sonucu edindiği kazandığı bilgi. Cüveynî, *Kifâye*, 29.

⁴⁷⁷ Bağdâdî, *Usûl*, 8-9; Pezdevî, *Usûl*, 23; Nesefî, *Tebsira*, 1/9; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/59; Sâbûnî, *Bidâye*, 49; a.mlf., *Kifâye* 33-34; Cüveynî, *İrşâd*, 20; a.mlf. *Şâmil* (R.M. Frank), 82; Gazzâlî, *Menhûl*, 42; a.mlf., *İhyâ*, 3/34-37; Cürcânî, *Şerhu'l-Mavâkıf* 1/180-184; Sâlimî, *Temhîd*, 95; İbn Fûrek, *Mücerred*, 11-12; Bâkîllânî, *Temhîd*, 26-28; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/100-102; Lâmişî, *Usûl*, 33; Üsmendî, *Lübâb*, 44-45; Habbâzî, *el-Hâdî*, 10.

⁴⁷⁸ Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Düşünce Sisteminde Tanrı, Doğa ve İnsan", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/599.

⁴⁷⁹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979), 4/53-56; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/235; Eş'arî, *Makâlât*, 2/91; Şehristânî, *Milel*, 1/65-66.

anda ortaya çıkanlar ve delil ile aklın çabası sonucu ortaya çıkanlar olarak ayrılabilir. Ancak ikisi de oluşum itibariyle zorunludur.⁴⁸⁰ Bu iki bilgi özünde apaçık olup, aralarındaki benzerlik reddedilemez. Tek farkı zorunlu bilginin âdete dayalı olarak peş peşe yaratılması, iktisâbî bilginin ise âdeten sürekli olmayıp yok olabilmesi, şek ve şüpheyeye açık olması ve çabaya ihtiyaç duymasıdır.⁴⁸¹ Ebû Şekûr el-Leysî es-Sâlimî de delillerinin kesin olduğu bilinen istidlâlî bilginin zarûrî olduğunu, dolayısıyla böyle bir ayrıma gerek olmadığını söylemiştir.⁴⁸² Benzer şekilde Gazzâlî bilgiyi klasik döneme uygun olarak tasnif ettiği *el-Menhûl*'de,⁴⁸³ Fahreddîn er-Râzî de *el-Muhassal*'da bu görüşü dile getiren âlimlerdendir.⁴⁸⁴ Bu konuda Gazzâlî mukaddimeler gereği gibi ortaya konup düzenlendiğinde elde edilen sonucun tartışılmayacak kadar kesin ve zorunlu olduğunu ifade eder. Zarûrî mukaddimelerden elde edilen ilim de bunlar gibi zarûrî olur.⁴⁸⁵

Görüldüğü gibi âlimler hâdis bilginin çeşitleri konusunda tam bir birlik sağlayamamış olup, bu durum aşağıda ele alınacağı üzere hangi bilgilerin zarûrî hangilerinin iktisâbî olduğu konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

3.3.2.1. Zarûrî Bilgi

Sözlükte, “ihtiyacın zorunlu kıldığı, insanın mecbur kaldığı, yapmak ya da yapmamak konusunda seçme şansına sahip olunmayan durum ya da şey” olarak tanımlanan zarûrî bilgi, felsefe, mantık ve kelâm ilminde “herhangi bir çaba harcamadan kendiliğinden meydana gelen tasavvur, bilgi, hüküm”⁴⁸⁶ anlamına gelir. Zarûrî bilginin oluşumunda delil, istidlâl, önerme, hüküm çıkarma gibi unsurlar bulunmaz, ya apaçık bedîhî olarak vardır ya da duyular yoluyla elde edilir.

⁴⁸⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 13; a.mlf, *Burhân*, 1/103.

⁴⁸¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûlü 'd-Dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Süheyr Muhammed Muhtâr ve Faysal Bedir Avn (İskenderiye: Münşcetü'l-Maârif, 1969), 103, 105.

⁴⁸² Sâlimî, *Temhîd*, 96.

⁴⁸³ Gazzâlî, *Menhûl*, 43.

⁴⁸⁴ Râzî, *el-Muhassal*, 23-24.

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *Fedâihu 'l-Bâtıniyye*, 81.

⁴⁸⁶ Ali Durusoy, “Zarurî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44:144.

Klasik eserlerde zarûrî bilginin özellikleri; olduğundan başka bir şekilde düşünilemeyen, kendisinden kuşku duyulması, reddedilmesi⁴⁸⁷ ve kişinin kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan,⁴⁸⁸ herhangi bir aklî istidlâl, çaba ya da kudrete ihtiyaç duymayan,⁴⁸⁹ istidlâlî bilgilere asıl teşkil eden,⁴⁹⁰ tüm canlılarda ortak olan,⁴⁹¹ canlıların mutlak anlamda ihtiyaç duyduğu,⁴⁹² Allah tarafından yaratılan⁴⁹³ bilgi şeklinde sıralanır. Allâf Nazzâm, Eş'arî, Nesefî, Bağdâdî, Cüveynî, Lâmişî ve Habbâzî zarûrî bilgi konusunda insanın istidlâlî, iradesi ve kudreti dahilinde olmamasını öne çıkarmışlardır.⁴⁹⁴ Böyle bir gücün olmayışı hem bu bilginin çaba harcamadan meydana geldiğini hem de kişinin bu bilgiyi kendinden uzaklaştıramadığı anlamına gelmektedir. Bâkîllânî, Saffâr ve Kâdî Abdülcebbâr ise kişinin kendinden uzaklaştıramaması ve içten gelen bir zarûret durumuna işaret etmiştir.⁴⁹⁵ Mâtürîdî ve Sâbûnî ise bu bilginin Allah'ın, kulun içinde doğrudan yarattığı ve şüphe edilmeyecek bilgi olduğuna vurgu yapar.⁴⁹⁶

Netice itibariyle zarûrî bilginin; kişinin gücü dahilinde olmama, zorunluluk, Allah tarafından yaratılma, şüphesiz ve zihnî bir faaliyet gerektirmeme olmak üzere beş ayırt edici özelliği mevcuttur. Zarûrî bilginin özellikleri konusunda âlimler hemen hemen ittifak halinde olsa da zarûrî bilgilerin çeşitleri ve hangi bilgilerin zarûrî bilgi kapsamına dahil olduğu konusunda çok farklı görüşler bulunmaktadır.

⁴⁸⁷ Bâkîllânî, *Temhîd*, 26-27; Cüveynî, *İrşâd*, 20; İbn Fûrek, *Mücerred*, 12-14; Lâmişî, *Usûl*, 33; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 86.

⁴⁸⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 12-14; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/102.

⁴⁸⁹ Bağdâdî, *Usûl*, 8; Nesefî, *Temhîd*, 17; İbn Fûrek, *Mücerred*, 12-14; Cüveynî, *İrşâd*, 20; Sâbûnî, *Kifâye*, 48; a.mlf, *Bidâye*, 49; Lâmişî, *Usûl*, 33; Habbâzî, *el-Hâdî*, 10.

⁴⁹⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 13; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/109-110; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 86, 97-98.

⁴⁹¹ Sâbûnî, *Kifâye*, 48; a.mlf, *Bidâye*, 49; İbn Fûrek, *Mücerred*, 16-17.

⁴⁹² İbn Fûrek, *Mücerred*, 12-14; Bâkîllânî, *Temhîd*, 26-27.

⁴⁹³ Sâbûnî, *Kifâye*, 48; a.mlf, *Bidâye*, 49; Lâmişî, *Usûl*, 33; Habbâzî, *el-Hâdî*, 10.

⁴⁹⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 12-14; Cüveynî, *İrşâd*, 20; a.mlf., *Kifâye*, 29; Bağdâdî, *Usûl*, 34; Habbâzî, *el-Hâdî*, 10; Nesefî, *Temhîd*, 17; Lâmişî, *Usûl*, 33; Cengiz, "Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/599; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 98-99.

⁴⁹⁵ Bâkîllânî, *Temhîd*, 26-27; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/102; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/78-81; a.mlf, *Muğnî*, 12/42.

⁴⁹⁶ Sâbûnî, *Kifâye*, 48; a.mlf, *Bidâye*, 49; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 86.

Kaynaklarda genel olarak zarûrî bilgi *duyular* ve *bedîhî* bilgiler olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.⁴⁹⁷ İbn Fûrek ise *duyu ve sezgiyle gelen bilgiler, bedîhî bilgiler* ve *haz, elem* gibi *hisler* olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁸ Rûkneddîn es-Semerkandî de zarûrî bilgileri *vicdânî* (kişinin kendi varlığını, açlık, susuzluk gibi hallerini bilmesi), *bedîhî* (iki zıttın bir arada bulunamayacağı, bir bütünün parçasından büyük olacağı gibi istidlâl ve nazara olmaksızın biranda akılda hâsıl olan bilgiler) ve *ilhâmî* (Allah'ın lutfuyla oluşan bilgiler) olmak üzere üçe ayırmıştır.⁴⁹⁹

Zarûrî bilgilerin ilki olan duyu bilgisi bazı âlimler tarafından zarûrî,⁵⁰⁰ *vicdânî*,⁵⁰¹ *hissî*⁵⁰² ya da *ıyân*⁵⁰³ olarak da adlandırılmaktadır. Duyulardan kastedilen beş duyu organıyla elde edilen bilgiler olup, duyu organları reddedilmesi mümkün olmayan birer alet konumundadır.⁵⁰⁴ Duyular konusu üzerinde en çok duran âlimlerden biri Mâtürîdî diğeri ise Ebû Şekûr es-Sâlimî'dir. Mâtürîdî bu konuyu zarûrî ilim çerçevesinde epistemolojik olarak ele alırken, Sâlimî ise daha çok mâhiyeti itibarıyla ele almıştır.⁵⁰⁵ Müteahhir dönemde ise felsefenin de etkisiyle Gazzâlî'nin bu konuyu özellikle iç duyular bağlamında detaylıca incelediği görülmektedir.⁵⁰⁶

Mâtürîdî genel görüşten farklı olarak zarûrî bilgiyi ilk olarak hayvanın ve insanın bilgisi olarak ikiye, daha sonra bunları da kendi içinde tekrar ikiye ayırmıştır (Bkz. Şekil 2). İnsanlarda bulunan zarûrî bilgilerden en çok *ıyân* bilgisine önem veren Mâtürîdî'ye göre bu bilgi *iç ve dış (havâs) duyuların idraki* olup hem hayvanlarda hem de insanlarda zarûrî bilgi ifade eder.⁵⁰⁷ Çünkü açlık, susuzluk, elemden kaçınma, zevklere yönelme hem hayvanda hem de insanda mevcuttur. Fakat hayvanlar bu

⁴⁹⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70; Nesefî, *Tebşira*, 1/27; a.mlf., *Temhîd*, 24; İbn Fûrek, *Mücerred*, 15-17; Bâkîllânî, *Temhîd*, 26-27; Bağdâdî, *Usûl*, 8-9; Sâbûnî, *Kifâye*, 48; a.mlf. *Bidâye*, 49-50; Pezdevî, *Usûl*, 23; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/102; Sâlimî, *Temhîd*, 95; Habbâzî, *el-Hâdî*, 10-11; Lâmişî, *Usûl*, 33; Üsmendî, *Lübâb*, 44-45.

⁴⁹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 13.

⁴⁹⁹ Rûkneddîn Semerkandî, *Akîdetü'r-Rükniyye*, thk. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2008), 44-45.

⁵⁰⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 20; Üsmendî, *Lübâb*, 44-45;

⁵⁰¹ Bâkîllânî, *Temhîd*, 27; Rûkneddîn es-Semerkandî, *Akîde*, 44-45.

⁵⁰² İbn Fûrek, *Mücerred*, 17; Bağdâdî, *Usûl*, 9.

⁵⁰³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70.

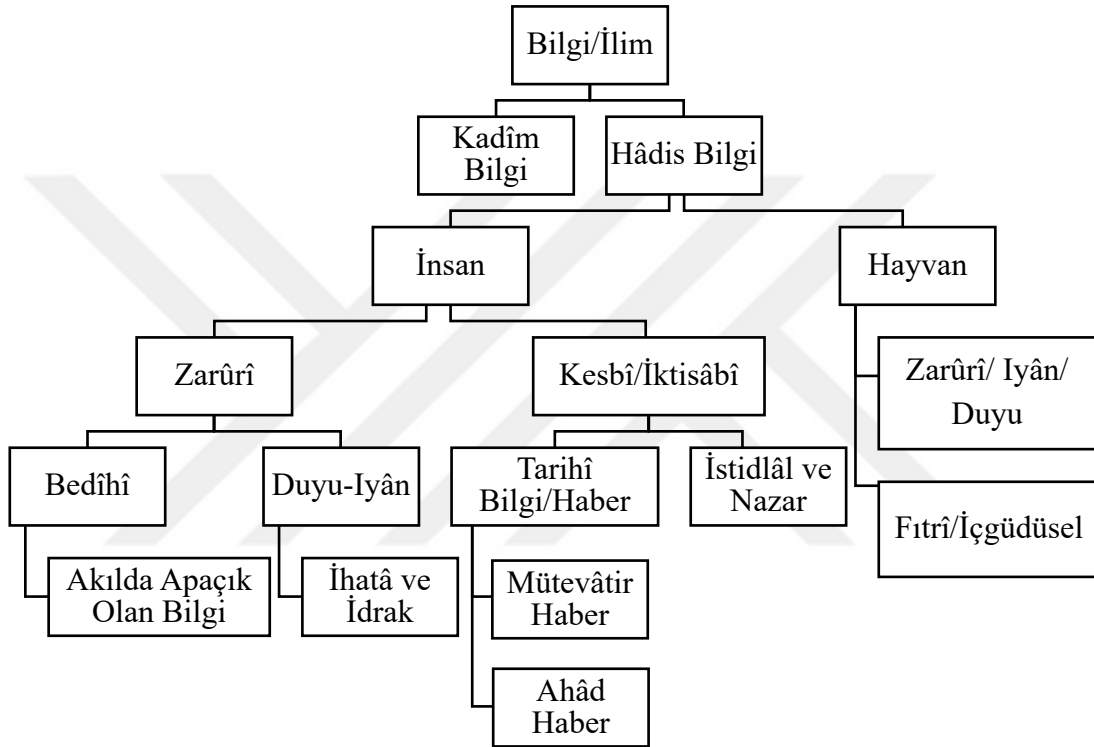
⁵⁰⁴ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/102-103.

⁵⁰⁵ Sâlimî, *Temhîd*, 75; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 93, 169...

⁵⁰⁶ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds Hakikat Bilgisine Yükseliş*, trc. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 43.

⁵⁰⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70.

duyuların farkında olmalarına rağmen anlam ve hakikatlerini bilmezler.⁵⁰⁸ Hayvanlara ait *fıtrî/içgüdüsel* bilgi ise doğuştan sahip oldukları kendileri için iyi ve kötü olan şeylerin bilgisidir. İnsanlar da bu bilgi mevcut olsa da sonradan kazanılan ve her insanda farklı düzeyde bulunan bir bilgi türüdür. Kuş doğar doğmaz uçup, büyük baş hayvanlar yürüyebiliyorken insan hiçbir şey bilmeden dünyaya gelmekte, eşyayı daha sonra tanımaktadır.⁵⁰⁹ Özcan, Mâtürîdî'nin duyulara dair bu açıklamalarının modern dönemde *içgüdüsel* olarak bilinen davranışla aynı şeyi ifade ettiğini dile getirir.⁵¹⁰



Şekil 2. Mâtürîdî'de bilgi çeşitleri

Zarûrî bilgilerin ikincisi bedîhî bilgiler ise vasıtasız olarak ilk anda akla gelen, bütünün parçasından büyük olduğu gibi bilgilerdir.⁵¹¹ Bağdâdî bunları da iki kısma ayırmaktadır. *İsbatta* bedîhî ilim; kişinin kendi varlığını bilmesi, elem, lezzet gibi

⁵⁰⁸ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 83-84.

⁵⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/98; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 84-85.

⁵¹⁰ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 85.

⁵¹¹ Sâbûnî, *Kifâye*, 48-49; a.mlf., *Bidâye*, 49-50; Pezdevî, *Usûl*, 23; İbn Fûrek, *Mücerred*, 15, 107; Nesefî, *Temhîd*, 17; a.mlf., *Tebşira*, 27; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/102; Üsmendî, *Lübâb*, 44-45; Habbâzî, *el-Hâdî*, 10-11; Rükneddîn es-Semerikandî, *Akîde*, 44-45.

hislerin bilinmesi gibi bilgilerdir. *İnkarda* bedîhî ilim muhallerin imkânsız oluşu, bir şeyin hem kadîm hem hâdis olamayacağı gibi bilgilerdir.⁵¹² İnsanın kendi varlığını bilmesi, açlık ve susuzluk hallerini bilmesi, hemen oluşan, araya kesinti girmeyen zarûrî bilgiler olup,⁵¹³ Bâkılânî bunları altıncı duyu olarak kabul etmiş ve *vicdânî* bilgi olarak adlandırmış, bunun diğer duylarda bulunmadığını belirtmiştir.⁵¹⁴

Kelâmcıların hemen tamamı duyular ve aklın bedîhî bilgilerinin zarûrî olduğu konusunda ittifak halindedir. Ancak bunlar dışında nelerin zarûrî bilgiye dahil olduğu ise ihtilâfıdır. Allâf bu ikisinin Allah'ı bilmekten daha önce geldiğini ve vahye dayanmadığını belirtmiş, ayrıca iyi ve kötünün bilgisini de zarûrî kabul etmiştir.⁵¹⁵ Kâ'bî ise duyular ve bedîhî bilgilere ek olarak ölümlerde elem ve bilginin yaratılmayacağını bilgisi⁵¹⁶ ile bir kimsenin bir şeyi bildikten sonra kendisinin o konuda âlim olduğunun bilgisini de zarûrî bilgi kategorisine dahil etmiştir.⁵¹⁷

Kelâmcıların çoğunluğu mütevâtir haberi herhangi bir ayırım yapmadan zarûrî kabul ederken,⁵¹⁸ Bişr b. Mu'temir mütevâtir habere dayanan bilginin de iktisâbî bilgi olduğunu, zira aklın günahların affı gibi konularda bize bilgi veremeyeceğini, bu bilgilerin ancak vahiyle elde edileceğini belirtmiştir.⁵¹⁹ Bazı âlimler ise mütevâtir haber ve peygamberin haberini ayırarak, mütevâtir haberin zarûrî, peygamberin haberini ise elde edilişi yönünden iktisâbî, kesinlik açısından zarûrî kabul etmiştir.⁵²⁰ Bağdâdî ve Cüveynî mütevâtir de olsa istidlâle dayalı bilgilerin haberinin iktisâbî olduğunu, mütevâtir haberin zarûrî ilim ifade edebilmesi için duyular ya da bedîhî yolla elde edilen bir haber olması gerektiğini belirtmişlerdir.⁵²¹

⁵¹² Bağdâdî, *Usûl*, 9.

⁵¹³ Sâbûnî, *Kifâye*, 48-49; a.mlf., *Bidâye*, 49; Cüveynî, *İrşâd*, 20; Habbâzî, *el-Hâdî*, 10.

⁵¹⁴ Bâkılânî, *Takrîb*, 1/190-192; a.mlf., *Temhîd*, 28-31.

⁵¹⁵ Şehristânî, *Milel*, 46; Aydınî, *Ebü'l-Hüzeyl Allâf*, 249-250; Tritton, *İslam Kelamı*, 88; Cengiz, "Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/599; Sarıkaya, "Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı", 64.

⁵¹⁶ Basra Mu'tezilesine göre ise bu iktisâbî bilgidir. Zira bu konuda âlimler arasında ittifak olmayıp şüphe hasıl olmaktadır. Nisâbûrî, *Mesâil*, 321; Sarıkaya, "Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı", 64.

⁵¹⁷ Nisâbûrî, *Mesâil*, 335; Sarıkaya, "Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı", 65.

⁵¹⁸ Cüveynî, *el-Varakât*, trc. ve thk. Adnan Memduhoğlu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 44-45; Lâmişî, *Usûl*, 33; Bâkılânî, *Temhîd*, 30-31; Tritton, *İslam Kelamı*, 195.

⁵¹⁹ Tritton, *İslam Kelamı*, 135-136.

⁵²⁰ Nesefî, *Temhîd*, 17; Sâbûnî, *Kifâye*, 48; Üsmendî, *Lübâb*, 46; Sâlimî, *Temhîd*, 95; Habbâzî, *el-Hâdî*, 10-11.

⁵²¹ Bağdâdî, *Usûl*, 22; Cüveynî, *İrşâd*, 319,

Özellikle Mu'tezilî âlimlerde görülen bu karışıklık Kâdî Abdülcebbar'ın görüşleriyle kısmen giderilebilmiştir. Kâdî zarûrî bilgileri akla dayalı/doğrudan, duyulara dayalı/dolaylı olmak üzere temelde iki başlıkta ele almaktadır (Bkz. Şekil 3). Kâdî'ya göre akla dayalı dolaysız bilgiler Allah tarafından yaratılan, başka herhangi bir bilgiye dayanmayan, insanın isteyen, zanneden, inanan, nefret eden, irade eden gibi kendinde bulunduğu,⁵²² idrake dayanmayan, yetişkin-çocuk herkes için geçerli olan bilgilerdir. Örneğin Zeyd'i her gördüğümüzde onu daha önce gördüğümüz bilgisi bu türden bir bilgidir. Bunlardan başka aklın kemâle ermesiyle bilinen zarûrî bilgiler de bulunmaktadır. "İki zıttın tek mahalde bulunamayacağı" gibi aklın bedîhî bilgileri, deneyim ve âdetlerin bilgisi, meslekî bilgiler, vâcibin aslının vâcib, iyinin/kötünün aslının iyi/kötü olduğu bilgisi, zulmün kötü olduğu bilgisi gibi temel ve küllî ahlâkî bilgiler, ayrıca idrak sırasında elde edilen başka bilgiler bu gruba dahildir. Örneğin kişi cismi idrak ettiğinde onun hareketli olup olmadığını da bilir. Kâdî'ya göre bu bilgi de Allah tarafından zarûrî olarak yaratılır ve tecrübî bilgi olarak kabul edilir.⁵²³

Kâdî'ya göre duyulara dayalı dolaylı bilgilerin başında idrak ve mütevâtir haberin bilgisi gelir.⁵²⁴ Bunların inkâr edilme durumu olamayıp zarûrîdir, diğer haber bilgileri ise inkâr edilme durumu olduğu için iktisâbî bilgiye dahil olur.⁵²⁵ Dolaylı bilgilerin ikinci grubu birbirini gerektiren bilgilerden oluşur. Örneğin hâlin bilinmesi için zâtın bilinmesi gerekir. Zâtın bilgisi burada asıl elde edilmesi gereken bilgiye yol konumundadır. Yani yol konumundaki zâtın bilgisi yoksa hâlin bilgisi de yoktur.⁵²⁶

⁵²² Hatta Kâdî "kullara ait fiillerin insan iradesiyle oluştuğu" bilgisinin de zarûrî aklî bilgilerden olduğunu belirtir. Dolayısıyla kulların fiillerini kendileri yarattığı şeklindeki Mu'tezilî görüşün itiraz edilemeyeceğini savunur. Bkz. a.mlf., *Muğnî*, 8/6-8.

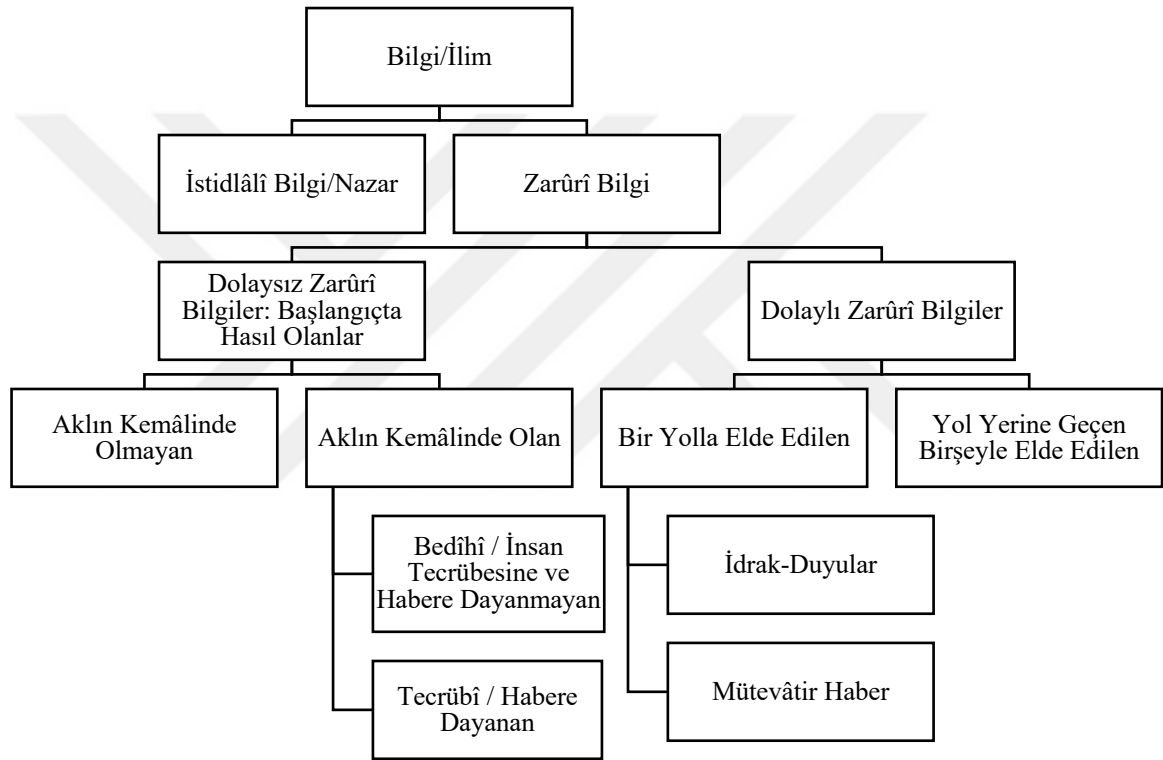
⁵²³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/62-66; a.mlf., *Şerh*, 1/82-85;

⁵²⁴ Memiş, *Bilgi Problemi*, 124.

⁵²⁵ Mohd Radhi İbrahim, "Kadî Abdülcebbar'a Göre Zarûrî Bilgi", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 393-394.

⁵²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/82-83. Kâdî'nın bu bilgi çeşidini dolaysız bilgiye dahil etmemesi eleştiri konusu olmuştur. Bu bilgi türünde kişi önce *asl*'ı sonra *fer*'i bilmelidir. Onun bu bilgiyi ayırmasından maksat Kur'an'ın Allah'a delâlet etmeyeceğini ispatlamaktır. Zira Allah asl Kur'an fer' olup, Allah bilinmeden Kur'an'ın bilinmesi imkânsızdır. Bu sebeple Kur'an Allah'a delil olamaz. Akılla Allah'ın varlığı ispatlandığı zaman Kur'an da delil teşkil eder. Bu sebeple akıl delillerin birinci sırasında yer alır. İbrahim, "Kadî Abdülcebbar'a Göre Zarûrî Bilgi", 402-404.

Kâdî'nın dolaysız kabul ettiği zarûrî bilgilerin, felsefede *apriori* olarak bilinen bilgilerden daha kapsamlı olduğu görülmektedir. Kâdî bunları “usûlü’l-edille”⁵²⁷ şeklinde kavramsallaştırmış ve nefis tarafından sezgisel olarak bilinen ve rasyonelliği mümkün kılan bilgilerden kabul etmiştir. Ona göre kişinin kendinde bulduğu bu hal kişiden kişiye değişmemektedir.⁵²⁸ Dolayısıyla bu bilgiler -özellikle temel ahlâkî ilkelerin bilgisi- teklifin temelinde yer almakta, bunlar sayesinde kişi herhangi bir şer’î bilgilendirme olmaksızın sorumlu olmaktadır. Çünkü bu bilgi kişinin iman ve inkâr etmesini mümkün kılmaktadır.



Şekil 3. Kâdî Abdülcebbar'a göre bilgi çeşitleri

Cüveynî ilk görüşlerinin yer aldığı *İrşâd* adlı eserinde Kâdî'ya benzer bir şekilde teklifin geçerli olması için nazardan önce akılda bazı zarûrî bilgilerin bulunması gerektiğini belirterek bunları *akıl* olarak isimlendirmiştir. Ona göre

⁵²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbu'l-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklîf*, nşr. el-Ebû Jean Yusuf Houben el-Yesui (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1976), 2/261. Kâdî'nın *usûlü'l-edille* kavramına tam olarak hangi bilgileri dahil ettiği eserlerinden çok net anlaşılmamakla birlikte daha çok dolaysız zarûrî bilgiler için kullandığı gözlenmektedir. *Muğnî* ve *Muhit*'te bu konuda yaptığı tasniften ziyade *Şerh*'te yapılan sınıflama daha anlaşılır olduğu için bu çalışmada *Şerh*'teki tasnif esas alınmıştır.

⁵²⁸ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 66-67.

nazardan önceki zarûrî ilimlerin tamamının değil sadece bir kısmı teklif için gereklidir. Zira âmâ duyu algısından yoksundur, ama akıllı ve bu sebeple de mükelleftir. Ona göre bu akıl mümkünleri caiz, muhalleri imkânsız gören, bilinenlerin red ve ispattan, varlığın da kadîm ve hâdis olmaktan hâli olmadığını bilen akıldır.⁵²⁹ Fakat Cüveynî sonraki görüşlerinde bu düşüncesinden vazgeçmiş ve akli zarûrî bilgileri elde eden bir meleke kabul etmiştir.⁵³⁰ Bu kapsamda aklın elde ettiği ve teklif için gerekli olan zarûrî bilgilerin on tane olduğu savunmuştur. 1. Elem, lezzet gibi insanın kendinde zorunlu olarak bulduğu bilgiler, insanın kendini bilmesi 2. İmkansızın imkansızlığını bilme gibi bilgiler 3. Duyularla algılanan bilgiler 4. Mütevâtir haberin doğruluğunun bilgisi 5. Harf ve sanatların bilgisi 6. Utangacın utanmasını bilmek gibi hallerden yola çıkarak elde edilen bilgiler 7. Aklî deliller ile elde edilen bilgiler 8. Nübüvvet, risâlet ve şeriâtın gelmesinin mümkün olduğunu bilmek 9. Gerçekleştğinde mucizeleri bilmek 10. Semiyyâta dair bilgiler.⁵³¹

Buna göre Cüveynî'nin zarûrî bilgi hakkında sıralama yaparken aklın nazara ihtiyacını göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Zira bilgiler arttıkça düşünmenin gerekliliği de artmaktadır. Ayrıca sayılan bütün bu bilgilerin zarûrî oluşu -nazarla ulaşılsa bile- bilginin kişinin iradesinden bağımsız olarak ortaya çıkmasını ifade eder. Cüveynî'nin "bütün bilgiler zorunludur"dan kastı budur. Cüveynî'ye göre bilgiler aklın çaba göstermediği, doğrudan ortaya çıkan bilgiler ve aklın çabası sonucu meydana gelen bilgiler olarak ikiye ayrılır. Bu sebeple bilgiler zarûrî ve nazarî olarak isimlendirilir. Ancak o, illet-malûl arasında zorunlu bir ilişki kabul etmediği için bütün bilgilerin zorunlu olduğunu ifade etmiştir.⁵³² Netice itibarıyla Cüveynî bilgilerin çaba olmaksızın *bedihî zorunlu*; nazarla ya da bedihî ve zarûrî bilgilere dayanarak elde edilen *nazarî zorunlu* bilgiler olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁵³³

⁵²⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 21-22.

⁵³⁰ Cüveynî, *Burhân*, 95-96.

⁵³¹ Cüveynî, *Burhân*, 1/107-108.

⁵³² Cüveynî, *Burhân*, 1/103.

⁵³³ Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl...", 19. Cüveynî'ye göre nazar "zarûriyyâta götüren yollarda fikir yürütmek" olup, zarûriyyâta öncüller bakımından "zarûrî" ve "nazarî" olmak üzere iki farklı şekilde ulaşılır. Zarûrî öncül, nazar olmaksızın aklın ilk anda kavradığı konulardır. Nazarî öncül ise "nefy" ve "isbât" arasında gerçekleşen bir fikir yürütmedir. İşte bunlar neticesinde ortaya çıkan ilim ise zarûriyâttandır. Örneğin "cüz, külden küçüktür, küll cüzden büyüktür" gibi öncüller, zarûrî olup, bunlar üzerinden elde edilen yeni önermeler, nazar ve taksim ile gerçekleşir. Bu ise nazarî kısma dahil olup elde edilen bilgi zarûriyâttandır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, 1/111-113.

Gazzâlî ise aklı “makulleri idrak etmeye hazırlayan bir sıfat” olarak kabul ettiği⁵³⁴ ilk görüşlerinde Cüveynî’nin “bütün bilgiler zaruridir” görüşünü devam ettirmiştir. Bu dönemde Gazzâlî hâdis bilgiyi doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Zarûrî bilgiyi kişinin kendini, acıyı, lezzeti bilmesi gibi aklın zorunlu olarak bildiği ilk bilgileri olarak açıklayan⁵³⁵ Gazzâlî her bilginin bedîhî bilgiye yakınlığı nispetince açıklık ve kesinlik taşıdığını savunmaktadır. Bu şekilde o, çabanın artmasına göre bilgileri 1. İç duyular 2. Evvelîyyât 3. Dış duyular 4. Mütevâtîrât 5. Sözden ya da durumun işaretinden anlaşılan bilgi 6. Meslek ve sanat bilgisi 7. Nazarî bilgi 8. Nebînin getirdiği bilgi 9. Mûcizelerin bilgisi 10. Sem’î bilgi şeklinde sıralamaktadır.⁵³⁶ Ona göre mukaddimelerin, gerektiği şekilde düzenlenmesi halinde elde edilen sonuç tıpkı mukaddimeler gibi tartışmasız bir şekilde zarûrî olmaktadır. O, aklî önermelerin hepsinin zarûrî olduğunu, bunlar sonucunda vacibü’l-vücûdun ispatının da zarûrî olduğunu belirtir. Dolayısıyla yapılan işlem her ne kadar istidlâlî ve kesbî olsa da elde edilen sonuç zarûrî bir bilgidir.⁵³⁷

Gazzâlî mantık ilmine yöneldiği ikinci döneminde ise bu on kategoriyi beşe düşürmüştür. Buna göre kesinlik açısından bilgiler; evvelî bilgi, iç-dış duyu bilgisi, tecrübe bilgisi, orta terim vasıtasıyla bilinen bilgi, mütevâtîr haberden elde edilen bilgi⁵³⁸ şeklinde sıralanmaktadır.⁵³⁹ İki dönem arasında bilgilerin içeriğinde bir farklılık olmayıp, sayı farklılığı birkaçının aynı başlık altında değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte en önemli değişiklik nazarî bilgi ile orta terimin aynı olmayışıdır. Zira Gazzâlî ilk dönemde nazarî bilgiye orta terim olmadan Allah’ın yaratmasıyla ulaşıldığını ifade ederken, ikinci dönemde bilginin yaratılmasına değil yöntemine vurgu yaptığı görülmektedir.⁵⁴⁰

Tasavvuf ilmine yöneldiği son döneminde ise Gazzâlî bilgiyi ilk olarak aklî ve şer’î, sonrasında aklî ilimleri de zarûrî ve kesbî olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁵⁴¹ Kesbî

⁵³⁴ Gazzâlî, *Menhûl*, 45.

⁵³⁵ Gazzâlî, *Menhûl*, 42-43.

⁵³⁶ Gazzâlî, *Menhûl*, 46-48.

⁵³⁷ Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, 81.

⁵³⁸ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, thk. ve trc. Ali Durusoy ve Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 252-263.

⁵³⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/107-118.

⁵⁴⁰ Mustafa Yıldız, “Dinî İnanç Bağlamında Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 64.

⁵⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/34-35.

ilim Allah’a ulaştıran ilim olup, uhrevî ve dünyevî olmak üzere iki kısımdır.⁵⁴² Ona göre mantıksal zorunlulukla elde edilemeyen bilgiler, mümkünler, aklın ulaşamadığı ama imkânsız da görmediğı bilgiler şer’î bilgileri oluşturur.⁵⁴³ Bunlar kalbin bilgiye ulaşmasındaki engellerin ilacı olup, bu sebeple amelî pratikler önem arz etmektedir.⁵⁴⁴ Bu bilgilerin temelinde ise Allah’ın ispatı yer almakta olup, bunun da akılla bilinmesi gerekir.⁵⁴⁵ Dolayısıyla insana ilk gerekli olan bilgi kesbî-aklî-uhrevî bilgi yani kalbin durumları, amelin etkileri ve Allah’ın fiil ve sıfatlarının bilgisi olup, amelî yöntemle bilgi elde etmek için öncelikle bunlar bilinmelidir. Aksi halde mücahede ile elde edilen hakikat ile vehim birbirine karışacaktır.⁵⁴⁶

Görüldüğü gibi kelâm ilminde konu ile ilgili kavramlar değışse de temelde insanların gerek doğuştan getirdiğı bir potansiyel olarak gerekse duyu ve haber yoluyla elde ettiğı birtakım zarûrî bilgilere sahip olduğı ve bunlardan bir kısmının bulunmasının mükellefiyete sebep teşkil ettiğı kabul edilmektedir. Bununla birlikte “zarûrî oluş” mütekaddimîn döneminde çoğunlukla bilginin doğruluğunun kesin olduğunu ifade ederken, Cüveynî’den itibaren hem evvelî bilgilerin doğruluğunu hem de belirli şartlar yerine getirildiğinde bilginin oluşumunun zorunlu oluşunu ifade eder hale gelmiştir.

3.3.2.2. İktisâbî Bilgi

Sözlükte “kazanılmış, elde edilmiş” gibi anlamlara gelen⁵⁴⁷ iktisâbî bilgi terim olarak “kıyas, istidlâl, istikrâ gibi yöntemlere başvurup, zihnî çaba harcamak suretiyle edinilen bilgi”,⁵⁴⁸ “bilinmeyeni bilmek için bilinene ircâ ederek nazarda bulunma”,⁵⁴⁹ “konu üzerinde düşünme ve istidlâlin gereklerinin hazırlanmasının ardından oluşan, delili incelemek suretiyle ortaya çıkan, ortaya çıkışı kulun gücü dahilinde olan bilgi” olarak tanımlamaktadır.⁵⁵⁰

⁵⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, 3/37.

⁵⁴³ Gazzâlî, *Menhûl*, 59-60.

⁵⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/34-37.

⁵⁴⁵ Gazzâlî, *Menhûl*, 62.

⁵⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/34-37.

⁵⁴⁷ İsfahânî, *Müfredât*, k-s-b md.

⁵⁴⁸ Durusoy, “Zarurî”, 144.

⁵⁴⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 13-14.

⁵⁵⁰ Recep Ardoğın, “Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah”, *Marife* 5/1 (2005): 181.

Klasik eserlerde iktisâbî bilginin özellikleri; akıl ve nazarla ulaşılan,⁵⁵¹ meşakkatle elde edilen,⁵⁵² kişinin belirli bir fiil, çabası ve ihtiyârı sonucu⁵⁵³ Allah'ın yaratmasıyla,⁵⁵⁴ zarûrî bilgilerden üretilen⁵⁵⁵ ve başka istidlâllere asıl olabilen,⁵⁵⁶ inkârı ve reddi mümkün olan⁵⁵⁷ bilgi şeklinde sıralanır. Ayrıca Kâ'bî iktisâbî bilginin deneye de elde edileceğini belirtmiştir.⁵⁵⁸ Bu da ya zarûrî bir bilgiyle kıyas edilerek ya da yalnızca istidlâlle gerçekleşir. Ebû Hâşim ise iktisâbî bilginin zarûrî asla ihtiyacı olduğunu kabul etmemiştir. Zira ona göre zarûrî bir asla gerek olsaydı Allah'ın varlığını ispat için Allah'a dair zorunlu bir bilgiye ihtiyacımız olurdu ki bu mümkün değildir.⁵⁵⁹ Eş'arî'ye göre ise istidlâlî bilginin temelinde zarûrî bilgi de istidlâlî bilgi de bulunabilir.⁵⁶⁰ Buna karşılık Mâtürîdî istidlâlî bilginin temelinde daima duyu bilgisinin bulunduğunu, zira dış dünya ile iletişim olmadan istidlâlin gerçekleşemeyeceğini belirtir.⁵⁶¹ Benzer şekilde Kâdî Abdülcebbar da bir şeyin ya zarûrî bilgi ile ya da delil ile bilineceğini belirtir. Eğer bir şey hakkında bunlara sahip değilsek bilgi elde etme imkânımız yoktur. İnsan kendi varlığından mesela hayy oluşundan hareketle Allah hakkında hayy olduğuna dair hüküm verir. Dolayısıyla kendimiz hakkındaki zorunlu bilgilerden hareketle Allah hakkında bilgilere ulaşırız. Böylece Kâdî iktisâbî bilgileri zarûrî tecrübî bilgiler üzerine temellendirmek istemektedir.⁵⁶²

Allâf'a göre iktisâbî bilgiler kıyas ve istidlâl ile elde edilen, iradenin sözü konusu olduğu bilgiler ile tevhîd ve adl bilgisidir.⁵⁶³ Nazzâm da duyular hariç, Allah'ın, peygamberlerin, kitapların bilgisi gibi ihtilâflı tüm konularda nazar ve istidlâl

⁵⁵¹ Nesefî, *Temhîd*, 17; a.mlf., *Tebşira*, 1/27; Cüveynî, *İrşâd*, 20; Pezdevî, *Usûl*, 23; Sâbûnî, *Kifâye*, 48-49; a.mlf. *Bidâye*, 49-50; İbn Fûrek, *Mücerred*, 18; Bâkılânî, *Temhîd*, 27; Sâlimî, *Temhîd*, 95; Lâmişî, *Usûl*, 34; Habbâzî, *el-Hâdî* 10-11; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/68.

⁵⁵² Pezdevî, *Usûl*, 23.

⁵⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/209, 211, 220; a.mlf., *Şerh*, 1/86-87.

⁵⁵⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 20; Sâbûnî, *Bidâye*, 49; Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, 1/106-107; Lâmişî, *Usûl*, 34.

⁵⁵⁵ Lâmişî, *Usûl*, 34; Bâkılânî, *Temhîd*, 28; Cüveynî, *Akîde*, 13.

⁵⁵⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 13-14; Cüveynî, *Akîde*, 13.

⁵⁵⁷ Lâmişî, *Usûl*, 34; Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu l'tikâduhû velâ Yecüzü'l-Cehl bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kahire: Mektebüt'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1993), 14.

⁵⁵⁸ Tritton, *İslam Kelamı*, 212-213.

⁵⁵⁹ Sarıkaya, "Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı", 67-68.

⁵⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 286-287.

⁵⁶¹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 97-98.

⁵⁶² Memiş, *Bilgi Problemi*, 136-140.

⁵⁶³ Aydınlı, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 250.

ile elde edilen bilgileri iktisâbî kabul etmiştir.⁵⁶⁴ Eş'arî'ye göre peygamber hakkındaki bilgiler, vacip, mendub vb. hükümler,⁵⁶⁵ Bâkılânî'ye göre âlemin hadis oluşu, Allah'ın varlığı birliği, sıfatları ve nübüvvet konuları iktisâbî/istidlâlî bilgiye girer.⁵⁶⁶ Bağdâdî teklif konusunu ele alırken mükelleflerin istidlâl yoluyla bilmesi gerekenleri ele almış ve bunları; Allah'ın zâtı, sıfatları, birliği, hikmeti ve adaleti, peygamber göndermesinin ve bu şekilde kulları mükellef kılmasının mümkün oluşu, bundan sonra peygamberin gelmesi ve kulların mükellef kılınması, şeriatın şartlarını tafsilatlı bir şekilde bilip, bunlarla amel edilmesi şeklinde ifade etmiştir.⁵⁶⁷ Ayrıca Bağdâdî dinlerin⁵⁶⁸ ve peygamberlerin⁵⁶⁹ doğruluğunun bilinmesi ile istidlâlî bilgiye dayanan mütevâtir haber ve müstefiz haberin de iktisâbî bilgi olduğunu belirtir.⁵⁷⁰ Mâtürîdî ve Pezdevî ise bir ayırım yapmadan doğruluğu kanıtlanmış bir haberden elde edilen bilgilerin iktisâbî olduğunu söylemiştir.⁵⁷¹

Kaynaklarda âlimlerin iktisâbî bilgiyi çeşitli kısımlara ayırdıkları ve bunda da herhangi bir ittifakın olmadığı görülmektedir. Bu âlimlerden Bağdâdî *Usûl* adlı eserinde istidlâlî bilgiyi bir yerde *aklî* ve *şer'î* olarak ikiye ayırırken,⁵⁷² aynı eserin başka bir yerinde *kıyas ve nazar* yoluyla, *tecrübe ve sayılarla*, *şeriat* yoluyla, *ilhâm* yoluyla olmak üzere dörde ayırmaktadır. Buna göre âlemin hudûsu, Allah'ın kıdemi, varlığı, birliği, sıfatları, adaleti, hikmeti ve peygamberlerin doğruluğu birinci gruba dahildir. Bunların bilinmesinden sonra helal-haram gibi şer'î bilgiler elde edilir. Aslında şeriat bilgisi vahye dayanır fakat peygamberin bilinmesi nazarla olduğu için bunlarda iktisâbî/nazârî ilme girer. Zira bu bilgiler hakkında insanlar arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bağdâdî'ye göre ilhâm yoluyla elde edilen bilgiler şiir ve beyitteki vezinlerin zevklerine dair bilgilerdir. O vezinlerin Arapların geneli tarafından bilindiğini, aruz ehlinin vezinleri bilmek için kendine has bir metodu olduğunu, ancak bu kuralları bilmeyen bazı kişilerin de kalbine yerleştirildiğini belirtir. Bu onlara

⁵⁶⁴ Cengiz, "Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/599.

⁵⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 15.

⁵⁶⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, 27-28.

⁵⁶⁷ Bağdâdî, *Usûl*, 210.

⁵⁶⁸ Bağdâdî, *Usûl*, 12.

⁵⁶⁹ Bağdâdî, *Fark*, 195.

⁵⁷⁰ Bağdâdî, *Usûl*, 13; 22; Cüveynî, *İrşâd*, 318-319.

⁵⁷¹ Pezdevî, *Usûl*, 23; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 89.

⁵⁷² Bağdâdî, *Usûl*, 23.

Allah'ın özel bir vergisi olup, aslında nazarî olan bilgileri zarûrî olarak lûtfetmesine de örnektir. Bu durum tıpkı Âdem'e isimlerin öğretilmesi gibidir. Tecrübe ve sayılarla elde edilen bilgiler ise meslek, sanatlar ve tıpla ilgili bilgiler olup, bunlar kıyas, deney ve sayılarla elde edilir.⁵⁷³

Buna benzer bir ayrım da Saffâr yapmıştır. Ona göre iktisâbî bilgi *aklî/nazarî/istidlâlî, tecrübî, ibârî, şer'î, ilhâmî* ve *ittibâî/taklîdî* olmak üzere altıya ayrılmaktadır. Aklın bedîhî bilgileri dışında nazar, kıyas ve istidlâl ile elde edilen bilgiler iktisâbî olup, bunların kesinliği akıl yürütme şartlarının uygulanmasına bağlıdır. Tıp, eczacılık gibi meslekî bilgileri tecrübi bilgi olarak, kitap okumayla elde edilenleri ise ibârî bilgi olarak kabul eder. Saffâr akıl alanına girmeyen ibadetler ve dinî hükümlerle ilgili bilgilerin şer'î bilgi kategorisine dahil eder. Bunların doğruluğu peygamberin doğruluğuna bağlı olup, kişi buna istidlâl ile ulaşır. Eğer durum böyle olmasaydı peygamberlik konusunda insanlar arasında ihtilaf söz konusu olmazdı. Bu sebeple aklî istidlâlîle bağlı olan ancak akılla bilinmeyen şer'î bilgiler iktisâbî bilgiye dahildir. İlhâmî bilgi ise Allah'ın peygamber dışındaki insanların kalbinde yarattığı bilgiler olup, aslında nazarî olduğu halde kişi hiçbir çaba göstermeden Allah'ın lütfu ile bu bilgileri zarûrî olarak öğrenebilir. Hz. Adem'e eşyanın isimlerini öğretmesi bunun bir örneğidir.⁵⁷⁴ Bununla birlikte kişinin ilhâmı beklememesi gerektiğini, ilhâma dayalı bilgilerin birbirine üstünlüğünün ve bağlayıcılığının olmadığını, hatta bunların kesin bile olmadığını da belirtir.⁵⁷⁵ İttibâî bilgi ise Saffâr'a göre körü körüne taklîd değil aklın, ilmine ve mezhebine güvenilen kişilerin örnek alınması olup, o bunu Nahl 16/43. âyete⁵⁷⁶ dayanarak tamamen reddetmemiş ve uygun koşullarda geçerli bir bilgi saymıştır.⁵⁷⁷ Buna göre Saffâr tüm insanların aklî istidlâl yapmasının ya da bu istidlâlî aklında tutmasının mümkün olmayabileceğini ve aslî bir kaynak olmasa da taklîdin bir öğrenme yöntemi olarak kabul edilebileceğini savunur.⁵⁷⁸

Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebâr iktisâbî bilgiyi nazar ve nazarın hatırlanması olmak üzere iki kısımda ele almış ve zarûrî bilginin Allah tarafından yaratılmasına

⁵⁷³ Bağdâdî, *Usûl*, 14-15.

⁵⁷⁴ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/107-109.

⁵⁷⁵ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/36-38.

⁵⁷⁶ “Senden önce de ancak kendilerine vahiy indirdiğimiz kişileri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun.”

⁵⁷⁷ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/107.

⁵⁷⁸ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/118-119.

karşılık iktisâbî bilginin insanın iradesiyle gerçekleştiğini belirtmiştir.⁵⁷⁹ Bununla birlikte genel görüşe aykırı olarak Câhiz ve ashâbü'l-maârif olarak isimlendirilen âlimler iktisâbî bilginin de tabiî ve zarûrî olduğu savunulmuştur. Onlara göre bilginin zihinde teşekkülü bile yaratılışın bir gereği olup, tabiî ve zarûrîdir.⁵⁸⁰ İnsanın objeyi görmesi de aklettiği düşüncenin bir sonuca ulaşması da zarûrîdir. Kişinin bilginin elde edilmesindeki tek rolü duyuları ve akli kullanmayı irade etmesidir. İnsanların tabiatları farklı olduğu için de farklı düzeyde bilgilere erişmektedirler.⁵⁸¹

Ancak bu görüş hem Sünnî hem de Mu'tezilî kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Bağdâdî bunun kabul edilmesi durumunda imanla küfür arasında bir fark olmayacağını,⁵⁸² Kâ'bî de ibadetlerin gerçekleşmeyeceği, bu durumda söz konusu fiillere karşılık sevap ve günahın da anlamsız olacağını belirtmiştir.⁵⁸³ Ebû Ali de nazarın kişinin bilinçli olarak gerçekleştirdiği, vacip fiillerden olduğunu savunmuş,⁵⁸⁴ tabiî bir durum olarak kabul edilmesi durumunda nazar ve istidlâle gerek kalmayacağını ve fiilin fitrata değil failine yani Allah'a izâfe edilmesi gerekeceğini ancak Allah'ın fiilleri için sebep ve aletlere ihtiyacının olmaması sebebiyle Câhiz'in görüşünün geçersiz olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte çocukların ve delilerin sorumlu tutulmaması da iktisâbî bilginin varlığını göstermektedir.⁵⁸⁵ Ayrıca Ebû Ali Câhiz'in dile getirdiği saiklerin insan iradesini ortadan kaldırmadığını ve kendisinin teklif konusunda öne sürdüğü şartlarla bilginin tabiî olduğu görüşünün çeliştiğini belirtir. Zira Câhiz teklifin geçerliliği için kişinin deliller bulmasını, âdetleri bilmesini, bunları tecrübe edip, delilleri başkalarıyla müzakere etmesini gerekli görmekte fakat

⁵⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/209, 211; a.mlf., *Şerh*, 1/86-87.

⁵⁸⁰ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 92.

⁵⁸¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7:24. Câhiz bu konuda âyetlerden de delil getirir; el-Bakara 2/22, 146; Âl-i İmrân 3/70-71, 75; el-Mü'min 40/5; es-Saff, 61/5; el-En'âm 6/130; el-Mü'minûn 23/70; el-Câsiye 45/23; Muhammed 47/23; en-Neml 27/14. Ebû Ali'nin bu âyetler hakkındaki açıklamaları için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/333-341; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 164-167 (144-159. Dipnotlar.)

⁵⁸² Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 134.

⁵⁸³ İlyas Çelebi, "Ashâbü'l-Maârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), Ek-1:125.

⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/5; Koloğlu, *Cübbâiler*, 160. Ebû Ali bu konuda el-Bakara 2/78; el-En'âm 6/116, 148; et-Tevbe 9/45; İbrâhîm 14/9-10; el-Kehf, 18/104; el-Kasas 28/38; el-Ahzâb 33/10; el-Mücâdele, 58/18 âyetlerini delil getirir ve Câhiz'in delillerini eleştirir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Koloğlu, *Cübbâiler*, 167, (160. Dipnot.)

⁵⁸⁵ Çelebi, "Ashâbü'l-Maârif", 125.

bu şartlar bilginin tabiî oluşuyla çelişmektedir.⁵⁸⁶ Ayrıca Câhiz'in konu ile ilgili olarak delil getirdiği hiçbir âyette Allah'ın zarûrî olarak bilindiği kastedilmemiş olup,⁵⁸⁷ eğer durum onun dediği gibi olsaydı insanın sorumlu tutulmasının, cahilin yerilip, âlimin övülmesinin bir anlamı olmayacak hatta zulüm olacaktır. Aynı şekilde delillerin de hiçbir anlamı kalmayacak, nübüvvete de ihtiyaç olmayacaktır. Bununla birlikte bilginin kimde meydana geldiği/geleceği bilinemeyecek, cahillerin bile bilgi sahibi olması muhtemel hale gelecektir. Bunlar da bilginin insanın kendi kudretiyle gerçekleştiğini ispatlamaktadır.⁵⁸⁸ Kâdî'ya göre ise bu görüş “nazarı, bilgiyi ve objelerin idrakini birbirlerine eşitlemek” anlamına gelmekte, ayrıca bilginin zarûrî olması onu denetleyecek olan nazarın da zorunlu olması gerektirmektedir. Ancak böyle bir görüş Mu'tezilî anlayış için kabul edilebilir değildir.⁵⁸⁹

Bununla birlikte Mu'tezile âlimleri için esas mesele insanın özgürlüğü olup, Câhiz'in görüşleri Mu'tezile'nin bu temel ilkesiyle çelişmektedir. Ancak Câhiz bunun bir çelişki olmadığını, duyumsama, hayal etme, sezgi ve bilme süreçlerinin doğal bir akış içerisinde seyrettiğini ve bilginin meydana gelişinin bundan kaynaklı bir zorunluluk olsa dahi insanın çoğu kez inisiyatif aldığını belirtir.⁵⁹⁰ Câhiz'e göre kişiyi bilgiye yönlendiren başlıca unsurlar şehvet, haz, sevgi, sevinç ve gereksinim gibi hisler olup, dolayısıyla bilgi edinme sadece düşünme ve tercih etme sonucu değil bunlardan da önce söz konusu doğal hislerin etkin olmasıyla gerçekleşmektedir. Câhiz'e göre bilgiyi zorunlu ve tabiî kılan da bu hislerdir.⁵⁹¹ Bununla birlikte kişi bu hislerin ortaya çıkmasını sağlayacak (gezme, eğlenme... vb.) etkinlikleri yapmayı tercih etmekte ve bu noktada iradesini kullanmaktadır.⁵⁹² Bu şekilde hisler ortaya çıktıktan sonra nazar aşaması gelir fakat ona göre nazar her zaman iradî olarak gerçekleşmez. Nazarın iradî ya da gayr-ı iradî oluşu kişinin bulunduğu koşullara göre değişmektedir. Buna göre şehvet ve korku gibi unsurların dengeli olması durumunda iradeli iken bunlardan

⁵⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/316-332.

⁵⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/333-341.

⁵⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/215, 319, 329-331; Koloğlu, *Cübbâiler*, 161-163.

⁵⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/47, 235, 263, 306, 316-342; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 142.

⁵⁹⁰ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 92-93.

⁵⁹¹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 144.

⁵⁹² Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 142.

birinin baskın olması durumunda ise gayr-ı iradî gerçekleşir.⁵⁹³ Bu aşamalardan sonra bilgi insanın zihnine hücum eder. Ayrıca bilginin bu şekilde oluşumu kişinin elinde olmasa bile denetlenmesi nazar yoluyla gerçekleşir.⁵⁹⁴

Aslında Câhiz'in düşüncesinde zarûrî-iktisâbî bilgi ayırımına karşılık, biri *yakîn* diğeri *şüpheli/iknâî* bilgi olmak üzere iki çeşit hâdis bilgi bulunmaktadır.⁵⁹⁵ Ona göre yakîn bilgi duyu bilgisi olup, duyuların bir katkısının bulunmadığı istidlâlî bilgi ise hiçbir zaman kesin olamaz. Zira o akıl ve haberle elde edilen bilgilerin beş duyuyla denenmesinin imkânı olmadığını bu sebeple de izafî olup, kesinlik ifade etmediklerini belirtir. Bununla birlikte istidlâlî bilgilerin ikna edici olmak bakımından zayıf ya da güçlü olabileceklerini de söyler.⁵⁹⁶

Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus Câhiz'in bütün bilgilerin zarûrî olduğu şeklindeki görüşü ile yukarıda ele alındığı şeklide Cüveynî ve Gazzâlî'nin bütün bilgilerin zorunlu olduğu görüşü temelde birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu farklılık bilginin oluşumunda Câhiz'in tabiat anlayışını Eş'arî âlimlerin ise Allah'ın yaratmasını esas almasından kaynaklanmaktadır. Uygun şartlar gerçekleştiğinde bilgi Câhiz'da mekanik bir şekilde meydana çıkarken, müteahhir dönem Eş'arî düşüncede bu bilgiyi Allah'ın yaratmaması düşünülemez.

Netice itibariyle Câhiz'in görüşleri hariçte tutulacak olursa yapılan açıklamalardan iktisâbî bilginin aklî düşünce ve iradeye dayandığı, dolaylı yollardan elde edildiği ve genellikle insanların üzerinde ittifak edemediği konular ile aklın tek başına yeterli olmadığı şer'î meseleler olduğu görülmektedir. Ayrıca kelâm âlimlerinin iktisâbî bilgiyi istidlâlî/nazarî bilginin eş anlamlısı olarak kullandıkları da göze çarpmaktadır. Bu da bilginin hâdis bir kudret ve irade sonucu oluştuğu dolayısıyla

⁵⁹³ Çelebi, "Ashâbü'l-Maârif", 125; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 143. Câhiz bu düşüncelerini *Kitâbul-Kıyân*'da olumsuz koşullarda yaşamakta olan "şarkıcı bir cariye" üzerinden dile getirmektedir. Ona göre akıl yürütmenin vâcib olması için gereken şartlar bu kızın hayatında bulunmamaktadır. Zira bu kızın yaşadığı hayat, mecburiyetleri, içinde bulunduğu koşullar onun sağlıklı düşünmesine engel olmaktadır. Bu sebeple de Câhiz bu durumda olan kişilerin mârifetullahla mükellef olmasının söz konusu olmadığını ve hiçbir şekilde yerilmeyi hak etmediklerini belirtir. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/322; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 143.

⁵⁹⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 142-143. Hem sezgisel bir durum olması hem de aklî denetime tabi tutulması sebebiyle Cengiz bunu aklî sezgi olarak isimlendirmektedir. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 133, 143.

⁵⁹⁵ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 92.

⁵⁹⁶ Mehmet Baktır, "Câhiz'in Bilgi Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/16 (2012): 124-125.

mükellef olmanın başlangıcı olduğu anlamına gelmekte, sonuç olarak iktisâbî bilgi insanın sorumlu olduğu bilgileri oluşturmaktadır.

3.3.2.3. Zarûrîlik-Nazarîlik Açısından Mârifetullah

Bilginin çeşitleri konusunda âlimler arasında tartışma konulardan biri zarûrî ve iktisâbî bilginin nasıl elde edileceği sorusudur. Bazı âlimler zarûrî bilgilerin ancak zarûrî yolla, iktisâbî bilgilerin de sadece iktisâbî yolla elde edileceğini savunurken, bazıları zarûrînin iktisâbî yolla ya da iktisâbînin zarûrî yolla da elde edilebileceğini mümkün görmüştür. Belirtmek gerekir ki bu konu mârifetullahın zarûrî mi, iktisâbî mi olduğu tartışmalarının da zeminini oluşturmaktadır.

Cüveynî'nin ilk görüşlerine göre iktisâbî bilgi ancak akıl yürütmeyele elde edilir.⁵⁹⁷ Buna göre nazar olmaksızın istidlâlî bilgilerin elde edilebileceğini savunmak, nazarın vâcipliğini inkâr anlamına gelecektir. Ayrıca mukallidi de âlim kabul etmeyi gerektirir. Zira bu görüş kabul edildiğinde mukallid Allah'a dair bilgisinin iktisâbî olduğunu savunabilecektir.⁵⁹⁸ Fakat son görüşlerinde Cüveynî bunun âdet üzere olduğunu, âdetin bozulması durumunda iktisâbî bilginin de akıl yürütme olmaksızın Allah'ın yaratmasıyla zarûrî olarak gerçekleşebileceğini belirtmiştir.⁵⁹⁹ Onun bu görüşünü Eş'arî, Ebû İshâk el-İsferîyî (ö. 418/1027) ve Bağdâdî de paylaşmaktadır.⁶⁰⁰ Buna göre Allah istidlâlî bilgileri kulda zarûrî olarak yaratabilir. Allah'ın dünyada istidlâlî bilinirken, âhirette zarûrî olarak bilinecek olması ve Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğretmesi buna örnektir.⁶⁰¹ Ayrıca kişinin beş duyusunu kaybetmesi halinde duyu bilgisinin de istidlâl ile bilinebileceği, fakat bedîhî olan bilgilerin istidlâl ile bilinmesinin mümkün olmadığı, çünkü bunların istidlâlî bilgiye öncül olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰² Mâtürîdî ise Allah'ın bu dünyada istidlâlî, âhirette zarûrî olarak bilineceğini ispat sadedinde “gözleme dayalı bilginin (zarûrî bilginin) gereğini istidlâlî bilginin yapamayacağını, istidlâlî bilginin de duyusal bilgi (zarûrî

⁵⁹⁷ Cüveynî, *Kifâye* 30; a.mlf., *Şâmil* (Neşşâr), 111-112; Bâkılânî, *Temhîd*, 27-28.

⁵⁹⁸ Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 113.

⁵⁹⁹ Cüviyî, *İrşâd*, 20. Fakat Cüveynî'nin ister zarûrî ister iktisâbî olsun “bilginin oluşması” anlamında hepsini zorunlu kabul ettiğini tekrar ifade edelim.

⁶⁰⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 12-14; Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 112; Bağdâdî, *Usûl*, 15.

⁶⁰¹ Bağdâdî, *Fark*, 197.

⁶⁰² Bağdâdî, *Usûl*, 15-16.

bilgi) konumunda olmasının mümkün olmadığını” söyleyerek farklı bir görüşü savunmuş görünmektedir.⁶⁰³

Mu'tezilî âlim Nazzâm'a göre iktisâbî bilgi ancak akıl yürütmeyele bilinir. Buna karşılık hem Bağdâdî hem de Saffâr bu görüşün âhirette Allah'ın nazarî olarak bilinmesi anlamına geldiğini ve dolayısıyla cennette de insanların sorumlu olmasını gerektireceğini söyleyerek eleştirmişlerdir. Ayrıca Saffâr insanların uzak beldelerin varlığını haber yoluyla yani iktisâbî olarak bilmelerine karşılık, orada yaşayanların aynı bilgiyi hissî olarak/görerek yani zarûrî olarak bildiğini söyleyerek de Nazzâm'a karşı çıkmıştır.⁶⁰⁴

Kâ'bî ise “dünyada zarûrî olarak bilinen âhirette de zarûrî olarak bilinir; dünyada istidlâlî olarak bilinen âhirette de istidlâlî olarak bilinir” diyerek Allah'ın hem âhirette hem de dünyada ancak zarûrî olarak bilinebileceğini savunmuştur.⁶⁰⁵ Ancak Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Kâdî Abdülcebbâr ve Nisâburî bu görüşe katılmaz. Onlar zarûrî olarak bilinen şeylerin aynı zamanda istidlâlî olarak da bilinebileceğini, ya da bunun tam tersi bir durumun da gerçekleşebileceğini savunur. Örneğin Zeyd'in evde oluşu hem görme yoluyla yani zarûrî yolla hem de haber vasıtasıyla bilinebilir.⁶⁰⁶

Netice itibarıyla Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun ve Allâf, Kâdî Abdülcebbâr ve Nisâburî'nin istidlâlî bilgilerin zarûrî, zarûrî bilgilerin de istidlâlî yolla bilinebileceğini mümkün gördüklerini söyleyebiliriz. Bununla birlikte âlimlerin bu konuya yaklaşımlarının “mârifetullahın zarûrî mi iktisâbî mi olduğu” tartışmalarına da yansıdığı görülmektedir. Çalışmanın bu bölümünde meselenin tam olarak ortaya konulabilmesi amacıyla mârifetullah meselesine de değinmenin uygun olduğunu düşünüyoruz.⁶⁰⁷

Kelâm âlimleri mârifetullahın zarûrî mi iktisâbî mi olduğu hakkında ihtilaf etmişler, bazıları hem âhirette hem de dünyada zarûrî ya da istidlâlî olduğunu savunurken, Ehl-i Sünnet'in tamamı ve Mu'tezile'nin çoğunluğu dünyada iktisâbî

⁶⁰³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/283.

⁶⁰⁴ Bağdâdî, *Usûl*, 16; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/110-111.

⁶⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/84-85, 94-95.

⁶⁰⁶ Bağdâdî, *Usûl*, 32; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/98-99.

⁶⁰⁷ Kelâm ilminde bu konu, “mârifetullahın zarûrî-kesbî oluşu” ve “mârifetullah hakkındaki nazarın vacip oluşu” olmak üzere temelde iki yönden ele alınmıştır. Çalışmanın bu bölümünde sadece birinci tartışma konusuna yer verilecek olup, ikinci tartışma konusu nazar ve istidlâl konusunda ele alınacaktır.

âhirette ise zarûrî olduğunu savunmuştur. Müteahhir dönemde Gazzâlî ise tasavvuf ilminin etkisiyle mârifetullah'a keşf ve ilhâm yoluyla ulaşılacağını dile getirmiştir.⁶⁰⁸ Konunun merkezinde teklif ve insanın sorumluluğu ile aklın bu konudaki fonksiyonu yer almakta olup, âlimlerin konu hakkında görüşleri söz konusu meselelere bakışıyla yakından ilişkilidir.

İlk dönem Mu'tezilî âlimlerden Bişr b. Mu'temir bilmenin *bir fikre sahip olmak, onun üzerinde düşünmek* ve *bilgiye sahip olmak* aşamalarından oluştuğunu, insanın ancak üçüncü aşamada Allah'ın bilgisine ulaşabileceğini belirterek bu bilginin iktisâbî olduğunu ve vahiy gelmeden akılla bilineceğini belirtirken,⁶⁰⁹ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ise mârifetullah ve Allah'a götüren delillerin bilgisinin zarûrî olduğunu belirtmiş, ayrıca Allah'ın insanı hiçbir vahiy gelmese bile kendisini bilecek donanımla yarattığını, bu sebeple de temyiz çağına gelen her çocuğun Allah'ı bulmakla mükellef olduğunu söylemiştir.⁶¹⁰ Buna göre Allâf insanın potansiyel olarak Allah'ı bulabilecek kapasitede olduğunu ve belirli bir aklî tekâmül sonucu mârifetullah'a ulaşması gerektiğini ifade etmektedir.

Bu açıklamalardan Allâf'ın görüşünün yukarıda zikrettiğimiz Gaylân ed-Dımaşkî'nin görüşüne benzediğini söylemek mümkündür. Buna göre Allah'ın var olduğu bilgisi zarûrî bilgilerden elde edilirken, bunun ötesinde O'nun birliği zât ve sıfatları -yani Mu'tezilî düşüncede tevhîd ve adl konularına giren konular- aklî istidlâl ile bilinmekte ve kişi bundan dolayı sorumlu tutulmaktadır.⁶¹¹ Nitekim Bağdâdî de onların bu görüşlerini naklederek bu düşüncenin Müslüman olmayanların da zarûrî olarak Allah'ı bilmesini gerektireceğini, ancak durumun böyle olmadığını belirterek eleştirmiştir.⁶¹²

Bununla birlikte Allâf'ın görüşlerini “mârifetullahın ilk etapta zarûrî olmasına karşılık sonrasında iktisâbî bilgiyle tamamlandığı” ya da “mârifetullah bilgisine zarûrî

⁶⁰⁸ Bu konuda selefî âlimler istidlâl gerek olmaksızın fitrî olarak insanın Allah'ı bulabileceğini savunmuşlarsa da zaten İslâm düşünürlerinin hiçbiri bunu reddetmemiş, insanın fitraten Allah'ı bulma kabiliyeti olduğunu ikrar etmişlerdir. Bu sebeple kelâm âlimleri arasında selîm fitrat sahibi kimselerin mârifetullah'a ulaşacağı noktasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Burada esas tartışma noktası teklif ve mükellefiyete dairdir. Bu sebeple “fitrî yol” olarak isimlendirilen selefilere ait bu düşünce ele alınmayacaktır.

⁶⁰⁹ Tritton, *İslam Kelamı*, 135-136; Şehristânî, *Milel*, 1/57; Bağdâdî, *Usûl*, 211.

⁶¹⁰ Aydın, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 249-250

⁶¹¹ Aydın, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 250.

⁶¹² Bağdâdî, *Usûl*, 32, 155-156.

bilgiler üzerinde istidlâl etmek suretiyle ulaşıldığı” şeklinde yorumlamak hem Mu'tezile'nin genel anlayışı hem de Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri açısından isabetli görünmektedir. Josef Van Ess'in görüşleri de bunu destekler niteliktedir. Ona göre temelde iki türlü Tanrı algısı mevcuttur; 1. Her insanda mevcut olan fitrat olarak isimlendirilen algı ki bu zorunludur, önceden tanımlanmıştır, 2. Vahiyle meydana gelen algıdır. Onun belirttiğine göre bunu İslam'da ilk defa dile getirenin Gaylân ed-Dımaşkî ya da Mürcie'den bir gruptur. Bunun savunmasını ilk üstlenen ise Allâf'tır. Allâf'a göre birincisi Allah'ı bilmek için delil ikincisi ise şer'î sorumluluktur. Ona göre kişinin içindeki yaratılmışlık duygusu Allah'ın varlığının bir kanıtı olup, bu olgu zarûrî olarak ortaya çıkar. Kişi mânevî yönden olgunlaştığında ise ikinci Allah anlayışı vacip hale gelir. Sonuç olarak kişi düşünmeyi gerçekleştirmezse sorumlu olur.⁶¹³

Ayrıca Allâf bu konuda herhangi bir kanıt ve delillendirmenin gerekli olmadığını zaten bilinen bir şeyin bunlara ihtiyacının olmadığını savunur. Kendisinden sonra ise kanıtların âlemde gözlenen her şey olduğunu hem zorunlu olarak hem de bu kanıtları tefekkür ederek söz konusu bilginin kazanıldığı ifade edilmiş, “Allah hem kendisine ulaştıran bilgiyi hem de bunun için gerekli olan aklî yeteneği insana vermiştir ve insan düşünme konusunda özgürdür” anlayışı -birkaç istisna hariç- Mu'tezile'nin genel kabulü haline gelmiştir.⁶¹⁴

Allâf'tan sonra Mu'tezilî düşüncede mârifetullah konusu iki farklı düşünceyle ele alınmıştır. Câhiz ve takipçileri ile Kâ'bî'nin mârifetullahı zarûrî kabul ederken, Nazzâm, Cübbâiler ve Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın bilgisinin istidlâlî ve dolayısıyla iktisâbî olduğunu savunmuşlardır. Zira onlara göre vahiy olmasa da kemâlû'l-akla ulaşan kişinin Allah'ı bilmesi vaciptir.⁶¹⁵

Câhiz ve takipçilerine göre Allah da dahil olmak üzere tüm bilinenler zarûrî olarak bilinir, kişinin Allah'ı inkâr etmesi bilmediğinden değil hakikate karşı gelmesindendir.⁶¹⁶ Câhiz'e göre Allah'ın bilinmesi peygamberle mümkün olup, peygamberin bilinmesi de zarûrîdir ve bu bilgiler doğal bir süreç içinde gerçekleşir.

⁶¹³ Josef Van Ess, “Mutezile Düşüncesinde Teolojik Bir Sorun Olarak Tanrı'yı Bilme”, çev. Mustafa Aygen, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-I*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 408-410.

⁶¹⁴ Van Ess, “Mutezile Düşüncesinde Teolojik Bir Sorun Olarak Tanrı'yı Bilme”, 408-410.

⁶¹⁵ Câhiz, *Resâil*, 4/49-50; Şehristânî, *Milel*, 52; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/86-87.

⁶¹⁶ Câhiz, *Kitâbü Hüccetü'n-Nübüvve Nübüvvetin Delilleri*, çev. Yasin Ulutaş ve Abdulhamit Sinanoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 18.

Yalnız bu düşünce Câhiz'in aklı yok saydığı anlamına gelmez. Zira o kişinin buluş çağına gelene kadar edindiği tecrübelerin mârifetullahı bilmesine olanak sağlayacak şekilde elde edildiğini belirtir.⁶¹⁷ Peygamberlerin öğretileri, tecrübe ve hakikatler aklı geliştirir. Âlemdeki her varlık Allah'a ileten bir delil olup, düşünebilen tüm insanlar Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmalıdır.⁶¹⁸ Bununla birlikte kişinin bir konuda sorumlu olabilmesi için bilginin niteliğini ve istidlâlinin sonuçlarını bilmesi gerekir ki bu mümkün değildir. Dolayısıyla kişinin bilmediği şeyden sorumlu tutulması caiz olmayıp, mârifetullah bu sebeple zarûrîdir.⁶¹⁹ Fakat bunun kabulü yani Allah'a iman iradîdir.⁶²⁰

Josef Van Ess'in Câhiz hakkında yaptığı değerlendirmeler meseleyi biraz daha net ortaya koymaktadır. Buna göre Câhiz doğru bilgi için tefekkürün yeterli olmadığını, tefekkürün sonucunun tesadüfî olduğunu belirtir. Süreç içinde çeşitli faktörler etkili olur ve bu sebeple de her zaman sebep-sonuç ilişkisi gerçekleşmeyebilir. Yani düşünmek düşünene bağlıdır. Böyle bir süreçte kişi sadece niyetinden sorumlu tutulabilir, sonuca ulaşp ulaşmadığından sorumlu tutulmaz. İnanmayan kimseler bu ilhâmı alamamış olabilir ya da fitratları onları saptırmış olabilir. İki durumda da sorumlu olmazlar. Sadece bilinçli olarak inkâr edenler sorumludur.⁶²¹ Ayrıca Câhiz'e göre Allah'ı tanımadan iman mümkün değildir, kişinin en azından "Tanrı" kavramını bilmesi gerekir. Bunun da tek yolu vahiy olup, vahiy gelmeden sorumluluk başlamaz.⁶²² Dolayısıyla Câhiz'e göre sorumlu olmak için mârifetullahın zarûrî olması gerekir. Bu değerlendirmede Câhiz'in Allah'ı bilme mecburiyetinden çok bilme imkânını öne çıkarmış ayrıca Allah'ı bilmenin zarûrî, O'na iman etmenin ise iradî olduğunu savunmuştur.

⁶¹⁷ Câhiz, *Resâil*, 4/63.

⁶¹⁸ Tritton, *İslam Kelamı*, 179-180.

⁶¹⁹ Çelebi, "Ashâbü'l-Maârif", 124. Câhiz bu konuda Âl-i İmrân 3/70, 71, 75; el-Mü'min 40/5; el-Saff, 61/5; el-En'âm 6/130; el-Bakara 2/22, 146; Mü'minûn 23/70; Câsiye 45/23; Muhammed 47/23; en-Neml 27/14; el-Fussilet 41/1-4; el-Ankebût 29/38; el-İsrâ 17/102 âyetlerini delil getirir. Koloğlu, *Cübbâiler*, 158-159, 164-167.

⁶²⁰ Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", 178.

⁶²¹ Bağdâdî Câhiz'in görüşlerinin "Allah'ı bilen fâsık ebediyyen cehennemde iken Allah'ı bilmeyen kâfir azaptan kurtulur" anlamına geldiğini ve bunun batıl bir görüş olduğunu belirterek eleştirir. Bağdâdî, *Usûl*, 32, 155-156.

⁶²² Van Ess, "Mutezile Düşüncesinde Teolojik Bir Sorun Olarak Tanrı'yı Bilme", 411-413.

Ebû Ali el-Cübbâî ise Câhiz'in aksine Allah'ı bilme imkânını değil istidlâlî olarak bilme mecburiyetini öne çıkarmıştır. Zira ona göre bilmenin gerçekleşmesi bu mecburiyet hissine bağlıdır. Onun bu konudaki iki önemli kavramı *korku* ve *minnettarlıktır*. “Eğer bir yaratıcı varsa düşünmediğim için ceza alabilirim” kişinin korkusunu, “kaynağı bilinmeyen birçok inâyete şükür ve failini tanıma isteği” ise minnettarlığı ifade eder. Kişide oluşan bu minnettarlık duygusu Allah'ı bulup iç huzuru sağlayana kadar kişiyi araştırmaya teşvik eder. Sonraki Mu'tezile âlimleri bunu *havâtır* olarak ele almıştır. Cübbâî'nin bu görüşü vahye dayanmadan Allah bilgisinin ortaya çıkabileceğini vurgulaması açısından önemli olup, inanmayanlara tecrübe yolunu açarak Tanrı bilgisine ulaşma zemini hazırlamıştır.⁶²³

Hem Ehl-i Sünnet hem de Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın, teklif devam ettiği müddetçe zarûrî olarak bilinmesi caiz olmayıp, bu sebeple Allah dünyada istidlâlî âhirette ise zarûrî olarak bilinecektir.⁶²⁴ Zira Allah'ı bilmenin vacip oluşu ile zarûrî oluşu çelişkilidir. Çünkü teklif ancak irade ve ihtiyarla geçerli olur. Âhirette cennet ehlinin Allah'ı zarûrî olarak bilmesinin sebebi ise istidlâlde meşakkat olması ve bunun cennet nimetleriyle uyuşmamasıdır. Dolayısıyla bu bilgi cennette Allah tarafından yaratılacaktır.⁶²⁵ Bu anlamda Mâtürîdî âlim Saffâr bütün bilgilerin zarûrî olduğunu savunan bazı Şîî ve Mu'tezilî âlimleri eleştirmiştir.⁶²⁶ Hatta o, bu görüşün kabul edilmesi durumunda istidlâlde bulunan meşakkat ve gayret sebebiyle vaad edilen sevabın hükümsüz kalacağını söyleyerek Câhiz'i açıkça tekfir etmiştir.⁶²⁷

Mâtürîdî bu dünyada kişinin kendi öz yapısından hareketle tefekkürde bulunarak Rabbini tanıyacağını,⁶²⁸ âhirette ise hiçbir vesvesenin bulunmadığı gözleme dayalı bir ilimle yani zarûrî olarak bileceğini belirtmiştir.⁶²⁹ Kâdî da bu dünyada Allah'ın bilinmesinin düşünme, kastetme ve yönelme eylemleri neticesinde iradî olarak gerçekleştiğini, aksi hale Allah'ı inkâr edenlerin bu bilgi konusunda mazur

⁶²³ Van Ess, “Mutezile Düşüncesinde Teolojik Bir Sorun Olarak Tanrı'yı Bilme”, 413-416.

⁶²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/84-85; İbn Fûrek, *Mücerred*, 15; Sâbûnî, *Bidâye*, 51; Üsmendî, *Lübâb*, 49; Sâlimî, *Temhîd*, 60; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/110-111.

⁶²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/94-95; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/110-111.

⁶²⁶ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/35-36, 112-113, 183-185.

⁶²⁷ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 2/728.

⁶²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2001), 168-170; a.mlf, *Te'vilât*, 5/286.

⁶²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/283; 5/340.

görülmeleri gerekeceğini söylemiştir. Ayrıca bu bilgi zarûrî olsaydı akıl sahipleri arasında bu konuda ihtilafın da bulunmaması gerekirdi. Bunun örneği insanın kendini bilmesidir; zira bu bilgi zarûrî olup, insan kendi varlığından şüphe etmemektedir. Ancak topluluklar Allah'ın varlığından şüphe etmekte ya da farklı inançları benimsemektedir. Bu da mârifetullahın iktisâbı olduğunu gösterir. Ayrıca Ehl-i Sünnet âlimlerine göre mârifetullahın zarûrî kabul edilmesi, diğer dinlere mensup kimselerin gerçeği bildiklerini, buna rağmen aksini iddia ettiklerini ve dolayısıyla yalan üzere birleşmiş olduklarını kabul etmek anlamına gelir. Ancak bu durum “büyük toplulukların yalan üzere birleşmeleri imkânsızdır” esasına aykırıdır. Dolayısıyla mârifetullahın iktisâbı olması gerekir.⁶³⁰

Buna karşılık müteahhirin döneminde Gazzâlî mârifetullahın tam anlamıyla vahiy ve ilhâm yolu ile gerçekleşeceğini savunmaktadır. Ona göre tüm ilimler insan nefsinde bil kuvve halde bulunmakta olup,⁶³¹ insanlar belirli bir eğitim süreci sonunda bunları açığa çıkarmaktadır. Bu durum mârifetullahın da insanda mevcut olduğunu ve çeşitli süreçlerden sonra ortaya çıktığını göstermektedir. Bu düşüncesiyle Gazzâlî mârifetullahı ulaştıracak ilk yolun istidlâlî olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Zira o, Allah'a dair bilgiye ulaşmada şahitten gâibe tefekkür etmeyi gerekli görmektedir.⁶³² Bununla birlikte Gazzâlî bunun yeterli olmadığını düşünür. Zira ona göre insanın yetiştirme süreci üç dönem olup; bunlardan birincisi aklın bil kuvve halde bulunduğu çocukluk dönemi, ikincisi zarûrî ve ilkesel ma'kûlâtın elde edildiği temyiz dönemi, üçüncüsü ise nazarî-kesbî ma'kûlâtın elde edildiği yetişkinlik dönemidir. Ancak Gazzâlî bunların da ötesinde Allah'ın nebîlerine ve bazı velî kullarına açtığı sırların bulunduğunu ve bu üç dönemde bunlara vakıf olunamayacağını ifade eder.⁶³³ Böylece o aklın bu alanda yetersiz olduğunu, mârifetullahı tam anlamıyla vahiy ve ilhâm yoluyla ulaşılabileceğini ifade etmiş olmaktadır. Bu anlamda o kalbin iki kapısının bulunduğunu, birincisinin melekût âlemine açılan ilhâm kapısı, ikincisinin ise şehâdet âlemine açılan akıl ve istidlâl kapısı olduğunu, her ikisinin de geçerli bir ilim yolu

⁶³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/88-89; İbn Fûrek, *Mücerred*, 248-250.

⁶³¹ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel İlâhî Saadet*, trc. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınevi, ty.), 145.

⁶³² Gazzâlî, *İhyâ*, 4/877.

⁶³³ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 42-44.

olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir.⁶³⁴ Ayrıca bunlardan birincisini vahiy ve ilhâm yolu ile *Rabbânî ta'îlîm*, ikincisini de duyular ve akıl yolu ile *insânî ta'îlîm* olarak isimlendirmiştir.⁶³⁵ Rabbânî ta'îlîmin gerçekleşmesi insânî ta'îlîmin gerçekleşmesine bağlı olup, duyular ve akıl yoluyla elde edilen ilimler tahsil edilip, bunlarla amel edilmeden ve tefekkür gerçekleştirilmeden Rabbânî ta'îlîm mümkün olmaz.⁶³⁶ Ayrıca bu konuda insanların dereceleri farklı olup, dünyevî meşgaleler insanı mârifetullahı ulaşmaktan alıkoyabilir, bu sebeple kimisi daha çok kimisi daha az Allah'a yaklaşır. Gerek bu dünyada gerek âhirette mârifetullahın derecesi kişiden kişiye değişir.⁶³⁷

Netice itibarıyla ilk dönem kelâm âlimlerinin genel görüşü gerek teklifin geçerli olması gerekse aklî istidlâlâ verdikleri ehemmiyet sebebiyle mârifetullahın iktisâbî/nazarî olduğu şeklindedir. Câhiz ve takipçileri ise kendi tabiatçı görüşlerine uygun olarak bu bilginin de zarûrî-tabîî bir biçimde gerçekleştiğini savunmuştur. Buna karşılık müteahhir dönemde Gazzâlî tasavvuf ilminin etkisiyle nazar ve istidlâlî dışlamamakla birlikte mârifetullahı tam anlamıyla vahiy ve ilhâm yoluyla ulaşılabilirliğini savunmuştur. Zira o mârifetullahın için bilginin gerekli olduğunu ancak salt bilginin yeterli olmadığını, kalbî ve amelî birtakım süreçlerden sonra gerçekleştiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin düşüncesinde mârifetullah hiç değilse bir yere kadar insanın çabasıyla mümkündür.

3.4. Bilgi Elde Etme Yolları

Kelâm ilminin bilginin tanımı, imkânı ve çeşitlerini temellendirdikten sonra ele aldığı diğer bir mesele bilginin elde edilmesi, kapsamı ve sınırlarıdır. İnsan neyi, ne kadar bilebilir? Bilgi hangi yollarla elde edilir? Bilgiyi elde etme yolları ne kadar güvenilir ve bunlar arasında bir öncelik ilişkisi var mıdır? gibi sorular elde edilecek olan bilginin doğruluğu ve geçerliliği açısından önem arz etmektedir. Kelâm ilminde duyular, haber ve akıl temel bilgi elde etme yolu olup, birazdan ele alınacağı üzere bunların her biri zaman zaman öne çıkarılsa da bilgi değeri açısından birinin diğerine üstünlüğü olmayıp, üçü birlikte kendi alanlarında etkindir. Zira klasik kelâm

⁶³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/44; a.mlf, "Risâletü'l-Ledünnîyye Ledünnî İlim", *Ariflerin Yolu*, trc. Abdulhalık Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 117.

⁶³⁵ Gazzâlî, "Risâletü'l-Ledünnîyye", 138.

⁶³⁶ Gazzâlî, "Risâletü'l-Ledünnîyye", 143-144.

⁶³⁷ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 159-160.

eserlerinde bunlar *havâs-ı selîme*, *haber-i sâdık* ve *akl-ı selîm* olarak isimlendirilmekte ve bu ifadelerin hepsi bunların doğru ve sağlam oluşuna işaret etmektedir.⁶³⁸

Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla kelâm âlimleri bu konuları ele alırken sistemleşmiş bir sıra da gözetmemişlerdir. Örneğin Mâtürîdî insanların dinî öğreneceği iki temel kaynağın akıl ve nakil olduğunu,⁶³⁹ bilgiyi elde etme yollarının ise akıl, nakil ve duyular olduğunu belirtir.⁶⁴⁰ Bununla birlikte Enâm Sûresi 143. âyetin tefsirinde bu yolları akıl, duyular ve haber şeklinde sıralarken,⁶⁴¹ Lokmân Sûresi 20. âyetin tefsirinde ise akıl, sünnet ve Kur'ân olarak sıralamakta, duyuları zikretmemektedir.⁶⁴² Ona nisbet edilen *Tevhîd Risâlesi*'nde ise bunlar duyu, akıl ve haber olarak sıralanmaktadır.⁶⁴³ Mâtürîdî'nin bazen haberi, bazen akli, bazen duyuları zikretmeden bilgi sebeplerinden bahsettiği görülmektedir.⁶⁴⁴ Yine Pezdevî, Nesefî, Üsmendî ve Sâbûnî duyular, haber ve akıl olarak sıralarken,⁶⁴⁵ Bağdâdî ve Lâmişî duyular, akıl ve haber şeklinde sıralamış,⁶⁴⁶ Sâlimî, Saffâr ve Cüveynî ise önce akıl konusunu daha sonra duyular ve haberi ele almıştır.⁶⁴⁷ Bununla ilgili olarak Saffâr aklın bağımsız ve diğer kaynaklar üzerinde denetleyici olduğunu için ilk sırada yer alması gerektiğini belirtmekte⁶⁴⁸ ve bu konuda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Zira Kâdî'da şeriat alanında dahi önce akli sonra nakli ele almaktadır.⁶⁴⁹

Netice itibarıyla bu üç bilgi elde etme yolu arasında yerleşik bir sıralama olmayıp, âlimler bunları kendi görüşlerine göre ele almışlardır. Bu çalışmada duyuların ilk sırada yer almasının sebebi ise insanın ilk bilgilerini duyulardan elde etmesi olup, sonrasında haber ve akıl ele alınacaktır.

⁶³⁸ Pezdevî, *Usûl*, 18; Nesefî, *Tebsira*, 1/24; Üsmendî, *Lübâb*, 44; Sâbûnî, *Bidaye*, 17

⁶³⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 66.

⁶⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 69; a.mlf., *Te'vîlât*, 1/158; 3/108.

⁶⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/184-185.

⁶⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/71.

⁶⁴³ Tâcüddîn es-Sübkî, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, 4.

⁶⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/71; a.mlf., *Tevhîd*, 302.

⁶⁴⁵ Pezdevî, *Usûl*, 18; Nesefî, *Tebsira*, 1/24; Üsmendî, *Lübâb*, 44; Sâbûnî, *Bidaye*, 17.

⁶⁴⁶ Bağdâdî, *Usûl*, 9-18; Lâmişî, *Temhîd*, 41.

⁶⁴⁷ Sâlimî, *Temhîd*, 49, 73, 95-96; Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, 1/119-145; Cüveynî, *İrşâd*, 11, 144, 317.

⁶⁴⁸ Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, 1/119-145.

⁶⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 138.

3.4.1. Duyular

Duyular insanın şehâdet âleminde elde ettiği bilgilerin ilk kaynağını oluşturmaları bakımından önemli olup, insan ilk bilgilerini görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma duyusuyla elde etmektedir. Ayrıca acıkma, susama, acı, sevinç gibi hislerle de bilgilere ulaşmaktadır. Kelâm âlimleri duyuların yapı itibarıyla yanılabilir olmasını kabul etmekle birlikte onlar vasıtasıyla elde edilen bilgilerin kesinliği hakkında şüphe duymamışlardır. Bu anlamda duyuların başka bir delile ihtiyacı olmadığı, zarûrî olması sebebiyle aklın bedîhî bilgileriyle denk, nazardan ise daha açık ve kesin olduğu kabul edilmiştir.⁶⁵⁰

Bu konuda Kâdî Abdülcebbar, idrakte hata olmayacağını, selîm duyuların yanlış bilgi vermeyeceğini, fakat idrake dayalı hükümlerde yani duyu bilgisinin yorumunda hata olabileceğini belirtir. Bazı durumlarda müdreğ olduğu gibi idrak edilemeyebilir. Burada hata hükümde yer alır.⁶⁵¹ Müdreğ aynı şartlar altında herkes tarafından aynı şekilde idrak edilmekte, farklılık idrak olayına dışardan eklenen unsurlardan kaynaklanmaktadır.⁶⁵² Bununla birlikte Kâdî'ya göre kişi bir şeyi sadece diğer türlerden ayıran ve onu tanımlayıcı en hususi özelliği ile algılayabilir. Bu durum Kâdî'ya göre algının gerçekliğini garanti etmektedir.⁶⁵³ Bu sebeple de sükûnu gerçekleştirmesi şartıyla idrak, nazar ya da haber ile elde edilen bilginin değeri konusunda Kâdî epistemolojik açıdan bir fark görmemektedir.⁶⁵⁴

Mâtürîdî de bilgi yollarının en özelinin duyu algısı olup, onların varlığıyla bilgisizliğin bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu belirtir.⁶⁵⁵ Ona göre zarûrî, açık ve kesin olan duyular yaşamının temel gerekliliği olup, bu bilgilerde bir değişiklik ve yanlışlık olmaz. Tamamen müşâhedeye dayandığı için üstünde herhangi bir şüphe bulunmaz ve bu sebeple istidlâlî bilgiden önce gelir, ondan daha önemli ve güvenilirirdir.⁶⁵⁶ Mâtürîdî'ye göre duyular insanlara hem bu dünya hem de âhiret hayatı için verilmiş olup, insan bunlarla ihtiyaçlarını gidermekte ve ezelî hayatı idrak

⁶⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/57; 13/229-230; İbn Fûrek, *Mücerred*, 287, 249;

⁶⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 4/72; 12/45.

⁶⁵² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/59-66; Memiş, *Bilgi Problemi*, 161-162.

⁶⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 13/229.

⁶⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/56; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 173.

⁶⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 302.

⁶⁵⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 86-88.

etmektedir. Kur'ân'da bu organların gereği gibi kullanılmaması yerilmiş ve var oldukları halde kullanılmadıkları için yok sayılmıştır.⁶⁵⁷ Mâtürîdî'ye göre naklî⁶⁵⁸ ve aklî⁶⁵⁹ bilgi duyu bilgisi kadar güçlü olmayıp, çoğu kez vesvese ve şüpheyi yol açar. İnsanların hissî mûcize istemelerinin temelinde de bu yer almaktadır.⁶⁶⁰

Netice olarak duyular kelâm düşüncesinde önemli bir bilgi vasıtası olarak kabul edilmiş, fiziksel, zihinsel ve psikolojik olarak çeşitli yönlerden izah edilmeye çalışılmıştır. Konuyla ilgili olarak *idrak*, *ıyân*, *his*, *ihsâs*, *hâsse*, *mahsûs*, *havâs*, *havâss-ı zâhire*, *havâss-ı bâtine*, *havâss-ı hams*, *havâss-ı selîme*, *el-kuvvetü 'l-hassâse*, *el-kuvvetü 'l-müdrîke* gibi çeşitle kavramlar kullanan kelâmcılar bunların tanımlarından ziyade duyuların yapısı, duyu organlarının işlevi, duyum ve idrakin gerçekleşme şartları ile mahalli, idrak fiilinin insana mı Allah'a mı ait olduğu gibi meseleleri tartışmışlardır. Onlar bu sorunları daha çok rü'yetullah'ın ispatı hakkında görmenin şartlarını izah ederken ve kabir azabı ve haşr-i cismânî meseleleri hakkında azabı hissedenin ve diriltilecek olanın beden mi ruh mu olduğu, bunların idrakinin nasıl gerçekleşeceği şeklindeki tartışmalarda ele almışlardır. Epistemolojik olarak ise daha önce ele aldığımız şekilde Sofistlere duyu bilgisinin imkânını ispatlamak amacıyla tartışmışlardır.

3.4.1.1. Duyu ve İdrakin Mâhiyeti

Klasik kelâm eserlerinde konu ile ilgili kullanılan temel kavramlar *his*, *ihsâs*, *hâsse*, *havâs*, *ıyân* ve *idrak*'tir. Arapça sözlüklerde *his* duyu organıyla bir nesneyi algılamak, idrak etmek şeklinde tanımlanırken,⁶⁶¹ bazen de duyu organlarıyla gerçekleştirilen tabi bir kuvve anlamında *hâsse* (ç. *havâs*) ile eş anlamlı kullanılmıştır.⁶⁶² Mâtürîdî'ye göre işitme, görme gibi duyu yetilerinin (*havâs*) amacı müdrekâttan alınan verilerin akla ulaştırılması ve idrakin gerçekleştirilmesidir.⁶⁶³ Bu

⁶⁵⁷ Mâtürîdî, *Te 'vilât*, 2/114; 2/340.

⁶⁵⁸ Mâtürîdî, *Te 'vilât*, 1/221; 3/587.

⁶⁵⁹ Mâtürîdî, *Te 'vilât*, 3/133.

⁶⁶⁰ Mâtürîdî, *Te 'vilât*, 2/92; a.mlf., *Te 'vilât*, 3/133.

⁶⁶¹ Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Kitâbü 't-Ta 'rifât*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 14.

⁶⁶² İsfahânî, *Müfredât*, h-s-s md; Gazzâlî, *Meâricü 'l-Kuds*, 19, 37.

⁶⁶³ Mâtürîdî, *Te 'vilât*, 1/22.

yetilerin görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma olmak üzere beş tane olduğu kelâmcılar arasında ittifak bulunmaktadır.⁶⁶⁴

İhsâs kavramı ise sözlükte beş duyu ile elde edilen ilim⁶⁶⁵ olarak tarif edilmişse de yapılan açıklamalar onun daha çok bir veri ya da bir iletim süreci olduğunu göstermektedir. Zira organların nesnelerden etkilenmesiyle oluşan *ihsâs* sayesinde nesnenin nasıllığı, niceliği, yer ve durum gibi özellikleri idrak edilmektedir. Bu organların her biri nesneden aldığı izlenimleri ortak duyuya iletmekte olup, *ortak duyu* da bunların tamamının toplanıp işlendiği bir merkezdir. Bu aşamadan sonra ihsâsın işlenip bilgi haline gelmesine *idrak* adı verilmektedir.⁶⁶⁶ Buna göre ihsâsın modern düşüncedeki duyuma karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

İdrak ise bir şeyi ihata etmek; hakkında bir hüküm vermeksizin hakikatin temsil olunması⁶⁶⁷ ya da bir kimsenin kendisi ve dış dünya hakkındaki bir durumun, gerçeğin farkına vararak onlara dair bilgi elde etmesini sağlayan duyum ve algılama faaliyeti şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁶⁸ Kelâm klasiklerinde ise “havâss-ı selîme/sağlam duyularla elde edilen algı bilgisi”,⁶⁶⁹ “bir şeyi var olduğu mahalde, yapısı, uzunluğu, genişliği, unsur ve renkleriyle kuşatmak”,⁶⁷⁰ “şeye olduğu hal üzere taalluk etmek”,⁶⁷¹ nesnelerin niteliklerinin zihne aktarılması,⁶⁷² “idrak edilen şeyin sûretini, şeyin hakikatinin mislini almak”, bir şeyin şuuruna varmak, o şeyin hakikatinin mislinin duyu organına nakşedilmesi⁶⁷³ olarak tarif edilmiştir.

İdrak kavramı yerine *ıyân* kavramını tercih eden Mâtürîdî’ye göre *ıyân*, nazar ve haber insanı eşyanın hakikatine ulaştıran üç temel yoldur.⁶⁷⁴ Eş’arî de nazar ve haber

⁶⁶⁴ Pezdevî, *Usûl*, 21; Sâlimî, *Temhîd*, 73.

⁶⁶⁵ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.) 6/49.

⁶⁶⁶ Hayatî Hökelekli, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21:477.

⁶⁶⁷ Cürcânî, *Ta'rifât*, 15.

⁶⁶⁸ Hökelekli, “İdrak”, 477.

⁶⁶⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 28-29; Bağdâdî, *Usûl*, 8-10.

⁶⁷⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 57.

⁶⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 4/34, 70, 81; a.mlf., *Şerh*, 1/420-421.

⁶⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 4/33-35, 37-38; Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebbar’ın Eylem Teorisi”, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 156.

⁶⁷³ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 59.

⁶⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 69-70. Mâtürîdî’nin *Kitâbü't-Tevhîd*’de geçen (فالعيان ما يقع عليه الحواس) bu ifadesinde *ıyân* ve *havâs* kavramını birlikte kullanması ikisinin aynı anlamda olmadığını, *ıyân*ın bilgi ya da idrak anlamında olduğunu göstermektedir. bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70.

ile birlikte *hiss* olarak adlandırdığı duyuları, “medâriku’l-ulûm” başlığı altında ele almakta ve her üçünü de “ilmin idrak çeşidi” olarak kabul etmektedir. Buna göre verilerimiz duyu yoluyla elde edilmişse hissî idrak, akla dayanıyorsa aklî idrak, habere dayanıyorsa haberî idrak gerçekleşmekte ve böylece hissî, aklî, haberî bilgi hasıl olmaktadır.⁶⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr da idraki sükûn-ı nefsi sağlayan kesin ve zarûrî bir bilgi elde etme yolu olarak kabul etmektedir. Ona göre idrak nazardaki delil kadar önemli olup, o da delil gibi bilgiye ulaştırıcı bir vasıtaadır.⁶⁷⁶

Böylece kelâm âlimlerin idrak kavramına her türlü algılama ve bilmeyi içine alacak şekilde bütün zihnî faaliyetleri dahil etmişler, bilginin gerek aklî gerek hissî gerekse haberî olsun bir idrak süreci sonunda elde edildiğini düşünmüşlerdir. Fakat idrakin gerçekleşip bilgi halini alması aklın varlığına bağlıdır. Hissi “nesnelerin idraki için aklın vasıtası”⁶⁷⁷ olarak tanımlayan Sâlimî aklın yokluğunda duyuların baki olduğunu, ancak elde edilen idrakler idrak olarak kalacağını ve bilgiye dönüşmeyeceğini ifade eder.⁶⁷⁸ Dolayısıyla o, duyular ile akıl arasında bir ilişki kurarak, hissî idrake, idraki de akla bağlamış, bilgi ile idraki birbirinden ayırmıştır. Kâdî Abdülcebbâr’a göre de idrakin bilgiye yol olması ancak aklın varlığı ile mümkündür. Akıl araz olduğu için nesneleri idrak edemez, fakat idrak verilerinin bilgiye dönüşümünde, yani temyiz aşamasında devreye girmektedir. Aklın bu faaliyeti insanın iradesi dışında gerçekleştiği için idrak bilgisi zarûrî olma özelliğini korumaktadır.⁶⁷⁹

İdrakin akılla olan bu ilişkisi onun bilgidan farklı olduğunu göstermektedir. Bu konuda genel olarak kelâm âlimleri bilgi ve idrakin aynı şey olmadığını, bazı durumlarda idraklerin bilgiye dönüşmediğini ifade etmişlerdir. Özellikle rü’yetullâh söz konusu olduğunda âlimler arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Örneğin rü’yetullah meselesinin izahında idraki “sınırlı bir şeyin kuşatılması ve ihatası” olarak tanımlayan Mâtürîdî, Allah’ın mevcut olduğu için bilindiğini ancak sınırlı olmadığı için idrak edilemeyeceğini, ancak renk, tat, koku gibi sınırlı şeylerin idrakinin mümkün

⁶⁷⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 17-18.

⁶⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/34, 70, 81; a.mlf., *Şerh*, 1/420-421.

⁶⁷⁷ Sâlimî, *Temhîd*, 73-74.

⁶⁷⁸ Sâlimî, *Temhîd*, 73-74.

⁶⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/161-162; Memiş, *Bilgi Problemi*, 147-148.

olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸⁰ Bununla birlikte Allah için rü'yeti kabul edip, idraki reddetmesiyle Mâtürîdî görmenin bir idrak olmadığını yani duyu ve idrakin farklı olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca Allah hakkında ilmi kabul edip idraki kabul etmemesiyle de idrak ile bilginin farklı şeyler olduğunu savunmaktadır.

Eş'ârî hissi insanın nesneyle ilk karşılaştığında zarûrî ve bedîhî olarak elde ettiği ilk veriler anlamında “evâilu’l-ulûm” şeklinde isimlendirmiş,⁶⁸¹ bunların belli bir zihnî işleme tabi tutularak idrak haline geldiğini, bu idrakin de sonrasında yeni bir bilgiye dönüştüğünü savunmuştur. Onun “idrak ilim üzerine zaid bir manadır ve ilim ondan hasıl olur (...) bilmediğimizi hiçbir koşulda idrak etmemiz caiz değildir”⁶⁸² şeklindeki ifadeleri idrakten önce kişide bir ilmin bulunduğuna işaret ederken, “var olan her şeyi görme ve işitmeyle idrak etmek mümkündür, müdrik onu idrak ettiğinde âlim olur”⁶⁸³ şeklindeki sözleri de idrak sonrasında yeni bir ilmin oluştuğunu ifade etmektedir. buna göre Eş'ârî bilgi ve idrakin aynı şey olmadığını ifade etmektedir.⁶⁸⁴ Bununla birlikte Eş'ârî idrakin “basar” ile kullanıldığında “gözle görme”,⁶⁸⁵ “nazara” fiilinin de “ilâ” ile kullanıldığında “rü'yet” anlamına geldiğini dolayısıyla “رأيتُ” “أحسْتُ بـبصري” ve “أدرکتُ بـبصري” ifadelerinin sözlükte tek bir anlam ifade ettiğini savunmuştur.⁶⁸⁶ Hissin (görme) idrake dönüşmesi anlık bir durum olup, Eş'ârî'nin önceki ifadelerinden anlaşıldığı üzere hissin mecazen idrak olarak adlandırılması mümkündür. Bunun sebebi ikisinin de ilme götüren bir vasıta olmasıdır. Zira Eş'ârî söz konusu Allah olduğunda idrak ile görmenin aynı olmadığını ifade etmektedir.⁶⁸⁷ Sonuç olarak Eş'ârî'ye göre bilgi ve idrak farklı olup, ilk bilgilerimiz

⁶⁸⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 145-146; a.mlf., *Te'vîlât*, 2/156, 283.

⁶⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 17-18.

⁶⁸² İbn Fûrek, *Mücerred*, 18.

⁶⁸³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 40.

⁶⁸⁴ İbn Fûrek ondan “hiss mahsusun bilgisidir, rü'yet görülenin, işitmek işitilenin özel bir vecih üzere bilgisidir” şeklindeki bir görüşün pek çok kitapta zikredildiğini ancak onun asıl görüşünün bu olmadığını “Allah görücü ve işiticidir ve bunun anlamı görüleni ve işitileni bilmesi demektir” şeklindeki bir görüş ile Mu'tezile'nin “idrak müdrekin bilgisidir” sözünü reddettiğini kaydetmektedir. İbn Fûrek, *Mücerred*, 11.

⁶⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 263.

⁶⁸⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 79-80.

⁶⁸⁷ *el-İbâne* adlı eserinde Allah'ı görmenin idrak etmek olmadığını her görülenin de idrak edilmiş olmayacağını dile getirdiği görülmektedir. Eş'ârî, *el-İbâne an usûlü'd-diyâne* (Beyrût: Dâru İbn-i Zeytûn, ty.), 19.

فرؤيتنا له بالعيون و ابصارنا له بها ليس بادراك له بها.

olan his idrake, idrak de kişiyi yeni bir bilgiye götürmekte böylece her biri birer ilim vasıtası olmaktadır.

Cüveynî'nin görüşleri ise Mâtürîdî ile paraleldir. O da Allah'ın görüleceğini fakat idrak edilemeyeceğini söylemiş, idrakin bir ihata olduğunu ve sadece sınırları olan şeyler için geçerli olduğunu savunmuştur.⁶⁸⁸ Bununla birlikte görme, işitme, tat alma, koklama ve dokunmanın birer idrak olduğunu, görmenin görülene, işitmenin işitilene vs. taalluk ettiğini söylerken Eş'arî gibi o da hissi mecazen idrakle aynı anlamda kullanmış olmaktadır. Zira o, koklama, tatma gibi ifadelerin âdeten cisim ile organlar arasındaki ittisâli ifade ettiklerini ancak bu bağlantının bir idrak olmadığını da dile getirmektedir.⁶⁸⁹ Ayrıca Cüveynî, bilgi ile idrakin farklı olduğunu da savunmaktadır. Buna göre idrak sadece mevcuda, bilgi ise hem mevcuda hem de ma'dûma taalluk etmekte, dolayısıyla bilgi idrakten daha geniş bir alanı kapsamaktadır.⁶⁹⁰

Pezdevî ise rü'yetullah meselesinde “Allah'ın görülmesi bilinmesi anlamındadır ve görme bilmenin bir türüdür”⁶⁹¹ diyerek görmeyi diğer duylardan ayırmıştır. Diğer duyların özel şeylere taalluk etmesine karşılık (işitme sese, koklama kokuya gibi.) görme tüm varlıklarla ilgilidir ve bu sebeple de Pezdevî onu “her varlığı ilgilendiren mutlak bir ilim”⁶⁹² olarak kabul etmektedir. Onun seleflerinden farklı olan bu görüşünün rü'yetullah özelinde olduğunu söylemek mümkündür. Pezdevî'ye benzer şekilde Gazzâlî de rü'yetullah söz konusu olduğunda görme yetisini diğerlerinden ayırmış, rü'yet, idrak ve bilgiyi aynı şey kabul etmiştir. Zira *İktisâd*'da rü'yetullah meselesini tartışırken “rü'yet bir bilgi türüdür”,⁶⁹³ “rü'yet” bir idrak türüdür⁶⁹⁴ ve “rü'yet ilmin eşanlamlısı yakını ve tamamlayıcısıdır”⁶⁹⁵ ifadelerini zikretmektedir.

Rü'yetullâh konusunda Sünnîlerden farklı görüşü savunduğu bilinen Kâdî Abdülcebâr ise Eş'arî gibi idrakin duylarla (basar) kullanıldığında duyumsama ya

⁶⁸⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 155; Üsmendî, *Lübâb*, 104.

⁶⁸⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 148-149.

⁶⁹⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 152.

⁶⁹¹ Pezdevî, *Usûl*, 83.

⁶⁹² Pezdevî, *Usûl*, 89, 91.

⁶⁹³ Gazzâlî, *İktisâd*, 66,

⁶⁹⁴ Gazzâlî, *İktisâd*, 69.

⁶⁹⁵ Gazzâlî, *İktisâd*, 73.

da algılama (rû'yet) anlamına geldiğini,⁶⁹⁶ bu sebeple “gördüm ama idrak edemedim” cümlesinin çelişkili olduğunu ifade eder. Zira ona göre Arapça’da “أدرکت ببصري” ile “رأيت ببصري” cümleleri arasında anlam açısından bir fark bulunmamaktadır.⁶⁹⁷ Kâdî’ya göre müdrik ancak duyularla müdrekatı idrak eder, görmenin sonucu daima idrakle tamamlanır.⁶⁹⁸ Kâdî’nin düşüncesinde de duyular idrake götürmekte idrak de bilgiye ulaştırmakta, bu sebeple de duyu ve idrak aynı anlama gelmektedir. Bununla birlikte duyu ve idrak gerçekleşse dahi bilginin oluşumu için yeterli değildir. Bunlar bilgi için sadece imkân sağlar, ancak bilginin hasıl olması için daha başka şartların gerçekleşmesi gerekir.⁶⁹⁹

Görüldüğü gibi kelâm âlimleri zaman zaman duyu ve idraki aynı kabul etseler de idraki bilgidan ayırmışlardır,⁷⁰⁰ idraki akılla ilişkilendirerek, bilginin idrak süreci sonunda hasıl olduğunu ve bunun zarûrî bir ilim teşkil ettiğini ifade etmişlerdir. Neticede kelâmî düşüncede duyumla başlayan idrak süreci çeşitli zihnî süreçlerle aklî kavramlara ulaşana dek devam etmekte, bilgi de bu sürecin sonunda hasıl olmaktadır. Bu da idrakin bir soyutlama işlemi olduğu göstermektedir.

3.4.1.2. Duyuların Sayısı ve Keyfiyeti

Bazı âlimler duyuların sayısını dört,⁷⁰¹ altı ya da yedi olduğunu kabul etse de⁷⁰² bu görüşler itibar görmemiş ve beş dış duyu olduğu genel kabul haline gelmiştir. Bununla birlikte kelâm âlimleri Gazzâlî’ye kadar -birkaç isim hariç- sadece dış duyuların varlığını kabul etmişler, ispatlanma ve objektiflikten yoksun olduğu gerekçesiyle iç duyulara değinmemişlerdir. Ancak Gazzâlî ile birlikte kelâm ilminde de iç duyuların varlığı kabul edilmeye başlanmıştır.⁷⁰³

⁶⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/374-377; Memiş, *Bilgi Problemi*, 143. Kâdî “müşâhede” kelimesinin de mutlak olarak kullanıldığında “duyularla idrak” anlamına geldiğini, yaygın olarak ise “görme duyusuyla idrak” anlamında kullanıldığını belirtir. İlmü’l-müşâhede denildiğinde ise genel olarak “duyularla idrake dayanan ilim”; özelde ise “görme duyusunun idrakine dayanan ilim” ifade edilir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/84-85.

⁶⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/376-377.

⁶⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/402-403; Memiş, *Bilgi Problemi*, 145.

⁶⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/23-24; Cengiz, “Eylem Teorisi”, 105-106, 111.

⁷⁰⁰ Kelâm düşüncesinde bilgi ve idrakin aynı şey olduğunu söyleyen ilk isim Mu'tezilî âlim Takiyyuddîn Necdî'dir. Detaylı bilgi için bkz. Taşçı, *Takiyyuddîn Necdî*, 144, 182-183.

⁷⁰¹ Bâkîllânî dokunmanın özel bir organı olmadığı için, ayrı bir duyu olarak kabul edilmesinin gerekli olmadığını düşünür. Bâkîllânî, *Takrîb*, 1/188-190.

⁷⁰² Eş'arî, *Makâlât*, 2/32; Pezdevî, *Usûl*, 21.

⁷⁰³ Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, 1/105; Bağdâdî, *Usûl*, 9; Pezdevî, *Usûl*, 21; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 37-45.

İç duyuları kabul eden âlimlerden birincisi Bâkılânî'dir. İç duyuları zarûrî ilimlerin altıncısı olarak kabul eden Bâkılânî'ye göre bunlar nefiste doğrudan bedîhî olarak oluşan sağlık, hastalık, lezzet gibi bir organı olmayan hislerdir. Bunların zarûrî oluşu aklın bedîhî bilgilerinin zarûrî oluşu gibidir.⁷⁰⁴ İç duyuların varlığını kabul eden diğer bir isim Üsmendî olup, ona göre de insanın açlık susuzluk gibi durumları idrak ettiği altıncı bir duyusu bulunmaktadır.⁷⁰⁵ Bağdâdî ise bu tecrübeleri bedîhî ilimlerin ilk kısmı olan “ispatta bedîhî ilimlere” dahil ederken,⁷⁰⁶ Saffâr dokunma duyusu kapsamında ele almıştır.⁷⁰⁷ Cüveynî de bu gibi durumların idrak nev'inden olduğunu kabul etmekle birlikte bunlarla her zaman bilginin hasıl olamayacağını belirtir. Zira kişi bir başkasının acısını bilmek durumunda kalsa hissettiği aslında onun acısı değil kendi acısı olacaktır. Bu ikisi arasındaki farkı da kişi akılla ayırt eder.⁷⁰⁸ Ancak Kâdî Abdülcebbâr ise hakkında bir delâlet bulunmadığı gerekçesiyle söz konusu altıncı duyudan bahsedilemeyeceğini ifade eder.⁷⁰⁹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kelâm ilminde beş dış duyunun yanında tıpkı onlar gibi araz olan beş iç duyunun (havâsü'l-bâtın) bulunduğunu Gazzâlî'den önce ilk dile getiren kişi Sâlimî'dir. Bunları *hatra*, *fikir*, *zamir/vicdan*, *ilim* ve *kelâm* olarak isimlendirir. *Hatra*; eylem, fikir ya da sonuçların zihinde bir an belirip kaybolması; *fikir* ilk defa *hatra* olarak beliren ve daha sonra insanın iradesiyle tekrar tekrar zihnine gelen düşünceler; *zamir/vicdan* derin düşünme sonunda daha iyi ve daha doğru olanı seçme; *ilim*, nesnenin tüm yönleriyle kavranıp, iç yüzüne vakıf olmak; *kelâm* ifadenin kendisiyle mümkün olan mânâdır.⁷¹⁰ Buna göre insanın ilk düşünceleri istemsiz olarak akla gelmekte ve bu havâtırlar daha sonra irade ile tekrar ederek fikre dönüşmektedir. Fikre dönüşen bu havâtırlar vicdan yetisiyle ayıklanıp, seçilmekte, ilim aşamasında ise kavrama gerçekleşmektedir. Son olarak bunlar kelâm yetisiyle ifadeye dökülmektedir.

Sâlimî'nin iç duyular hakkında yaptığı bu açıklamalar daha önce “Duyu ve İdrakin Mahiyeti” başlığında değindiğimiz (dış) duyular ve akıl ilişkisiyle doğrudan

⁷⁰⁴ Bâkılânî, *Takrîb*, 1/190-192; a.mlf., *Temhîd*, 28-31.

⁷⁰⁵ Üsmendî, *Lübâb*, 44-45.

⁷⁰⁶ Bağdâdî, *Usûl*, 8.

⁷⁰⁷ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/105.

⁷⁰⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 149.

⁷⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/420-421.

⁷¹⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 75.

bağlantılıdır. Bu başlıkta Sâlimî'nin düşüncesinde (dış) duyuların idrake, idrakin ise akla bağlı olduğu, hissî bilginin de bu sürecin sonunda oluştuğu ifade edilmişti. Bu bağlamda iç duyular idrak ile akıl arasındaki geçişi sağlamaktadır. Zira Sâlimî'nin yaptığı açıklamalardan her bir iç duyunun sırayla gerçekleşen akli fonksiyonlar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla akıl ve duyular temelde farklı yapı ve işlevlere sahip olsalar da hissî bilginin oluşumunda birlikte rol almaktadır.

Müteahhir dönemde Gazzâlî'nin iç duyuları kabul ettiği bilinmektedir. Gazzâlî'nin ifadelerine bakıldığında dış duyuların kendi alanlarında, kendine has vazifeleri olup, nesnelerden elde ettikleri verileri toplar ve hayal gücüne iletirler. Dış duyuların görevi burada sonlanır ve iç duyular devreye girer. İç duyuların ise beyin ya da zihnî fonksiyonlarla ilişkili olduğu görülmektedir. Gazzâlî'nin farklı eserlerinde zikrettiği beş iç duyu ve işlevlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:⁷¹¹

1. Hiss-i Müşterek: Beş duyu organı ile algılanan nesnenin sureti/zihindeki hayali nesne ortadan kaybolduğunda da devam eder. Bunların toplandığı yer “ortak duyu” da denilen hiss-i müşterektir. Bu ortak duyu beynin ön boşluğunda bulunur.

2. Hayâlî Kuvvet: Hiss-i müşterekte toplanan suretlerin muhafaza edildiği yerdir. Yeri beynin ön boşluğunun arka tarafıdır.

3. Vehmî Kuvvet: Beş duyu ile algılanamayan “mânâ”ların idrakini gerçekleştirir. Beynin orta boşluğunun sonunda yer alır. Gazzâlî'ye göre “suret”, zâhirî hisler tarafından idrak edilip, oradan bâtinî hissilere aktarılırken, “mânâ”lar ise doğrudan bâtinî hislerle idrak edilir.

4. Hafıza Kuvveti: İdrak edilen mânâları muhafaza eden kuvvettir. Beynin son arka boşluğunda bulunur.

5. Muhayyile ve Müfekkire Kuvveti: İdrak edilen sûretleri ve mânâları ayrıştırıp, birleştiren kuvvettir. Şekiller ve mânâlar burada depolanır. Bu kuvvet beynin orta boşluğunun ön tarafında yer alır.

Netice itibarıyla dış duyularla alınan veriler bu beş aşamadan geçtikten sonra en son mütefekkire gücünde ayrılıp, birleştirilir ve nefis bunları ihtiyaç anında kullanır.⁷¹² Buna göre dış duyu verileri iç duyuları harekete geçirmekte ve duyu

⁷¹¹ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 41- 45; a.mlf., *Mizânü'l-Amel*, 40-41, 50.

⁷¹² Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 50-51.

bilgisinin oluşumu da beynin farklı noktalarının harekete geçmesiyle gerçekleşmektedir.

Duyularla ilgili olarak tartışılan diğer bir mesele ise duyuların yapısı, cinsi ve işlevi hakkındadır. Bu anlamda duyuların cevher mi araz mı olduğu, her duyunun sadece kendi alanında mı etkin olduğu ya da birinin diğerinin işlevini yerine getirmesinin imkân dahilinde mi olduğu, son olarak duyu ile nesne arasında nasıl bir ilişkinin olduğu ele alınmıştır.

Kelâm âlimleri bilginin, aklın ve idrak edilenlerin cevher mi araz mı olduğuna dair detaylı açıklamalar yapmışlarsa da duyu yetilerinin mâhiyeti konusunu bu anlamda detaylı incelememişlerdir. Eş'arî ve Cüveynî idrakin bir araz olduğunu, âlimin nasıl ilim ile âlim oluyorsa, müdrikin de bir idrak ile müdrik olduğunu dile getirmiş ancak başka bir açıklamada bulunmamıştır.⁷¹³ Bağdâdî de usûl adlı eserinde “arazları nefyedenlerin aksine görmemizin (ابصارنا) arazlar olduğunun ispatı bunlardandır” şeklinde bir ifade kullanmışsa da hakkında detaylı bir açıklama yapmamıştır.⁷¹⁴ Duyuların cevher mi araz mı olduğuna dair açıklamalar ise sadece Sâlimî'nin *Temhîd*'inde yer almakta olup, ayrıca Mâtürîdî'nin açıklamalarından da bazı çıkarımlar yapmak mümkündür.

Sâlimî hissin/duyunun tüm canlılarda ortak ve zorunlu olan bir araz olduğunu, dolayısıyla tüm zamanlarda bâkî olmayıp, her an tekrar tekrar yaratıldığını söyleyerek Tabiatçı filozoflara karşı çıkmıştır. Ona göre bazı filozoflar hissi cevher kabul ederek, cesette ve tüm organlarda bizatihi kâim bir mânâ olduğunu savunmuştur. Ancak Sâlimî'ye göre eğer hiss cevher olsaydı dış dünyada gösterebileceğimiz maddî bir varlık olması gerekirdi, ancak onun bir mahalle ihtiyacı vardır, bu sebeple de araz olması gerekir. Ayrıca duyu organları var olduğu halde işlevsiz kalabilir ve birinin görevini diğeri yapamaz, her organın ayrı bir hissi vardır, bu da hislerin tek olmadığını, mahalle ihtiyacının olduğunu, dolayısıyla da araz olduğunu göstermektedir.⁷¹⁵

⁷¹³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 263; Cüveynî, *İrşâd*, 144.

⁷¹⁴ Bağdâdî, *Usûl*, 102. Bu eserin tercümesinde “ابصارنا” ifadesi “gözlerimiz” olarak tercüme edilmiştir. Bkz. a. mlf., *Ehl-i Sünnet Akâidi -Kitâbü Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul, İşaret Yayınları, 2016), 134.

منها اثبات ابصارنا اعراضا خلاف قول نفاة الاعراض.

⁷¹⁵ Sâlimî, *Temhîd*, 73-74.

Mâtürîdî doğrudan duyuların cevher mi araz mı oluşuna dair bir bilgi vermemekle birlikte eserlerinde dağınık bir şekilde ve farklı konuları ele alırken özellikle *sem*‘ ve *basar* kavramlarını kullanarak duyuların bazen araz oluşuna ama daha çok cevher oluşuna delâlet edecek şekilde açıklamalarda bulunmuştur.

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de “mârifetullah” konusunun ele alırken, *sem*‘ ve *basar*’ın araz olduğunu zikretmiştir.⁷¹⁶ Fakat yine *Kitâbü't-Tevhîd*'de “duyulur âlemin, duyu ötesi âlem için delil teşkil etmesi” konusunu ele alırken, “şehâdet âleminde *sem*‘, *basar*, ruh, akıl, heva gibi idrak edilemeyen şeylerle birlikte algılanabilen cisimler de bulunur” diyerek *sem*‘ ve *basar*ı akıl ve ruhla birlikte idrak ve ihata edilemeyenler arasında zikretmiştir.⁷¹⁷ Aynı şekilde *Te'vîlât*'ta da bu kavramlar akıl ve ruhla birlikte değerlendirmiştir. Burada da ruhun bedende ortaya çıkan bir kuvvet olduğunu, beden bütünü cüzlerine sirâyet ettiğini belirttikten sonra *sem*‘, *basar* ve aklın da böyle olduğunu eklemektedir.⁷¹⁸ Böylece Mâtürîdî'nin ruhu bütün bir cevher olarak kabul etmesinden hareketle⁷¹⁹ duyuları da cevher kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Ayrıca Mâtürîdî her bir duyunun ruhunun olduğunu, uyurken bedenden alınıp, uyanınca tekrar iâde edildiğini, bu sebeple insanın uyku esnasında canlı olmasına rağmen idrak edemediğini belirtir. Ona göre bu ruh, hayat ruhundan başka bir ruhtur. Hayat ruhu geri iâde edilmez, ancak insan sağır olsa da gözleri görmeye devam eder, kör olsa kulakları işitmeye devam eder. Bu durum duyuların hepsi için geçerli olup, her birinin sınırlı ölçüde kendine has bir ruhu vardır.⁷²⁰ Bu açıklamalarına ek olarak

⁷¹⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 169.

... احتملته هي من السمع والبصر وغيرها من الأعراض.

⁷¹⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 93.

على انه جاز في الشاهد اثبات ما لا يدرك ولا يحاط به نحو السمع والبصر والروح والعقل والهوى ونحو ذلك.

⁷¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Komisyon içinde, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizân Yayınevi, 2005-2011), 3/279-280.

وهي [الروح] القوى التي تظهر في البدن [وتشري] الى كل أجزاء البدن [فيمن تناول ذلك]، فتقوى وتصح فيه بحياة روحه وتزول عنه الآفات، وكذلك عن السمع والبصر والعقل.

⁷¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 35:189.

⁷²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/125.

ان لكل حاسة من هذه الحواس روحا، (...) فثبت أن لكل حاسة من حواس النفس روحا على حدة، بقبض عند النوم، ثم يرد اليها، اذا ذهب النوم.

Mâtürîdî'nin benzer açıklamaları için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/213; 4/311-312.

Mâtürîdî duyuların mâhiyetinin bilinemeyeceğini de savunmaktadır. Zira En'am Sûresi 105. âyetin tefsirinde bütün organların gizli bir tarafının bulunduğunu, eşyanın görülebileceğini ya da sesin işitilebileceğini, elin eşyanın sertliğini hissedebileceğini ancak görmenin, işitmenin, dokunmanın ve diğerlerinin keyfiyetinin ve organların idrakinin nasıl gerçekleştiğinin bilinemeyeceğini, bunun ilim olarak da kuşatılamayacağını belirtir.⁷²¹ Benzer şekilde *Kitâbü 't-Tevhîd*' de de bütün duyu (حس) sahiplerinin duyularının (الحواس) mâhiyeti ve keyfiyeti konusunda cahil olduklarını, bunun ancak onları yaratan tarafından bilinebileceğini belirterek aynı düşüncesini tekrar etmektedir.⁷²²

Bütün bu açıklamalardan Mâtürîdî'nin duyuların ruhundan kastettiği şeyin idrak edilemeyen, mâhiyeti bilinmeyen gayr-i cismânî bir güç olan *duyu* ya da *duyumsama* işlevi olduğu söylenebilir.⁷²³ Doğrudan kendisi ifade etmese de bu açıklamalarından hakeretle cismânî olan duyu organlarını araz, gayr-i cismânî olan duyu ya da duyumsamayı ise bir cevher kabul ettiğini söylemek mümkündür.⁷²⁴ Çünkü duyu ve duyumsama süreci fizyolojik, psikolojik ve zihinsel bir süreç olup, organların faal olduğu süreç algılanabilen fizyolojik olayların gerçekleştiği ilk süreçtir. Bu ilk kısım bilimsel verilerle açıklanabilirken, sonrasında zihinsel ve psikolojik süreç başlamakta ve duyumların açıklanamaz oluşu burası için geçerli olmaktadır. Kanaatimizce Mâtürîdî de bu kısmın mâhiyetinin bilinemeyeceğini savunmaktadır.

Netice olarak duyuların ya da idrakin araz mı cevher mi olduğu hususunda görüş bildiren âlimlerin genellikle onları araz kabul ettiği ancak Mâtürîdî'nin her iki tarafa da yorumlanabilecek ancak daha çok cevher olduğu fikrine yakın olduğu görülmektedir. Mu'tezile âlimleri ise duyuları araz olarak kabul etmekle birlikte⁷²⁵ idrakin araz olmadığını ve görme sonucu zorunlu olarak gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Bu görüşün detaylarına aşağıda değinilecektir.

⁷²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/156.

يبصر بالبصر أشياء لا تعرف حقيقة البصر ولا ماهيته، وكذلك السمع لا يدري أنه كيف؟

⁷²² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 246.

ثم الأصل أن التصور في الوهم هو علم الحس، أو في علم الحس دليل لزوم العلم بما لم يحس، لأنه يعرفه. اذ كل ذي حس جاهل بمائية الحس وكيفية،

⁷²³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/156; a. mlf., *Tevhîd*, 93.

⁷²⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 246.

⁷²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 2/31, 32, 33; Pezdevî, *Usûl*, 21.

Duyularla ilgili diğerk bir tartışma konusu ise duyuların cinsi ve işlevleri hakkındadır. Mu'tezile âlimleri arasında duyuların tek bir cins mi yoksa farklı farklı cinsler mi olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali Cübbâi ve takipçileri bunların birer araz olup, farklı cinsler olduğunu savunmuştur. Nazzâm ve Câhiz ise hepsinin tek bir cins olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Câhiz, duyular arasındaki farklılığın mahsûsatın cinsinden, duyuluların (الحساس) ve duyuların engellerinden kaynaklandığını, nefsin bunlarla idrak ettiğini, bunlarda bulunan engellerin miktarına göre de birinin görme, birinin işitme, diğerkinin koklama duyusu haline geldiğini⁷²⁶ ve her birinin kendi alanında işlev gördüğünü belirtir.⁷²⁷ Nazzâm ise duyular arasındaki farklılığın onların yerlerinin, cinsinin ve tabiatlarının farklılığından kaynaklandığını ve duyuların birbirinin yerini almasını engelleyen şeyin de bu olduğunu savunmuştur.⁷²⁸ Kâdî Abdülcebbar duyuların cinsleri konusuna tam olarak değinmese de duyu (görme) için organların (göz) bir alet olduğunu, her birinin kendi alanında işlev görüp, diğerkine ortak olamayacağını belirtmektedir.⁷²⁹ Netice olarak Mu'tezile âlimleri cinsler hakkında ihtilaf etse de her duyunun kendi alanında işlev gördüğü hususunda birleşmektedir.

Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğu da duyu organlarının her birinin farklı duyuları ve etkinlik alanları olduğunu, birinin bozulması halinde diğerklerinin onun işlevini yerine getiremeyeceğini belirtmişlerdir.⁷³⁰ Mâtürîdî insanın duyularının kendi alanında faaliyet görmesi için yaratıldığını belirtmekle birlikte bazen bir duyunun hasar görüp işlevsiz kaldığını ve nesnelerin farklı bir duyu tarafından idrak edilebilmesinin mümkün olduğunu belirtir.⁷³¹ Kanaatimizce onun söylemek istediği gözün hasar görmesi durumunda kulağın görmesi olmayıp, nesnenin diğerk dört duyu ile farklı yönlerden idrak edilmesidir. Eş'arî de bütün cisim ve arazlar kendisiyle ilgili olan organlarla idrak edildiğini belirtmektedir.⁷³² Bâkılânî ise âdeten görülmemekle

⁷²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 2/31, 32, 33; Pezdevî, *Usûl*, 21.

⁷²⁷ Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitâbü'd-Delâil ve'l-İtibâr ale'l-Halk ve't-Tedbîr* (Beyrut: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1988), 44-45.

⁷²⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 2/32.

⁷²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/378-379.

⁷³⁰ Nesefî, *Tebşira*, 1/27; Sâlimî, *Temhîd*, 56, 73-74; Üsmendî, *Lübâb*, 44-45; Sâbûnî, *Bidâye*, 18.

⁷³¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 183, 224.

⁷³² İbn Fûrek, *Mücerred*, 263.

birlikte tek bir duyuda aynı anda bütün müdrekâtın idrakinin yaratılmasının mümkün olduğunu kabul etmektedir.⁷³³

Son olarak duyuların yapısıyla ilgili kelâm âlimleri onların idrakinin doğrudan, mümâse veya ittisâl yoluyla gerçekleştiği şeklinde farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Meselenin merkezinde Allah için de kullanılan görme ve işitme duyularıyla sadece insan için kullanılan diğer duyuların farkı yer almaktadır.⁷³⁴ Mu'tezilî âlimler bütün duyuların ittisal ya da mümâse yoluyla idrak olduğunu ve bunun Allah için caiz olmadığını savunurken, Sünnîler görme ve işitmeyi doğrudan idrak diğerlerinin mümâse ya da ittisâl olduğunu, dolayısıyla görme ve işitmenin Allah için caiz olduğunu diğerlerinin caiz olmadığını savunmuştur.

Nazzâm duyuların nesneleri mümâse, müdâhale (içi içe geçme), ittisâl (birleşme) ve mücâvere (çevreleme) yoluyla idrak ettiklerini savunmuştur. O, gözün idrakinin, gözün nesneye sıçraması (tafra) ve onunla iç içe geçerek; kulağın idrakinin ise sesin kulağa çarparak intikal yoluyla gerçekleştiğini belirtir. Ona göre bu durum diğer duyular için de geçerlidir.⁷³⁵ Kâdî da görmenin dokunmadan farklı olmadığını, dokunmanın temasla gerçekleştiği gibi görmede de gözden nesneye ışınların iliştiğini bunun da bir mümâse olduğunu belirtir.⁷³⁶ Ancak bu görüş duyuların araz olduğu ve böyle bir birleşmenin onlar için imkânsız olduğu gerekçesiyle pek çok kelâmcı tarafından eleştirilmiştir. Fakat Nazzâm bunların araz olmadığını söylemektedir.⁷³⁷

İbn Fûrek'in naklettiğine göre Eş'arî sem' ve basarî idrak, diğerlerini ise özel bir organla özel bir mümâse olarak kabul etmektedir. Çünkü Allah sem' ve basar olarak vasıflandırılır ama diğerleriyle vasıflandırılmaz. Buna göre Eş'arî eğer koklama ve tatma ile özel bir organla mümâse kastediliyorsa; bunun Allah için mümkün olmadığını, ancak doğrudan idrak kastediliyorsa bunun kabul edilebileceğini, zira idrak için herhangi bir organın gerekmediğini savunur.⁷³⁸

⁷³³ Bâkılânî, *Takrîb*, 1/189.

⁷³⁴ Kelâm ilminde ulûhiyyet merkezli bu ayrımın farklı bir versiyonu Psikoloji ilminde de görülmektedir. Buna göre duyu organları temelde birincil (görme ve işitme) ve ikincil (kimyasal duyular: koklama ve tat alma, hissî duyular: dokunma ve kinestetik duyular) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kemal Sayar ve Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009), 25-26.

⁷³⁵ Nesefî, *Tebîrî*, 1/510-511; Eş'arî, *Makâlât*, 2/71-72.

⁷³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 4/189-190.

⁷³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 2/71-72.

⁷³⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 17; Eş'arî, *Lüma'*, 62-63.

Bâkılânî de Eş'arî'den nakledilen bu görüşleri benimsemiş, dokunma, koklama ve tatmanın aslının özel organlarla gerçekleşen bir *mümâse* olduğunu savunmuştur.⁷³⁹ Cüveynî ise bunları *ittissâl* olarak adlandırmıştır. O, görme ve işitme için geçerli olan doğrudan idrakin ittissâl imkânsız olsa da her mevcuda taalluk ettiğini ancak tatma, koklama ve dokunma için geçerli olan ittisalın sınırlı varlığa taalluk ettiğini belirtir.⁷⁴⁰ Örneğin arazlar görülebilir fakat arazlara ittisal söz konusu değildir. Bu konuda o, idrakin duyu organlarıyla gerçekleştiğini savunan bazı âlimlerin koklama, tatma ve dokunma ifadelerini nesne ile organ arasındaki bir ittissâl olarak gördüklerini belirtir. Ancak Cüveynî âdeten böyle olsa bile bu ittissâllerin şart olmadığı gibi bunların idrak de olmadıklarını söyler. Ona göre ittisal idrak için gerekli olmadığı gibi bazen ittisal gerçekleşse de idrak gerçekleşmez. “Kokladım (ittisal ettim) ama kokusunu alamadım (idrak edemedim)” denilmesi buna örnektir.⁷⁴¹

Nesefî de dokunma esnasında soğukluk, sıcaklık gibi durumların ele geçtiğini ancak görmede böyle bir şeyin söz konusu olmadığını belirtmektedir.⁷⁴² Saffâr ise duyu ve duyumu “bir şeyin varlığını *mümâse* yoluyla tam olarak hissetmek” olarak tanımlamış fakat duyular arasında bir ayrıma işaret etmemiştir. Bu konuda sadece Enbiyâ Sûresi 102. âyeti örnek vererek, âyette yer alan “لا يسمعون حسيها” ifadesinin ateşin sesi olduğunu, sesin de mümâse yoluyla kulağa geldiğini ifade etmekle yetinmiştir.⁷⁴³ İbn Fûrek de söz konusu tartışmaları Eş'arî özelinde aktararak her ne kadar *idrak* mi *mümâse* mi şeklinde bir ihtilaf olsa da son tahlilde bütün hisslerin “idrak olduğunu”, bunun beş duyu organı için de geçerli olduğunu belirtir. Ona göre aralarındaki fark mümâsenin tek bir cins üzere ve organlarla ilgili olmasıdır.⁷⁴⁴

Görüldüğü kelâm ilminin ilk döneminde tartışmalar genel olarak beş duyunun mâhiyeti ve keyfiyetine yönelik iken, müteahhir dönemde özellikle felsefenin etkisiyle iç duyular tartışmanın merkezinde yer almıştır. Fakat her iki dönemde de kelâm âlimlerinin beş dış duyunun sayısı hariç duyular hakkında ittifak sağlayamamışlardır.

⁷³⁹ Bâkılânî, *Takrîb*, 1/189.

⁷⁴⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 157.

⁷⁴¹ Cüveynî, *İrşâd*, 147-149.

⁷⁴² Nesefî, *Tebîr*, 1/539.

⁷⁴³ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/103.

⁷⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 17.

3.4.1.3. İdrakin Şartları ve İdrak-Bilgi İlişkisi

Âlimler arasında idrakin şartları ve oluşum süreci konusundaki ihtilafların temelinde tabiat, tevlîd, zorunluluk ya da âdet nazariyelerinden birini benimsemiş olmaları yer alır. Buna göre Muammer b. Abbad ve takipçileri tabiat, Bağdat Mu'tezilesi tevlîd, Basra Mu'tezilesi zorunluluk, Sünnî âlimler ise âdet nazariyesini benimsemiştir. Duyu bilgisinin oluşumunda benimsenen bu farklı yaklaşımlar idrakin oluşum şartları, bu fiilin kime izâfe edileceği, şartların gerçekleşmesi halinde bilginin oluşmasının zorunlu olup olmadığı gibi konularda farklı görüşlerin savunulmasına yol açmıştır. Bununla birlikte meselenin temelinde rü'yetullah konusu yer almaktadır. Çalışmanın bu bölümünde iki tarafın görüşlerini temellendirmek için getirdiği aklî ve naklî delillerden hareketle kelâm ilminde idrak sürecinin nasıl açıklandığı ele alınacaktır.

Konuyla ilgili ilk tartışılan mesele nelerin görülebileceğidir. Bu konuda Mu'tezilî âlimlerin tam bir birlik sağlamadıkları söylenebilir. Örneğin Allâf'a göre hem cisimler hem de hareket, sükûn, renk, birleşme, ayrışma gibi arazlar görülür. Kişi hareketli bir şeyi gördüğünde hareketi de görür; ona dokunduğunda harekete dokunmuş olur. Ancak renklere dokunulamayacağını onların dokunmayla ayırt edilemeyeceğini belirtmiştir.⁷⁴⁵ Ebû Ali Cübbâî de cevher, oluş ve renklerin görülebileceğini söylerken,⁷⁴⁶ Ebû Hâşim sadece renkler ve cisimlerin rü'yetinin caiz olduğunu, oluşların ise görülemeyeceğini savunmuştur.⁷⁴⁷ Buna karşılık Muammer b. Abbâd sadece arazların idrak edileceğini ancak cismin idrak edilemeyeceğini belirtmiş, Nazzâm hareketten başka bir arazın bulunmadığını, arazların idrakinin de caiz olmadığını ve görülemeyeceğini savunmuştur. Ona göre görülebilmenin ve işitilebilmenin şartı cisim olmaktır, renk ve ses birer cisim olup, idrak edilebilir.⁷⁴⁸

Buna karşılık ilk dönem Sünnî âlimler görülenin illetini *zâtıyla kâim olmak* olarak tespit etse de⁷⁴⁹ bunun kabulü halinde araz ve sıfatların *zâtıyla kâim* olmadıkları için görülmesinin reddedilmesi gerekeceğini belirtilmiştir.⁷⁵⁰ Bu sebeple sonraki

⁷⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 2/49-50.

⁷⁴⁶ Nesefî, *Tebsira*, 1/510, 533; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 294; Bağdâdî, *Usûl*, 98.

⁷⁴⁷ Nesefî, *Tebsira*, 1/510, 533, 540.

⁷⁴⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 2/50-51, 72; Nesefî, *Tebsira*, 1/509-510, 527, 533.

⁷⁴⁹ Nesefî, *Tebsira*, 1/526; Bağdâdî, *Usûl*, 97.

⁷⁵⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 90.

âlimler ise bunu *mevcûd olmak* şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca aydınlık, karanlık, gölge gibi varlıklar ile hareket, sükûn, birleşme, ayrışma, sıcaklık, soğukluk gibi arazları gayr-i cismânî duyu nesnesi kabul etmişlerdir.⁷⁵¹ Sünnî âlimlerin hepsi cevher ve arazların görüldüğünü, eğer sadece cevherlerin görüldüğü kabul edilirse siyah-beyaz, hareketli-hareketsiz gibi durumların ayırt edilmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Tüm bu görülenler ise araz, cisim, cevher vb. oldukları için değil hepsinin ortak özelliği olan *mevcûd* oluşları gereği görülmektedir.⁷⁵² Sünnîlere göre zâtı itibarıyla görülemeyen tek şeyin araz olup, onlar da cisim ya da cevherle birlikte görülebilmektedir.⁷⁵³ Bununla birlikte mevcut olmakla birlikte aklın alanına giren ma'kûlâtlar ve ma'dûmların görülmeyeceği ifade edilmiştir.⁷⁵⁴ Fakat Sünnîlere göre “varlık görülür” demek “her var olan görülecektir” anlamına gelmez. Allah gözde rü'yeti yaratmadıysa o şeyin görülemeyeceği ama görülebilir olmaktan da çıkmayacağı ifade edilir. Yani var olmak görülmeyi zorunlu değil mümkün kılmaktadır.⁷⁵⁵

Kâdî Abdülcebbar Ehl-i Sünnet'in her mevcut görülebilir görüşüne karşılık irade ve kerâhet gibi mevcûdların görülemeyeceğini ifade eder.⁷⁵⁶ Ona göre bir şeyin görülebilir olması cisim ve zâtî olarak görülebilir olmayı gerektirir. Bu sebeple tat ve kokular zâtî olarak görülemez.⁷⁵⁷ Sünnî âlimler ise bunların âdetullah gereği görülmediğini, şu anda görülmüyor oluşunun Allah'ın izin vermemesi, gözde görmenin zıddını yaratması sebebiyle olduğunu, bu durumun onların zâtıyla ilgili olmadığını savunmuştur.⁷⁵⁸ Ayrıca Kâdî'nın bu düşüncesi sadece mütehayyiz ve ona kâim olanların görülebileceğine dayanmakta ancak Sünnîler bunu kabul etmemektedir. Zira onlara göre mütehayyiz olmayanlar bilinebilir ve bilinebilir olmak da görülebilmeyi mümkün kılar.⁷⁵⁹ Fakat Mu'tezile bilme ve görmeyi canlı olmakla, görülmeyi ise cisim olmakla ilişkilendirildiği için bu görüşü kabul etmemiş,

⁷⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/284-285.

⁷⁵² Gazzâlî, *İktisâd*, 65, 69; Nesefî, *Tebşira*, 1/534-539, 543; Sâbûnî, *Bidâye*, 42-43; Pezdevî, *Usûl*, 89; Üsmendî, *Lübâb*, 98-99; Bâkılânî, *Temhîd*, 302; Bağdâdî, *Usûl*, 98; Cüveynî, *İrşâd*, 147-149, 151-152; İbn Fûrek, *Mücerred*, 18, 40, 80-83, 90, 263; Eş'arî, *İbâne*, 17; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 293.

⁷⁵³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 148.

⁷⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 81; Sâlimî, *Temhîd*, 75.

⁷⁵⁵ Nesefî, *Tebşira*, 1/547; a.mlf., *Temhîd*, 66; Sâbûnî, *Kifâye*, 153; Gazzâlî, *İktisâd*, 65.

⁷⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/442-443.

⁷⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 4/140-141.

⁷⁵⁸ Nesefî, *Tebşira*, 1/545-548; Bâkılânî, *Temhîd*, 305, 316; Gazzâlî, *İktisâd*, 65.

⁷⁵⁹ Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 529.

bilinenlerin idrak edilenler gibi farklı cinslerinin olmadığını, tüm varlıkların bilinebileceğini, ancak bazı varlıkların görülebileceğini, bu anlamda bilmenin görmeden daha geniş olduğunu savunmuşlardır.⁷⁶⁰ Sünnîler de bilmenin görmeden daha geniş olduğunu kabul etmekle birlikte görmenin mevcûda bilginin hem mevcûda hem de ma'dûma taalluk ettiğini söyleyerek görölme konusunda varlıklar arasında ayırım yapmamaktadır.⁷⁶¹

Sonuç olarak rü'yeti kabul etmeyen Mu'tezile cisim olmayı, rü'yeti kabul eden Sünnîler ise mevcûd olmayı görölmenin illeti kabul etmişlerdir. Onların bu kabulü idrakin oluşum şartlarında da ihtilaf etmelerine sebep olmuştur. Görmenin gerçekleşmesi için “canlı olmak” bütün âlimlerce kabul edilen ilk şart olmakla birlikte⁷⁶² bunun dışındaki şartlar tartışmalıdır. Bu anlamda Mu'tezile sadece şâhid âlemi göz önünde bulundurmuş ve bu şartları zorunlu kabul etmiş, Sünnî âlimler ise imkân ve âdetullah anlayışı ile meseleye yaklaşmıştır.

İdrakin oluşum şartları genel olarak özne, nesne ve idrak anında bulunması gereken koşullarla ilgili olup, Mu'tezile âlimlerine göre bunlar öznenin hayy olması, duyu organlarının sağlam olması, öznenin idrak gücüne sahip olması; idrak edilebilecek bir nesnenin olması ve bu nesnenin idrak edilebilir bir yapıda olması; özne ve nesne arasındaki mesafenin uygun olması, idrake engel herhangi bir durumun olmaması şeklinde sıralanabilir.⁷⁶³

Buna göre tabiatçı görüşleriyle bilinen Câhiz insanın karşısındaki nesneyi görmesinin zorunlu olduğunu, bunun için de kişinin sadece duyuları kullanma iradesini göstermesi gerektiğini belirtir.⁷⁶⁴ Ayrıca o, duyu ve duyulurlar arasında, duyuların algılayamadığı hava ve ışık gibi bazı araçlar olduğunu, görmenin gerçekleşmesi için ışığın nesneyi ortaya çıkardığını, işitmenin gerçekleşmesi için de havanın sesi işitmeye götürdüğünü belirtir.⁷⁶⁵ Bîşr b. Mu'temir ve takipçileri ise görmenin gözün sağlamlığı ya da varlığı sebebiyle değil göz kapağının açılması

⁷⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/129, 190-191.

⁷⁶¹ Cüveynî, *İrşâd*, 152.

⁷⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/34, 53, 64, 81; Eş'arî, *Lüma'*, 48-49; Bağdâdî, *Usûl*, 28;

⁷⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/400-401; a.mlf., *Muğnî*, 4/140-142; Kâ'bî, *Makâlât*, 263.

⁷⁶⁴ Çelebi, “Ashâbü'l-Maârif”, 124; Yavuz, “Câhiz”, 24.

⁷⁶⁵ Câhiz, *Delâil ve'l-İtibâr*, 45.

şartıyla gerçekleşeceğini savunurken,⁷⁶⁶ Kâ'bî nesne ile karşılıklı olma, gören ile görülen arasında belli bir mesafenin olması, nesnenin küçük ya da uzakta olmaması, havanın göze ulaşması, göz teması, gözün sağlıklı oluşu ve ışığın gözden çıkması gerektiğini belirtmiştir.⁷⁶⁷

Kâdî Abdülcebbâr'ın görme için öngördüğü şartlar da Kâ'bî'nin zikrettiklerine yakındır. O da canlı ve sağlam bir duyunun bulunması, perde, ince oluş (rikkat), letâfet, görülen şeyin görenin görme hizasının dışında olması gibi engellerin olmaması, nesnenin mevcûd ve özne ile karşı karşıya olması gerektiğini belirtir.⁷⁶⁸ Hem Allâf hem de Kâdî duyu organlarının sadece birer idrak aracı olduğunu, insanların göz olmaksızın bir şeyi görmesinin sahih olmadığını, gözün fasada uğraması halinde eşyanın görülemeyeceğini savunmuştur. Bu durum diğer duyular için de geçerli olup, organlar olmadan herhangi bir idrakin gerçekleşmesi mümkün değildir.⁷⁶⁹

Kâdî, her ne kadar görmenin şartları arasında zikretmese de gözden ayrılan ışınların düz bir çizgi halinde nesneye ulaştığını, görmenin de bu ışınlarla gerçekleştiğini belirtir. Bu sürecin aralıksız olması ve arada bir engel olmaması yani ışığın doğrudan nesneye ulaşması gerekir. Nesne ile özne arasında ışığın geçişini engelleyen bir durum söz konusu ise görme gerçekleşmez. Kişinin gözünü açmaması durumunda da gözden ışık çıkamayacağı için idrakin gerçekleşmesi mümkün değildir. Ayrıca nesne ile aradaki mesafe uzak olduğunda ışık demetleri hedeften sapmakta ve dağılmakta, aşırı yakın olduğunda da ışık gözden ayıramamakta ve bu ışıklar şaşkınlık gibi kusurlu bir gözden çıktığında ise ışık olması gerektiği gibi çıkmadığından görme gerçekleşmemektedir.⁷⁷⁰ Kaynaklarda “ışın teorisi” olarak zikredilen bu görüş detaylarda farklılıklar olmakla birlikte hemen bütün Mu'tezilî kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir.⁷⁷¹

Görüldüğü gibi bu şartların tamamı şâhid âlemde görme olayının gerçekleştiği anda deneyimlenmiş olan şartlardır. Yani Mu'tezile âlimleri görme olayını tecrübeden hareketle bazı zarûrî şartlara dayandırmıştır. Bu görüşün kaçınılmaz sonucu ise

⁷⁶⁶ Câhiz, *Resâil*, 4/48-49.

⁷⁶⁷ Kâ'bî, *Makâlât*, 263; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 146; a.mlf., *Te'vîlât*, 2/284.

⁷⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/400-401; 416-419; a. mlf., *Muğnî*, 4/36, 70, 140-141.

⁷⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/34-38, 70, 80-81; Cengiz, “Eylem Teorisi”, 156.

⁷⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/37, 59-63; Cüveynî, *İrşâd*, 145-146.

⁷⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/58; Câhiz, *Hayevân*, 2/142; Kâ'bî, *Makâlât*, 263.

Allah'ın ne bu dünyada ne de âhirette görülmesinin imkânsız oluşudur. Ehl-i Sünnet âlimleri ise genel olarak bu şartları kabul etmekle birlikte zorunlu olmadığını ve bu şartlar olmadan da rü'yetin gerçekleşebileceğinin imkân dahilinde olduğunu savunarak rü'yetullah konusunu âdetullah ile izah etmişlerdir. Bunun kabulünün sonucunda ise Allah'ın görülmesi imkân dahiline girmektedir.

Mâtürîdî duyu idrakinin doğru olması için duyuların sağlam olması, duyu alanına giren konunun rüyaya dayalı bir veri olmaması, nesnenin boyutunun algılanabilir olması ve müdrikten çok uzakta olmaması gerektiğini belirtir.⁷⁷² Fakat bu sayılanlar idrak bilgisinin doğruluğu için gereklidir. Mu'tezile âlimlerinin zikrettiği idrakin gerçekleşme şartları ise Mâtürîdî'ye göre zorunlu olmayıp, bunlar olmadan da görme gerçekleşebileceği gibi bu şartlar sağlandığı halde gerçekleşmeyebilir. Mâtürîdî bu konudaki eleştirenlerini Kâ'bî özelinde yapar. Buna göre Kâ'bî görmenin şartlarını zikrederken kendi beşerî yapısını baz almıştır. Ancak Mâtürîdî, melek ve cinlerin bizi gördüğünü fakat bizim onları göremediğimizi, çok küçük haşaratların sadece tasavvur edilebileceğini fakat idrak edilemeyeceğini, yine karanlık, aydınlık gibi görülebilen şeylerde de söz konusu şartlar bulunmadığını belirtir. Ayrıca bu şartlar herkes için geçerli olmayıp, bize uzak olan başkasına yakın, bize kapalı olan başkasına açık olabilir. Mâtürîdî Kâ'bî'nin sadece kendi tecrübesinden hareket ettiğini ama onun cisim ve araz dışındaki varlıkların nasıl görüleceğini tecrübe etmediğini söyler. Bu yüzden o aslında görülme şartlarını değil görülme engellerini zikretmiş olup, bunlar ortadan kalktığında görme gerçekleşecektir.⁷⁷³

Eş'arî'ye göre ise idrak; müdrek, müdrik ve müdrikin hayatta olmasından başka bir şeyi gerektirmez. O, görmenin tek engelinin Allah'ın gözde görmenin zıddını yaratması olduğunu savunmuş ve Kâdî'nın saydığı engelleri engel olarak kabul etmemiştir. Ona göre zikredilen şartlar gerekli ve elzem olmayıp, ayrıca bunlar görme şartı da değil sadece görülene ait özelliklerdir. Bu konuda bir delil olmadan istidlâl bi'shâhid ale'l-gâib yöntemiyle sadece tecrübeye dayanmak geçersizdir. Zira görülenin özelliklerinin görme üzerinde bir etkisi yoktur. Görme âdeten bunlarla gerçekleşir.

⁷⁷² Mâtürîdî, *Tevhid*, 74-75.

⁷⁷³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 147-148.

Ona göre idrak müdrekin kesbiyle değil, Allah'ın yaratmasıyla olup, bunun canlıların tabiatıyla oluştuğunu söyleyenler Allah'ın yaratıcı olduğunu inkâr etmektedir.⁷⁷⁴

Pezdevî de söz konusu şartların zorunlu olmadığını, işitme için kulak, ses ya da sesin kulağa ulaşmasının bile gereksiz olduğunu belirtir. Görme için de aynısı geçerli olup, göz ve ışığın nesneye ittisali gerekmez. Bunların hepsi Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Ona göre insanın çok uzaktaki bir dağı görmesi buna delil olup, gözden çıkan ışığın o dağa ulaşmadığı bilinmektedir. Ama buna rağmen insan onu görmektedir.⁷⁷⁵ Kâdî da bunu kabul etmekle birlikte gözden çıkan ışık ile nesneden çıkan ışığın düz bir çizgi halinde birbiriyle buluştuğunu savunmaktadır.⁷⁷⁶ Ona göre esas olan gözden çıkan ışınların nesneye ilişmesi değil bir engele takılmamasıdır.⁷⁷⁷

Eş'arî âlim Bâkılânî ve Mâtürîdî âlim Nesefî ile Üsmendî'ye göre de görmenin tek şartı Allah'ın gözde görmeyi yaratmasıdır. Allah gözde görmenin zıddını yaratırsa o şey görülmez. Yani duyu organları ve nesne arasında bir engel olup olmadığı önemli değildir. Engel olmasa dahi Allah'ın görmeyi yaratmaması mümkündür.⁷⁷⁸ Nesefî de Mu'tezile'nin ileri sürdüğü şartların tamamının geçersiz olduğunu, arazların görüldüğünü ancak görmenin şartı olarak zikredilen karşıda olma ve bir yerde bulunma durumlarının onlar için söz konusu olmadığını, kedilerin karanlıkta görmesinin, yarasaların aydınlıkta görememesinin de ışıkla ilgili şartı gereksiz kıldığını belirtir.⁷⁷⁹ Ayrıca Allah bizi bu şartlar olmadan görmektedir. Kâdî ise buna itiraz eder. Zira Allah'ın görmesiyle insanın görmesi bir değildir. Allah hiçbir şart gerekmeksizin zâtıyla görmektedir.⁷⁸⁰

Bâkılânî idrakin gerçekleşmesi için özel bir organa ihtiyaç olmadığını,⁷⁸¹ letâfet, perde ya da uzak olma gibi sayılan engellerin geçici olduğunu, idrakin artması ve kuvvetlenmesiyle bunların aşılabileceğini belirtir. Zira ölüm meleğini ancak ölüm anında görebiliriz, aynı şekilde Hz. Peygamber Cebrâil'i görmüş ancak etrafındakiler

⁷⁷⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 80-83, 85-86, 263; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 293.

⁷⁷⁵ Pezdevî, *Usûl*, 43-44.

⁷⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/65.

⁷⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/144.

⁷⁷⁸ Nesefî, *Tebşira*, 1/547-548; Üsmendî, *Lübâb*, 99-100; Bâkılânî, *Temhîd*, 305, 316.

⁷⁷⁹ Nesefî, *Tebşira*, 1/561.

⁷⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/143.

⁷⁸¹ Bâkılânî, *Takrîb*, 1/189.

görememiştir. Melekler de rikkate rağmen bazıları tarafından görülebilmektedir.⁷⁸² Fakat Kâdî'nın da görüşü buna yakın olup, o rikkatin ışığın azlığı ve zayıflığı gibi dış bir sebeple rü'yete engel olduğunu, ölüm anında meleğin görülmesinin ise ışığın çok güçlü olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.⁷⁸³

Cüveynî de Ebû Hâşim'in idraki, hayat sıfatı ve afetlerden uzak olmasıyla ilişkilendirmesini reddeder.⁷⁸⁴ Ona göre gerçekte pek çok afet ve kusura sahip insan da idrak edebilmektedir. Onların bu görüşü kabul edildiğinde sadece hayat sahibi olmak bütün canlıların müdrik olmasını gerektirmektedir. Ayrıca afetlerden uzak olmak "bir şeyin yokluğu" olup, yokluk ise bir illet değildir.⁷⁸⁵ Yine o, Mu'tezile'nin bir nesnenin görülmesi konusunda mesafe ve engeller ile ilgili şartların da gerekli olmadığını savunmuştur. Zira idrak olayı tamamen Allah'ın dilemesine ve âdetine bağlı olup, bu âdetin işleyişi gerektirme anlamında değil peş peşe gelme anlamındadır. Yani yemek yeme ile doyma, içme ile suya kanma arasında bir gereklilik olmayıp, bunlar âdet üzere gerçekleşir. Âdet değiştiğinde uzaklık ve yakınlık ne olursa olsun nesne görülebilir ya da perdenin arkasını da görmek mümkün olabilir.⁷⁸⁶

Cüveynî Mu'tezile'nin gözden ışık yayılması gerektiği şartını da kabul etmemekte ve kendilerine ışığın niçin bulunduğu yerde sabit kalmadığını ve gözden çıkmasını gerektiren şeyin ne olduğunu sormaktadır. Eğer Mu'tezile bunun sebebinin tabii eğilimler (i'timâdât) olduğunu söylerse Cüveynî bunun tevellüd nazariyesine dayandığını ve kendisinin bu nazariyeyi kabul etmediğini ifade eder. O, bunun göz kapaklarının hareketleri sebebiyle de olamayacağını zira göz kapakları kesilen bir kimsenin görebildiğini belirtir.⁷⁸⁷ Eğer Mu'tezile bu durumun Allah tarafından yaratıldığını söylerse göz kapaklarına ihtiyacın olmadığına hükmedilir. Ayrıca bunun kabulü bütün şartların tamam olması halinde eğer Allah dilemezse ışık demetlerini yaratmayacağı ve görmenin gerçekleşmeyeceği ihtimalinin de kabulü anlamına gelmektedir. Bundan başka Cüveynî arazlara hiçbir şeyin temas edemeyeceğini, bu sebeple bir renk olan araza da ışık demetlerinin temas etmesinin mümkün olmadığını

⁷⁸² Bâkılânî, *Temhîd*, 315-316.

⁷⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/416-417.

⁷⁸⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 144.

⁷⁸⁵ Zeliha Uluyurt, "İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi", (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 52.

⁷⁸⁶ Cüveynî, *İrşâd*, 148.

⁷⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 4/51.

buna rağmen görülebildiğini belirtir. Ayrıca “ışınların ulaştığı ya da ışınlarla birlikte var olan şeyler görülür” demeleri halinde de bunun imkânsız olduğunu belirtir. Zira bu kabul edilirse ışınlardan ulaştığı tat ve kokuların, cevher-i ferdin de görülmesi gerekir ki bu mümkün değildir. Dolayısıyla Cüveynî bütün bu hallerin ışıktan demetlerinin nesnelere ulaştığı şeklindeki düşünceleri iptal ettiğini savunmaktadır.⁷⁸⁸

Cüveynî idrak için özel bir organa da ihtiyaç olmadığını belirtir. Kaldı ki ona göre Mu'tezile'nin “görünen âlemle görünmeyen âlemin görme şartları aynıdır” görüşüne sahip olup da özel bir organ şart koşması tutarsızdır. Zira buna göre her iki âlemdeki durum aynı ise şâhidde organların şart olması, gâibde Allah için de organların zorunlu olmasını gerektirir ki bu muhaldir. Zira Allah da görendir ama bu görme insanın görmesinden farklıdır. Dolayısıyla hem organların zorunlu oluşu hem de şâhiddeki görmenin gâibde de aynı olduğu iddiası bâtıldır. Cüveynî'ye göre şâhidde görmenin gerçekleştiği durumlar sadece bir âdettir, zorunlu değildir.⁷⁸⁹

Kâdî Abdülcebbar ise Sünnî âlimlerin idraki âdet teorisine dayandırmalarını eleştirmektedir. Ona göre eğer idrak âdet üzere olsaydı özne ile nesne karşı karşıya olmadığında, perdeli, uzak ya da latîf haldeyken de görmenin gerçekleşmesi gerekirdi ki gerçekte durum böyle değildir. Ayrıca o, şartlar gerçekleştiği halde Allah'ın rü'yeti yaratmayacağı şeklindeki görüşün ancak idrakin bir sıfat olarak kabul edilmesinin bir sonucu olduğunu belirtmekte, kendisi ise bunu reddetmektedir. Ona göre şartlar gerçekleştiğinde Allah'ın idraki yaratmaması düşünülemez.⁷⁹⁰ Sünnîlere göre idrak bir şeyin varlığının bilincine varmak olup, Allah tarafından yaratılan bir arazdır.⁷⁹¹ Bu kabul idrakin hem duyu organlarından bağımsız hem de zorunsuz olduğunu savunmalarıyla ilgili olup, Mu'tezile'nin kabul etmediği bir düşüncedir. Kâdî bunun şartlar var olduğu halde söz konusu sıfatın bulunmaması durumunda görmenin gerçekleşmeyeceği anlamına geldiğini belirtmekte kendisi ise idrak ile görmenin aynı şey olduğunu idrakin görme üzerine zâid bir mana olmadığını savunmaktadır.⁷⁹² Zira bunun aksini düşünmek önümüzde büyük cisimler olduğu halde Allah gözde rü'yeti yaratmadığı için onları göremeyeceğimiz anlamına gelmekte, bu da görme ile elde

⁷⁸⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 146-147.

⁷⁸⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 145, 148.

⁷⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/402-405.

⁷⁹¹ Mehmet Dağ, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 108.

⁷⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 4/50, 97, 146.

edilen bilgilerin kesinliğine gölge düşürmektedir.⁷⁹³ Kâ'bî de bu konuda Sünnîleri “nazar ve aklın hüccet değerini geçersiz kılmak isteyenlerdir” şeklinde eleştirmektedir.⁷⁹⁴

Buna karşılık Sünnîler âdetin öyle her an bozulan bir şey olmadığını, ancak mûcize ile bozulduğunu bu yüzden ilme güvenin sarsılmayacağını belirtir. Onlara göre Allah Kâdî'nın dediğini yapmaya muktedirdir ancak âdeten bunun mümkün olmadığı kabul edilir.⁷⁹⁵ Yani Sünnîler âdeten imkânsız olmakla aklen imkânsız olmak arasında fark olduğunu, görülen tüm olayların alışkanlıkla bilindiğini ancak bunların zorunlu olmadığını dile getirmişlerdir. Ayrıca müdrekin özelliklerinin görmeye bir etkisi olmayıp, varlık olduğu hal üzere, bir yönde ise bir yönde, değilse bir yönde olmadan görülmektedir.⁷⁹⁶ Bu konuda Mu'tezile görülen nesneden hareket ederken, Sünnîlerin çıkış noktası gören öznedir. Dolayısıyla görülenin sıfatı görmeye etki etmemektedir.

Murat Memiş Kâdî'nın rü'yetullah meselesinde âdet anlayışını reddetmesinin kendi görüşüyle çelişen bazı problemler doğurduğunu belirtir. Genel olarak Bağdat Mu'tezilesi'nin tabiat anlayışına karşılık Basra Mu'tezilesi âlemin işleyişinde âdet nazariyesini kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebâr ise görme olayının gerçekleşmesini bu genel kabulden ayırır. Çünkü ona göre değişkenlik gösterebilen olaylar âdet içinde ele alınabilir ancak görme olayı ise istisnasız bir şekilde meydana gelmektedir.⁷⁹⁷ Fakat Memiş, güneşin doğup batması gibi görme olayının da değişmez oluşunun zâtı

⁷⁹³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/410-411. Arslan Kâdî'nın idrak anlayışının âdet teorisine göre olduğunu belirtmişse de Kâdî'nın kendi ifadeleri bunun doğru olmadığını göstermektedir. Bkz. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 173. Memiş, Kâdî Abdülcebâr'ın idrak konusunda âdet teorisini kabul etmemesinin iki sebebi olduğunu belirtir. Birincisi rü'yetalluh meselesinin zeminini teşkil etmesidir. Buna göre Allah'ın görülmeyeceğini kesin delillerle ortaya koymak gerekmemekte ve âdet düşüncesi âdetin bozulma durumu olduğu için buna imkân vermemektedir. İkincisi kesin bilgiye duyulan ihtiyaç olup, Ehl-i Sünnet de duyu bilgisini zarûrî kabul etmekle birlikte âdet düşüncesi içinde ele aldığı için bu zarûriyete gölge düşürmektedir. Ona göre duyu bilgisinde zorunluluk kabul edilmezse kör ile gören arasında bir fark kalmamaktadır. Bu da Sofistaiyye'nin görüşlerine kapı aralamak anlamına gelir. Ayrıca bu bilgiler ahlâk teorisinin de temelini oluşturmakta ve teklif açısından büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla Kâdî bu bilgilerin zorunlu olduğu söyleyerek güvenilir ve sağlam bir bilgi kaynağı elde etmeyi amaçlamıştır. Bkz. Memiş, *Bilgi Problemi*, 158-159. Taşçı ise bu zorunluluğun, tabiat kanunu değil Allah'ın adaletine bağlı bir zorunluluk olduğunu belirtir. Bu sebeple burada tam bir zorunluluk değil insan ile Allah arasında mevcut olan karşılıklı bir görev söz konusudur. Özcan Taşçı, “Takiyyuddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi”, *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005): 176.

⁷⁹⁴ Sarıkaya, “Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı”, 100.

⁷⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 84; Nesefî, *Tebşira*, 1/550-551; Bâkılânî, *Temhîd*, 315-316.

⁷⁹⁶ Pezdevî, *Usûl*, 91; Sâbûnî, *Bidâye*, 43; Nesefî, *Tebşira*, 1/566; a.mlf., *Temhîd*, 67.

⁷⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/400-403.

gereği değil Allah'ın iradesi gereği böyle olduğunu, Kâdî Abdülcebâr'ın görme olayını âdet dışına çıkarmasının tutarlı olmadığını belirtir. Ona göre bu kabul, görme olayının karakteristik olarak değişebilirliğini inkâr etmek anlamına gelmekte ve Kâdî bu görüşü için makul bir delillendirmek de yapmamaktadır.⁷⁹⁸ Ayrıca Kâdî görme olayında bir istisna olmadığını söylemesine rağmen *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserinde Hz. Peygamber'in evinin önünde müşriklerin toplandığını ve buna rağmen evinden çıkabildiğini aktarmaktadır.⁷⁹⁹ Bu olayda görme şartlarının tamamı bulunmasına rağmen görme gerçekleşmemiş olup, istisnai bir durum söz konusudur. Ancak Kâdî bunu dile getirmemekte ve görme olayını âdetullah kapsamına dahil etmemektedir. Memiş “istisna”nın âdet nazariyesi için bir şart olmadığını, esasında âdetin değişimin gerçekleşmesine değil aklen mümkün oluşuna dayandığını belirterek Kâdî'nin bu konuda tutarsız ve delilsiz davrandığını belirtmektedir.⁸⁰⁰

Müteahhir dönemde Sünnî düşüncede görmenin şartları konusunda Gazzâlî ile birlikte hem felsefî hem de tasavvûfî açıklamaların başladığı görülmektedir. O, görme olayının Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi gözden bir ışık çıkması ya da cisimden bir şeyin göze geldiği şeklinde anlaşılmaması gerektiğini belirtir. Göz ve cisim karşılıklı olup, arada ışık bulunduğu saydam tabakada sûret ortaya çıkar. Bu sûretler önce iç sinire, iç sinirler vasıtasıyla da beynin başlangıcına kadar taşınırlar ve hiss-i müşterek tarafından idrak edilirler.⁸⁰¹ Ancak Gazzâlî bu açıklamaların sadece şehâdet âlemi için geçerli olduğunu, söz konusu Allah olduğunda durumun değişeceğini ifade eder. Buna göre rü'yet yukarıda da ifade edildiği gibi esasında görme yetkinliğinin artmasıdır. Yani gözler açıkken görünen şey ile gözler kapalıyken hayal edilen sûret arasındaki fark gibi rü'yetin dereceleri vardır.⁸⁰² Böylece Gazzâlî insanın dünyevî meşgaleler ile âdet gereği gözün perdeli oluşundan dolayı Allah'ın görülemediğini ancak bunların ortadan kalkması, kalplerin temizlenmesi halinde görmenin yetkinleşeceğini belirtir.

⁷⁹⁸ Murat Memiş, “Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (2020): 55.

⁷⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 668.

⁸⁰⁰ Memiş, “Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, 56-57.

⁸⁰¹ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 40.

⁸⁰² Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 155-156; a.mlf., *İktisâd*, 69.

Bunun da en yüksek derecesi ister rü'yet ister temâşâ isterse müşâhede olarak adlandırılınsın yüce Allah'a kavuşmayı ifade eder.⁸⁰³

Konuyla ilgili olarak âlimlerin tartıştığı diğer bir mesele ise bu şartların gerçekleşmesi halinde bilginin oluşması için başka nelerin gerektiği ve bu fiilin kime izâfe edileceği hakkındadır. Buna göre Muammer b. Abbad ve takipçileri idrakin duyu sahibinin bir fiili olduğunu ve duyu organlarının tabiatı sonucu oluştuğunu savunmaktadır.⁸⁰⁴ Câhiz da görme sonucu kişide oluşan idrakin sadece bakmak için irade etmesi bakımından insana ait olduğunu, bundan sonra ise görmenin oluşmasının gözün tabiatıyla gerçekleştiğini belirtir.⁸⁰⁵ Ancak Nazzâm Câhiz'dan farklı olarak bu idrakin duyu organlarını yarattığı için Allah'a ait olduğunu savunmaktadır.⁸⁰⁶

Bağdat Mu'tezilesi ise idrakte tevlîd nazariyesini benimsemiş olup, bu şartların yerine gelmesiyle idrakin başka hiçbir sürece gerek kalmaksızın bilginin meydana getireceğini savunmuştur.⁸⁰⁷ Onlar kişinin bilinçli olarak gerçekleştirdiği idraklerin kula, aksi halde Allah'a izafe edileceğini belirtir.⁸⁰⁸ Kâ'bî'ye göre gök gürültüsü ve şimşek gibi olayların algılanmasında kulun herhangi bir kesbi olmayıp, bunların idraki kulda Allah tarafından oluşturulur. Kişi bilerek kasıtlı olarak bir şeye bakarsa bu durumda idrak kula aittir. Bazen de bir kişi başka birine acı vermek suretiyle bir idrak meydana getirir ki bu idrakin oluşumu acıyı veren kişiye aittir.⁸⁰⁹

Basra Mu'tezilesi ise idrakte tevlîd değil zorunluluk nazariyesinin hâkim olduğunu savunmuştur. Bu sebeple onlar söz konusu şartların bilginin oluşumu için yeterli olmadığını, bilgi ile idrakin birbirinden farklı şeyler olduğunu, bu şartların

⁸⁰³ Gazzâlî, *İktisâd*, 70-71

⁸⁰⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 2/69.

⁸⁰⁵ Çelebi, "Ashâbü'l-Maârif", 124. Yavuz, "Câhiz", 24.

⁸⁰⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 2/70; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 9/12.

⁸⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 9/12. Bu konuda Taşçı Bağdat ve Basra Mu'tezilesi arasında bir karşılaştırma yapar. Ona göre Basra Mu'tezilesi duyuları sadece bir aracı kabul etmekle katı bir sübjektif anlayışı savunurken, Bağdat Mu'tezilesi duyu organlarının doğrudan bilgi elde ettiğini savunarak objektif bir anlayışı benimsemiştir. Bu iki anlayıştan birincisini Batı düşüncesinde Descartes, ikincisini ise Locke, Hume ve Berkeley temsil etmektedir. Batı'daki üçüncü önemli bilgi teorisi ise Kant'ın "aşkın bilgi teorisi" olup, Taşçı bu düşüncenin bilgi ve idraki aynı şey kabul etmesiyle Mu'tezilî görüşten ayrıldığını ve diğer iki teoriye göre orta bir yolu temsil ettiğini belirtir. Ancak bu yöntemin Kant'tan önce son dönem Mu'tezile âlimi Takiyyüddin Necrânî tarafından sistemleştirildiğini belirtir. Taşçı, "Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi", 172-173, 177-179, 181; a.mlf., *Takiyyüddin Necrânî*, 139-170.

⁸⁰⁸ Câhiz, *Resâil*, 4/50; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 9/12.

⁸⁰⁹ Sarıkaya, "Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı", 123.

sadece idrak safhasını gerçekleştirebileceğini ve bunun bilgiye dönüşmesi için Allah'ın bilgiyi yaratması ve kişide kesinlik hissinin oluşması gerektiğini savunmuştur.⁸¹⁰ Onlar âdet görüşünü kabul etmemekle birlikte Sünnîler gibi idraklerin tamamının Allah'a ait olduğu ve zarûrî olarak kalpte yaratıldığını savunmaktadırlar. Bu konuda Allâf “ilme'l-kalb” de denilen ve bir tür iç bilgi fiili olan idrakin tek başına insanın gerçekleştirebileceği bir olgu olmadığını, diri olmak şartıyla Allah tarafından doğrudan kalpte yaratıldığını, bu sebeple de zarûrî bilgi vasıtası olduğunu savunmuştur.⁸¹¹ Ona göre idrak ile müdrekat bilgisi farklı olup, idrak olmadığı halde Allah müdrekat bilgisini kişinin kalbinde yaratabilir.⁸¹² Ayrıca o idrak gerçekleştiği halde Allah'ın bilgiyi yaratmama ihtimalini de kabul etmektedir.⁸¹³

Kâdî Abdülcebâr da idrak ile müdrekat bilgisinin farklı şeyler olduğunu, idrak için duyu organlarının gerekli fakat bilgi için gerekli olmadığını, idrakin bilgiye ulaştırıcı yol, organların ise idrak için sadece birer vasıta olduğunu belirtmiştir. Ona göre süreç sonunda oluşan bilgi duyu organında değil Allah'ın yaratmasıyla kalpte oluşmakta olup, bilginin ve idrakin zihne taşıyıcısı Allah'tır.⁸¹⁴ Bu sebeple de duyu organı bozulsa bile bu bilginin oluşumu gerçekleşebilir.⁸¹⁵ Başka bir ifadeyle organlar idrak için gereklidir, idrak da bilgiye götürür ama organın bozulup, idrakin gerçekleşmemesi bilginin oluşmayacağı anlamına gelmez. Fakat Ebû Hâşim müdrekatı ait bilginin müdrik oluşla ilgili olduğunu kabul ettiği için Kâdî ve Allâf'ın bu görüşünü reddetmiştir.⁸¹⁶

Bununla birlikte Kâdî idrakin bilgi için yeterli de olmadığını savunmaktadır. O, kişinin bedeninde acıyı hissettiğini, bunun bir idrak olduğunu ancak bilgi için acının yerinin bilinmesinin gerektiğini belirtir.⁸¹⁷ Bu konuda *itikâd-bilgi* ilişkisi ile *irade-*

⁸¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/400-401; a. mlf., *Muğnî*, 4/36, 70, 140-141; Taşçı, *Takiyyüddin Necrânî*, 133. Ebû Hâşim idrak ile bilginin zorunlu olarak hasıl olduğunu belirtirken, Kâdî bir yerde Ebû Hâşim'in görüşüne katılmış, başka bir yerde ise bilginin idrak üzerine oluştuğunu ve bunun bir zorunluluk değil insan etkinliği ile gerçekleştiğini söylemiştir. Esasında bilginin zorunlu olarak hasıl olup olmadığı Kâdî açısından sorun teşkil etmemektedir. Zira zorunlu olarak ortaya çıksa da neticede insan fiiliyle ortaya çıkmış olmaktadır. Onun asıl eleştirdiği Eş'arîlere ait olan âdet sonucu bilginin ortaya çıkmasıdır. Cengiz, “Eylem Teorisi”, 157.

⁸¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, 2/12, 243-244; Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 9/12-13; Memiş, *Bilgi Problemi*, 144.

⁸¹² Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 9/12.

⁸¹³ Memiş, “Rü'yettullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, 56.

⁸¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 4/34-36, 70.

⁸¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 1/105.

⁸¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 11/381.

⁸¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/23.

bilgi ilişkisini örnek verir.⁸¹⁸ Ona göre nasıl ki bir şeyi bilmek yapmayı zorunlu kılmıyorsa, idrak de bilgiyi gerektirmez. İdrak sadece aktarım olup, özünde bir kanı oluşturur. Bu da bir bilgi değildir. Ancak nesne daha önceden idrak edilmiş ise onun hakkındaki bilgiyi arttırmaktadır.⁸¹⁹ İdrak sonucu doğrudan bilginin oluşmadığı konusunda Zeydi daha önce bir kere gören kimsenin ikinci kere görmesine rağmen hatırlamasını, başka bir kimsenin ise onu defalarca gördüğü halde tanımamasını örnek verir. Dolayısıyla bilgi idrake dayanmamaktadır.⁸²⁰

Kâdî için diğer bir önemli nokta da kişinin kemâlû'l-akle ulaşip ulaşmadığıdır. Bütün şartlar gerçekleştiğinde eğer kişi kemâlû'l-akla henüz ulaşmamışsa idrak olsa bile bilgi hasıl olmaz. Kâdî buna çocukların bilmediği bir şeyi idrak etmesini örnek vermektedir.⁸²¹ Buna karşılık kişi idrak sayesinde kemâlû'l-akla ulaşır. Dolayısıyla idrak yoksa kişinin aklı da yok demektir.⁸²² Ancak bütün şartlar gerçekleşmiş ve kişi kemâlû'l-akla ulaşmış ise bilgi zorunlu olarak Allah tarafından yaratılır.⁸²³ Bu görüşüyle Kâdî'nın Allâf'tan ayrıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Kâdî'nın hem tabiatçıların görüşünü reddetmek adına idraki Allah'ın yaratmasına bağlayıp hem de şartlar gerçekleştiğinde Allah'ın bunu yaratmasının düşünülemeyeceğini söylemesi çelişki arz etmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri de idrak ile bilginin farklı olduğunu, organların bir alet olup, onlar olmasa da bilginin Allah tarafından yaratılabileceğini savunmuştur. Buna göre herhangi bir duyusunu kaybeden kişinin bu alanlara dair bilgiyi haber yoluyla iktisâbî olarak bilmesi caizdir.⁸²⁴ Fakat bu haberle elde edilen müdrekin idrak edilmesi olmayıp, müdrekin bilgisidir. Örneğin kişi ister doğuştan ister sonradan âmâ olsun, Allah dilerse onun kalbinde renk bilgisini yaratır.⁸²⁵ Kâ'bî ise hem Sünnîlerin hem de Basra Mu'tezilesi'nin bu görüşünü eleştirmiş ve bunun muhal olduğunu, kabul

⁸¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 4/41.

⁸¹⁹ Cengiz, "Eylem Teorisi", 157-158.

⁸²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/414-415.

⁸²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/78.

⁸²² Memiş, *Bilgi Problemi*, 148.

⁸²³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/402-403; Memiş, *Bilgi Problemi*, 145.

⁸²⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 40; Nesefî, *Tebşira*, 1/563.

⁸²⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 83-84, 264.

Netice itibariyle temelinde rü'yetullah tartışmalarının yer aldığı idrak konusundaki ihtilafların sebebi kullanılan istidlâl yöntemlerinin farklılığıdır. Bu konuda Mu'tezile tenzihî Sünnîler ise teşbihî yaklaşımı esas almışlardır.⁸³¹ Buna göre Mu'tezile şâhid ve gâib âlemde görme olayının değişmeyeceğini bu sebeple şâhid âlemde geçerli olan tecrübî şartların insanlar için gâib âlemde de geçerli olduğunu, dolayısıyla Allah'ın görülmesinin iki âlemde de imkânsız olduğunu savunmuşlardır. Ancak söz konusu Allah'ın görmesi olduğunda bu şartların yine tenzih ilkesi gereği geçerli olmadığını da savunarak insan-Allah arasındaki mâhiyet ayırımını dile getirmişlerdir. Sünnî âlimler ise varlığı illet kabul ederek Allah-insan arasında bir mâhiyet ayırımını dile getirmemiş ve bu konuda Allah'ın kudret ve iradesini esas alarak gerek şâhid gerekse gâib âlemde gerçekleşen tüm idrak durumlarını âdetullah çerçevesinde gerçekleştirdiğini, Allah'ın dilerse bunu bozarak hiçbir şart olmadan idraki gerçekleştireceğini savunmuş ve rü'yeti caiz görmüşlerdir. Bu konuda Mu'tezile âlimlerinin idrakin maddî niteliğine, Sünnî âlimlerin ise mânevî niteliğine vurgu yaptıkları görülmektedir.⁸³²

Fakat şâhid âlemde görmenin nasıl gerçekleştiğine dair yapılan açıklamaların detaylarda farklılıklar olsa da Mu'tezilî düşüncede oldukça anlaşılır olduğu, Ehl-i Sünnet âlimlerinin ise bu konuda net açıklamalar yapmadığı ve söz konusu açıklamaların sadece Mu'tezilî delillere karşı cevap mâhiyetinde olduğu görülmektedir. Bunda Sünnîlerin naklî, Mu'tezile'nin aklî delilleri öncelemesinin ve önce rü'yetin mümkün olup olmadığına dair hüküm verip, sonrasında delilleri bunu ispatlama amacıyla yorumlamalarının önemli bir etkisi bulunmaktadır.

3.4.2. Haber

Sözlükte “bir şeyi gereği gibi bilmek amacıyla yoklamak, sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak”⁸³³ gibi anlamlara gelen haber, duyularla algılanan ve nakledilen bilgi ya da geçmiş veya gelecekteki olayları bildiren ve doğru ya da yanlış olma ihtimali olan söz şeklinde tanımlanmıştır.⁸³⁴ İslam düşüncesinde haber tarihsel

⁸³¹ Memiş, “Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, 61.

⁸³² Dağ, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, 108.

⁸³³ İsfahânî, *Müfredat*, hbr md.

⁸³⁴ Yavuz, “Haber”, 346.

veriler de dahil olmak üzere çok geniş bir alanı kapsamaktaysa da mutlak manada kastedilen Kur'ân, sünnet ve hadislerdir. İslamî ilimlerde bir bilgi kaynağı olarak haber kavramına karşılık *hadis, sünnet, eser, şer', sem', nass, nakil* kavramları kullanılmaktadır. Bu da haber bilgisinin daha çok dinî içerikli olduğunu göstermektedir. Zira *hadis* terim olarak çoğunlukla Hz. Peygamber'in sözlerini ifade ederken, zaman zaman sahabe ve tabîûndan gelen mevkuf ve maktû haberler için de kullanılmıştır. Benzer şekilde *haber* kavramı da hem Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler için hem de diğer kaynaklardan gelen rivâyetler için tercih etmiştir. Bazı kaynaklarda ise haber ve hadis arasında umûm-husûs ilişkisi olduğu, her haberin hadis olmadığı ama her hadisin haber olduğu ifade edilmiştir.⁸³⁵ Ayrıca kaynaklarda Horasan fakihlerinin merfû hadislerle *haber*, mevkûf hadisler için *eser/âsâr*, bazılarının ise hem mevkûf hem de maktû haber için *eser* kavramını kabul ettiği zikredilir.⁸³⁶

Sözlükte iyi ya da kötü, övülen ya da yerilen yol ve gidiş anlamına gelen *sünnet* ise İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Hz. Peygamber'in tarîk ve sîretine tahsis edilmiştir. Ancak tedvîn asrından sonra usûl ilminde şer'î deliller içinde ele alınmış, fıkıh ilminde şer'î ahkâmın bir çeşidi olarak kabul edilmiş, kelâm ilminde ise daha çok bidatın zıddı olarak kullanılmıştır. Hadis ilminde ise Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri olarak kabul edilmiştir.⁸³⁷ Sünnet ve hadis kavramları arasında bu şekilde bir farklılık olmakla birlikte bazı usûl âlimleri bu ikisini eşanlamlı kabul etmiş, hadis ve sünnetle sadece merfû hadisleri kastetmişlerdir.⁸³⁸ Bununla birlikte kaynaklarda Hz. Ömer'e ait uygulamaların sünnet olarak nitelendirildiği görülmektedir.⁸³⁹

Kelâm ilminde ise haber “doğru ya da yalan ihtimali olan söz”,⁸⁴⁰ olarak tanımlanırken, sünnet ise “Hz. Peygamber'in yaptığı ve insanlardan uymasını istediği davranışlarla yerine getirilmesini istediği emirler,” “Hz. Peygamber'in emrettiği veya diğer insanlar da yapsınlar diye yaptığı, Kur'ân'da zikri geçmeyen her şey”⁸⁴¹ ya da

⁸³⁵ Talât Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 28-31;

⁸³⁶ Nuri Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadîs Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin İncelenmesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 132-133.

⁸³⁷ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 17-19.

⁸³⁸ Hüseyin Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 29.

⁸³⁹ Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadîs*, 172.

⁸⁴⁰ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/74-75; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/319; Nesefî, *Tebkira*, 1/26; Cüveynî, *İrşâd*, 317; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/393; Bâkîllânî, *Temhîd*, 433.

⁸⁴¹ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 111.

“sürekli yerine getirilmesi ve örnek alınması gerekenler” olarak tarif edilmiştir.⁸⁴² Buna karşılık eserlerde haber, hadis ve sünnet kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Eş'arî *el-İbâne* adlı eserinde hadis, haber ve rivâyet kavramlarını Hz. Peygamber'den gelen merfû söz ya da Hz. Peygamber dışındaki kimselerden gelen sözler, *sünnet* kavramını ise Hz. Peygamber ve ashâbının üzerinde olduğu yol ve Hz. Peygamber'in hadisi anlamında kullanmış ve bunların arasında bir fark görmemiştir.⁸⁴³ Yine Mâtürîdî de haber, hadis, sünnet ve eser kavramlarını Hz. Peygamber'den gelen söz anlamında birbirinin yerine kullanmıştır.⁸⁴⁴

Esasen kelâm ilminde haber kimden gelirse gelsin bilgi ifade etmesi için “haber-ı sadık” olması gerekir. “Haber-i Sadık” gerek dinî gerek beşerî bütün doğru haberleri içermekte olup, insanın her iki yönden de hayatının düzenlenip inşa edilmesinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira haber İslam düşüncesinde insanların hayatını kolaylaştıran kendisi, ailesi, meslekî tecrübeler, tarih, farklı coğrafyalar gibi pek çok konuda en temel bilgilerin elde edildiği önemli bir bilgi elde etme yöntemidir. Bu konuda Mu'tezilî âlim Câhiz insan tabiatında haber verme ve haber almaya duyulan sevgi ve gereksinimin bulunduğunu, bu sebeple de geçmiştekilerin haberlerinin sonrakilere aktarıldığını, insanların sözlerini yaymak için çeşitli yollara başvurduklarını,⁸⁴⁵ eğer insanlar elde ettiği bilgileri saklayıp başkalarına aktarmamış olsaydı insanlığın bugünkü kadar gelişmeyeceğini belirterek, haber sayesinde insanların tabiatlarının ve ahlâklarının düzeldiğini, gündelik hayata dair bilgiler edindiklerini bu sayede fikir ve düşüncelerin çoğaldığını,⁸⁴⁶ yani haberin düşünce ve tefekküre, tefekkürün de ilme ulaştırdığını ifade etmiş,⁸⁴⁷ böylece haber bilgisinin önemine vurgu yapmıştır.

Haberin insan hayatındaki bu önemi bir yana vahiy ve hadislerin bilgi kaynağı olduğunu ispatlamak isteyen kelâm âlimleri bu amaçla ilk olarak haberlerin doğruluğunun nasıl tespit edileceği sorusuna cevap bulmaya çalışmışlardır. Hem

⁸⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 17/251, 254, 256, 270.

⁸⁴³ Eş'arî, *İbâne*, 56, 57, 65, 66. Kavramların ayrıntılı incelemesi için bkz. Kadir Demirci, “Eş'arî'de Hadis ve Sünnet -el-İbâne Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010): 49-57.

⁸⁴⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 410; a.mlf., *Te'vîlât* (Topaloğlu), 4/7-8; Pezdevî, *Usûl*, 201.

⁸⁴⁵ Câhiz, *Resâil*, 1/143-144.

⁸⁴⁶ Câhiz, *Hüccet*, 69.

⁸⁴⁷ Câhiz, *Hüccet*, 61.

Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet âlimleri ne tür bir haber olursa olsun râvisinin adil ve haberin konusuna tam olarak mutabık olması gerektiğini belirtmiş, ayrıca Kur'an'a, sahih hadislerle, akla ve tarihî verilere aykırı ya da onlarla çelişkili olmamasına önem vermişlerdir. Bu konuda Mâtürîdî bir haber alındığında yapılması gerekenin haberin doğruluğu ya da yanlışlığı ortaya konuluncaya kadar herhangi bir hüküm vermeden beklemek olduğunu belirtir.⁸⁴⁸ Câhiz da üzerinde ittifak bulunmayan haberlerin güvenilir olmayıp, aynı konudaki farklı rivâyetler ve tarihi olaylarla karşılaştırılıp aklî tenkitten geçirilmesi gerektiğini, akla aykırı ve çelişkili olanların rivâyet zinciri açısından sahih olsa da kabul edilemeyeceğini savunmuştur.⁸⁴⁹ Benzer şekilde Kâ'bî ve Kâdî Abdülcebbâr da hadis adı altında gelen her şeyi almamak gerektiğini, kişiye bir rivâyet geldiğinde onun üzerinde düşünülmesi gerektiğini,⁸⁵⁰ bir şeyin sünnet ve dolayısıyla delil olabilmesi için öncelikle Hz. Peygamber'den geldiğinin kesinleşmesinin zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁵¹ Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr ancak sübûtu ve delâleti kat'î olan haberlerin Kur'an derecesinde delil olabileceğini savunmuştur.⁸⁵²

Görüldüğü gibi Kelâm ilminde bilgi elde etme yolu olarak haberin taşınması gereken ilk şart doğru yani "haber-i sâdık" olmasıdır. Vahyin sübûtunun kat'î oluşuyla ilgili herhangi bir ihtilafa düşmeyen İslam âlimleri Hz. Peygamber'den gelen haberlerin bilgi ifade edebilmesi için bazı şartların gerçekleşmesini gerekli görmüştür. Bu anlamda hadis âlimleri râvi ve metin tenkit ölçütleri geliştirmiş, hadisleri *râvi sayısına* göre mütevâtir ve ahâd; *sağlamlık* açısından makbul ve merdud; *güvenirlik* açısından sahîh, hasen ve zayıf; *sened durumuna* göre muttasıl, mürsel, munkatî', mu'dal, müdelles ve muallak; *râvi kusurlarına* göre musahhaf, muharref, muztarib, maktûb, müdrec, muallal, şâz, mahfuz, münker, ma'rûf, metrûk ve mevzu olmak üzere pek çok farklı şekilde değerlendirmişlerdir.⁸⁵³

Hadis âlimlerinin bu çabasına karşılık sahih olarak tespit edilen bazı hadislerin arasında Kur'an'a, akla ve tarihî verilere aykırı ifadelerin bulunması, asr-ı saâdet

⁸⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/560.

⁸⁴⁹ Câhiz, *Kitâbü'l-Osmâniye*, thk. Abdüsselâm Hârûn (by, 1991), 6, 31, 42, 50, 116.

⁸⁵⁰ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, *Kabulu'l-Ahbar ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 19.

⁸⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 17/251-256, 270.

⁸⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 185-186.

⁸⁵³ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 51.

döneminden sonra ortaya çıkan ihtilaflarla hadis uydurmacılığının başlaması insanların hadise olan güvenini azaltmış ve hadis/sünnetin inkârı meselesini ortaya çıkarmıştır.⁸⁵⁴ Bu durum âlimler arasında sünnetin mâhiyeti ve vahiy karşısındaki konumunun ne olduğu hakkında tartışmaların başlamasına sebep olmuştur. Tarihsel süreçte bu konuda temelde üç görüş bulunduğu görülmektedir:

1. Sünnette vahiy ürünü hiçbir şey yoktur, tamamen Hz. Peygamber'in kendi bilgi ve birikimi ile çevresinden edindiği bilgiler vasıtasıyla oluşmuştur.⁸⁵⁵

2. Sünnetin tamamı Kur'ân gibi vahiy ürünüdür.⁸⁵⁶

3. Sünnetin bir kısmı vahiy olup, bir kısmı Hz. Peygamber'in ictihâdı sonucu oluşmuştur.⁸⁵⁷

Hz. Peygamber'in vefatına kadar vahiyle ilişki içinde olduğu düşünüldüğünde bu görüşlerden birincisinin mantık açısından bir geçerliliği olmadığı aşikardır.⁸⁵⁸ Bu düşüncenin temelinde sünnetin reddedilmesi görüşü yer almakta olup, delilsiz bir iddiadır. Zira sünnetin "Kur'ân'ı da ihtiva eden bir yol ve yöntem" olarak değerlendirilmesi halinde vahiyle ilişkisinin olmadığı şeklindeki bir görüşün geçerli olamayacağı açıktır. Aynı şekilde ikinci görüş de tutarsız olup, Hz. Peygamberin beşerî tercih ve ictihâdının olduğunu kabul etmeyenler tarafından savunulmaktadır. Hz. Peygamber'in ashâbını re'y ve ictihâda yönlendirdiği bilinirken kendisinin bu faaliyeti gerçekleştirmediği düşünülemez. Netice olarak dengeli, aklî ve naklî delillere uygun olan üçüncü görüş olup, Hz. Peygamber kendisine vahiy gelmediği durumlarda kendi ictihâdını bildirdiğini beyan etmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in vahiy dışı görüşlerinin her hâlükârda "vahyin koruması altında olup, hatalarının düzeltildiği" anlamında vahye dayandığı pekâlâ söylenebilir.⁸⁵⁹

⁸⁵⁴ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 199.

⁸⁵⁵ Detaylı bilgi için bkz. Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 131-134, 153-159.

⁸⁵⁶ Detaylı bilgi için bkz. Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 189-195, 217-224.

⁸⁵⁷ Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 216-217, 220, 238.

⁸⁵⁸ Mustafa Genç, "Sünnet-Vahiy İlişkisi", (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), 60. Günümüzde bu düşünce Hint kıtasında Seyyid Ahmed Han (1315/1898), Çerâğ Ali (1312/1895), Abdullah Çakrâlevî (1332/1914), Ahmedüddîn Amritseri (1355/1936), Hafız Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö.1375/1955) ve Gulâm Ahmed Pervîz (1405/1985) gibi isimler öncülüğünde Kur'âniyyûn (Ehl-i Kur'ân) olarak bilinen ekol tarafından "Kur'ân bize yeter" söylemiyle savunulmaktadır. Genç, "Sünnet-Vahiy İlişkisi", 74.

⁸⁵⁹ Genç, "Sünnet-Vahiy İlişkisi", 104-107, 140-142, 168-169.

Kaynaklarda “vahy-i metüv ve gayr-ı metlûv” olarak ifade edilen bu ayrılık bazı kelâm âlimleri tarafından da dile getirilmiştir. Onlar bu ayrımı kabul etmekle birlikte Hz. Peygamber’in ictihâdlarının vahiy olmadığını ancak vahyin denetiminde olduğunu da belirtmişlerdir. Örneğin Eş’ârî’nin sünneti temellendirirken ele aldığı âyetler⁸⁶⁰ aslında vahiyle ilişkili olup, bu durum onun sünneti de vahiy olarak kabul ettiğini göstermektedir.⁸⁶¹ Bununla birlikte o, Hz. Peygamber’in fiillerinin bağlayıcılık açısından birbirinden farklı olduğunu, bir fiilin sırf Hz. Peygamber yapıyor diye bağlayıcı olmadığını, ancak haram, vacip, mendûb, ibâha şeklinde hükümler ifade ettiğinde bağlayıcı olacağını dile getirmiştir.⁸⁶² Buna göre Eş’ârî sünneti vahiy kabul etmekle birlikte Hz. Peygamber’in beşerî fiillerini vahiyden ayırmış olmaktadır. Mâtürîdî ise Bakara Sûresi 2/4. âyeti açıklarken “bu, Kur’ân’dan sana indirilenler ile Kur’ân’da olmayan din ve hüküm hususunda sana indirilenler anlamındadır” şeklindeki ifadesi⁸⁶³ buna örnek olup, aynı şekilde Kehf Sûresi 18/27. âyet ile Yûnus Sûresi 10/109. âyette de bu ayrıma dikkat çekmiştir.⁸⁶⁴ Bununla birlikte Hz. Peygamber’in ictihâd ettiğini de kabul etmiş, ancak bunun Allah’tan kopuk olmadığını yani vahyin denetiminde olduğunu bu sebeple vahiy gibi bağlayıcı olduğunu belirtmiştir.⁸⁶⁵

Aslında Mâtürîdî haberin Allah’tan ve Hz. Peygamber’den gelen haber şeklinde ayrılmasının doğru olmadığını, peygamberin her sözünün Allah’ın sözü olduğunu böyle bir ayrımın ayrışmalara yol açtığını belirtir. Peygamberin hüküm koyması Allah’ın hüküm koymasıyla aynı olup, haber-i rasûlün tıpkı vahiy gibi kesinlik ifade ettiğini, ayrıca sahabe kavli,⁸⁶⁶ icmâ⁸⁶⁷ ve kıyasın da Kur’ân ve sünnete dayandığı için haber-i resûl kapsamında olduğunu savunur.⁸⁶⁸ Ancak aralarındaki fark vahyin korunmuş olması, haber-i resûlün ise günümüze kadar değişikliğe maruz kalmasıdır.

⁸⁶⁰ en-Nisâ 4/83; Yûnus 10/15; Nûr, 24/51, 63; en-Necm, 53/3-4; el-Haşr 59/7.

⁸⁶¹ Eş’ârî, *İbâne*, 4-6.

⁸⁶² İbn Fûrek, *Mücerred*, 193.

⁸⁶³ Mâtürîdî, *Te’vîlât* (Topaloğlu), 1/33.

⁸⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât* (Topaloğlu), 7/123; 9/44.

⁸⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât* (Topaloğlu), 4/26-27; 6/367.

⁸⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât* (Topaloğlu), 6/441.

⁸⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlât* (Topaloğlu), 1/261-264; 14/64.

⁸⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât* (Topaloğlu), 3/295, 300-304.

Tam olarak bu noktada devreye hadis çeşitleri ve hadislerin sıhhati ile ilgili tartışmalar girmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in rivâyetlerinin ne kadarının vahiy ne kadarının vahiy dışı olduğunu tam olarak bilmek mümkün olmayıp, bunun pratikte de bir faydası yoktur. Ancak Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın bir tebliğcisi, açıklayıcısı olduğu göz önünde bulundurularak kendisinden günümüze ulaşan tüm rivâyetlerin bu çerçevede tetkik edilip, doğrusunu yanlışından ayırmak elzemdir. Aslında bu tetkik hadis ilminin alanına girmektedir ancak muhaddisler daha çok hadislerin rivâyet yönünden tetkikine önem vermiştir. Bu sebeple hadislerin dirâyet yönünden de incelenmesi ve Kur'ân'a uygun olanların belirlenmesi gerekmektedir. Kelâm âlimlerinin de aslında yapmaya çalıştığı -her ne kadar farklı sonuçlar ortaya çıkmışsa da- bir anlamda budur.

Bu amaçla kelâm âlimleri genel olarak haberleri temelde *mütevâtir* ve *ahâd* olmak üzere iki kısımda incelemişler, mütevâtirin kesin doğru, ahâd haberin ise tetkik edilmesi gerektiğini kabul etmişlerdir. Mu'tezîle'ye göre haber doğruluğu kesin olarak bilinen, yanlışlığı kesin olarak bilinen ve doğru ya da yanlış olması mümkün olan haber olmak üzere üçe ayrılmaktadır.⁸⁶⁹ Bu taksimde doğru haber ya mütevâtirler gibi zarûrî ya da tevhîd, adl ve nübüvvet gibi konularda elde edilen iktisâbî bilgilerdir. Yanlış haber ise ya göğün aşağıda, yerin yukarıda olduğunun söylenmesi gibi zarûrî ya da Mücessime ve Müşebbihe'nin iddialarını barındıran haberler gibi istidlâlî bilgilerdir. Şüpheli olan haberler ise ahâd haber olarak adlandırılır.⁸⁷⁰ Kâdî Abdülcebâr doğruluğu iktisâbî olarak bilinen haberi de kendi içinde üçe ayırmış ve yalan söylemesi caiz olmayandan (Allah ve Rasûlü'nden) gelen haber;⁸⁷¹ yalan söylemesi caiz olmayandan (Allah ve Rasûlü'nden) tasdik edilmiş (icmâ edilmiş)

⁸⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/716-717; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/77-80, 544-545; Câhiz, *Resâil* 3/225-226.

⁸⁷⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/716-719; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/77-80.

⁸⁷¹ Kâdî'ya göre Kitap ve sünnet doğruluğu istidlâlî olarak bilinen haberler grubuna girmektedir. Bu bilginin istidlâl ile edilen kısmı ise Allah ve Rasûlü'nün yalan söylemesinin caiz olmaması durumudur. Kişi bunu aklî olarak tespit edince dolaylı olarak Kitap ve sünnetin doğruluğunu da kabul etmiş olur. Dolayısıyla vahiyden elde edilen bilgiyi hem istidlâlî hem de zarûrî bilgi incelemektedir. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/338-339; Memiş, *Bilgi Problemi*, 179-180.

haber;⁸⁷² yalan olması halinde aksi bir durumun ortaya çıkacağı bilinen haber⁸⁷³ şeklinde sıralamıştır.⁸⁷⁴ Mu'tezile'nin bu ayırımında yalan haberin bilgi değerinin olmadığı düşünüldüğünde doğruluğu kesin olarak bilinen haberlerin *mütevâtir*, doğru ya da yanlış olduğu bilinmeyen haberlerin *ahâd* haber olduğu anlaşılmaktadır.

Eş'arî âlim Bâkılânî ise haberi duyular ve aklın bedîhî bilgileriyle elde edilen *vacip* ve *mümteni* haber; aklen imkânsız olmayan, amel edilmesi caiz olan *mümkün* haber olmak üzere üçe ayırmaktadır. Mümkün haberin doğruluğu bir karîneye bağlı olup, aksi halde terk edilir.⁸⁷⁵ Buna göre vacip haberin *mütevâtir* habere, mümkün haberin *ahâd* habere karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Bağdâdî ise haberi ulaşma ve yayılma derecesine göre *ahâd*, *mütevâtir* ve bu ikisi arasında yer alan *müstefiz* olmak üzere üçe ayırmıştır.⁸⁷⁶ Cüveynî ise haberin haber verilen şey hakkında yeni bir bilgi doğurmayan (ahâd haber) ve yeni bir bilgi doğuran (mütevâtir) olmak üzere ikiye ayrıldığını ve esas maksadının bunlar olduğunu belirtir.⁸⁷⁷

Son dönemde Gazzâlî ise farklı bir tasnif çeşidi sunmuştur. Buna göre doğru olan haber altı, yalan olan haber dört çeşittir. Doğru olan haberler; mütevâtirler, vahiy, peygamberden gelen haberler, ümmetin haberi, bu dört habere uygun olan haberler, Hz. Peygamber'in huzurunda verilen ve onun itiraz etmediği/sükût ettiği haberler, bir cemaatin huzurunda verilen ve cemaatin yalanlamadığı haberlerdir. Yalan olan haberler ise aksinin doğruluğu zarûrî ya da istidlâlî olarak bilinen haberler, kesin bir nassa aykırı haberler, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun yalanladığı haber, pek çok kişinin nakletmesi için gerekli şartlar olmasına rağmen

⁸⁷² “Ümmetim hata üzere birleşmez hadisi” gereği icmânın delil oluşunun bilinmesi bu gruba girmektedir. Memiş, *Bilgi Problemi*, 179-180.

⁸⁷³ Kâdî'ya göre tek bir kişi, bir topluluğu suçlasa ve topluluk da bunu inkâr etmese haberin doğru olduğu bilinir. Haberin geniş bir toplulukla ilgili olması sebebiyle müktasâb mütevâtir olarak isimlendirilmiştir. Bu tevatürün mânevî tevatürden farkı topluluğun bir şeyi onaylaması değil inkâr etmemesidir. Memiş, *Bilgi Problemi*, 179-180.

⁸⁷⁴ Bununla birlikte Kâdî Abdülcebâr doğru haberin taşıdığı anlam ve faydaya göre de üçe ayırmaktadır:

1. Zarûrî bilgi için yol olan,
2. İçeriğinin doğruluğuna delâlet eden,
3. Ameli gerektiren haber (ki bu bilgi değil zandır). Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/331.

⁸⁷⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 434-437.

⁸⁷⁶ Bağdâdî, *Fark*, 195-197; a.mlf, *Usûl*, 12-13, 204.

⁸⁷⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 317.

sadece bir kişinin naklettiği haberlerdir.⁸⁷⁸ Ayrıca Gazzâlî râvî sayısına göre mütevâtir ve ahâd olmak üzere iki kısım olduğunu da ifade etmiştir.⁸⁷⁹

Mâtürîdî âlimler ise doğru haberi *mütevâtir haber* ve *haber-i rasûl* olmak üzere ikiye ayırmışlardır.⁸⁸⁰ Onların bu ayrımı neye göre yaptıkları yani bu haberlere “doğruluk” vasfını neyin kazandırdığı önemli bir husustur. Zira mütevâtir haberin râvî sayısının çokluğuyla bu özelliği aldığı söylenebilirse de peygamberin haberinde bu durum her zaman mümkün olmamaktadır. Çünkü peygamberin haberi kendisinden sonra mütevâtir düzeyine ulaşabilirse de bazen ahâd ya da meşhûr seviyesinde kalabilir. Dolayısıyla bu iki haber türüne doğruluk vasfını veren râvî sayısı değildir. Aynı şekilde mütevâtir haberin sıhhat konusunda da bir sıkıntısı olmayıp, peygamberin haberi ise kesinlik açısından kendi içinde farklı kısımlara ayrılır. Bu sebeple doğruluk şartı sıhhat durumu da olamaz. Kahraman, bu iki haberin doğruluk sebebinin “aklın, sübûtunu kabul etmesi” olduğunu söylemektedir. O bu konuda Mâtürîdîlerin delâleti kesin olmasa da sübûtunun kat’î olduğu gerekçesiyle haberi doğru kabul ettiklerini belirtir. Buna göre râvî sayısı mütevâtir haberin; peygambere verilen mucizeler ve ismet sıfatı da haber-i resûlün doğruluğunu sağlamaktadır.⁸⁸¹ Yani zikredilen özellikleri sebebiyle doğruluk sıfatını kazanan “mütevâtir haber” ve “haber-i rasûl” başlıca iki haber çeşidi olup, râvî sayısı ve sıhhat durumları sebebiyle birbirinden ayrılmaktadır.⁸⁸² O halde bu taksimde ilk olarak zikredilen mütevâtir haber peygamberden başka kimselerden gelen kesin ve güvenilir haberleri ifade ederken, haber-i rasûl ise Hz. Peygamber’den bize ulaşan vahiy ve hadisleri ifade etmekte ve kendi içinde mütevâtir ve ahâd olarak ikiye ayrılmaktadır.

Buna karşılık klasik kelâm kitaplarında Hz. Peygamber’in haberi dışındaki haberler daha çok haberin geçerli bir bilgi kaynağı olduğunun ispatında kısaca ele alınırken temel tartışma konusu haber-i resûldür. Bu konuda kelâmda Hz. Peygamber’in Allah’tan aldığı vahyin şek ve şüphe barındırmadığı ve mütevâtir olduğu kabul edilmekle birlikte Hz. Peygamber’den başka nesillere aktarılan diğer hadisler, kullanım şartları, ilim ve amel ifade edip etmediği gibi konular tartışılmıştır.

⁸⁷⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/420-432.

⁸⁷⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/384.

⁸⁸⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 71-72; Sâlimî, *Temhîd*, 96-97; Nesefî, *Temhîd*, 21; Sâbûnî, *Bidâye*, 18.

⁸⁸¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 71-72; Sâbûnî, *Bidâye*, 18.

⁸⁸² Kahraman, *Matürîdilikte Hadis Kültürü*, 27-28.

Çalışmanın bu bölümünde ilk olarak vahyin ne olduğu ve gerekliliği, sonrasında hadis başlığı altında mütevâtir ve ahâd haberin bilgi değeri ile şartları izah edilecektir.

3.4.2.1. Vahiy

Varlık âlemi duyularla algılanabilen fizik ve duyular ötesi olan metafizik olmak üzere iki boyutludur. İnsan fizik âlemle ilgili nesnel bilgileri kendi kapasitesi ölçüsünde çeşitli bilimsel etkinliklerle elde edebilmekte ve hayatta etkin olabilmektedir. Bununla birlikte insanın hayatı anlamlandırmak adına kendi varlığının sebebi, yaşamın amacı, nasıl yaşaması gerektiği gibi sorunlar metafizik alanla ilgili olduğu için duyular bu sorunlarda etkin olmamakta, bu noktada devreye vahiy girmektedir. Bu sebeple fizik âlem için duyular ne ise metafizik âlem için de vahiy odur. Fizik âlemle ilgili olarak akla duyular veri sağlarken vahiy de metafizik âlemle ilgili veri sağlamaktadır.⁸⁸³ Kelâm âlimleri de fizik ve metafizik âlemdeki ontolojik farklılığı göz önünde bulundurmuş ve aynı şekilde epistemolojik farklılığın olduğunu kabul etmişlerdir. Bu sebeple de vahiy ve nübüvvet müessesesinin gerekliliğini önemle vurgulamışlardır.

Sözlükte hızlı ve gizli bir şekilde söylemek, ilhâm etmek, işaret etmek⁸⁸⁴ gibi anlamlara gelen vahiy, terim olarak Allah'ın emir ve yasakları, hükümleri ya da bilgileri peygamberine gizlice bildirmesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁸⁵ Kur'ân'da yetmişten fazla yerde geçen vahyetme Allah'a, şeytana ve yardımcılara nispet edilmekte, peygamberlere, insanlara, meleklerle, cinlere arılara, yer ve göklere yönelik olduğu belirtilmektedir.⁸⁸⁶ Kur'ân'ın anlatımından vahyin başlıca üç şekilde geldiği anlaşılmaktadır. Birincisi ya Allah peygamberin kalbine ve zihnine ilhâm olarak yerleştirir ya sadık rüya yoluyla bildirilir ya da kulağında bir ses olarak yaratır. İkincisi perde arkasından konuşur, üçüncüsü ise vahyi melek vasıtasıyla iletir.⁸⁸⁷

Kelâm âlimleri Kur'ân'ın Allah'ın vahyi olduğu, istidlâlî bilginin elde edilmesinde en önemli kaynak olduğu, lafzî olarak günümüze kadar değişmeden

⁸⁸³ Çelebi, *Akılcılık*, 55-56.

⁸⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/379.

⁸⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42:440.

⁸⁸⁶ el-En'âm 6/112, 121; en-Nahl 16/2; el-Mü'min 40/15.

⁸⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/417.

ulaştığı, insanların bireysel, toplumsal, sosyal ve ahlâkî pek çok sorununa çözümler getirdiği, dil, belâgat, fasâhat gibi pek çok yönden mûcize olduğu, insanların benzerini getirmekten aciz kaldığı ve bu sebeple de Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil teşkil ettiği konusunda birkaç istisna hariç ittifak halindedir.⁸⁸⁸ İtikâdî, amelî ve ahlâkî konularda herhangi bir hükmü bilmek için Müslümanların ilk olarak başvurması gereken kaynak Kur'ân olup, onun başka hiçbir kaynakla kıyaslanamayacak derecede güçlü bir otoritesi bulunmaktadır.⁸⁸⁹ Gerek Mu'tezile gerek Ehl-i Sünnet âlimleri herhangi bir konuda görüşlerini ispatlarken âyetlerden delil getirmeyi ihmal etmemiş, özellikle itikâdî esasların Kur'ân'dan elde edildiğini ittifakla kabul etmişlerdir. Bu anlamda kelâmî epistemolojide önemli bir yeri olan vahyin imkân ve gerekliliği kelâm âlimlerinin üzerinde önemle durduğu bir konuyu teşkil etmektedir.

Vahiy ve nübüvvet meselesini adl, lütuf, aslâh ve hikmet prensipleri çerçevesinde ele alan Mu'tezilî âlimler, Allah'ın kulun faydasına olan şeyleri yerine getirmesi vacip olduğunu savunmuş, nübüvvet ve vahyi de bu vaciplere dahil etmiştir. Buna göre Allah'ın insanlara, teklifi ve akıllarıyla ulaşamayacağı bilgileri peygamber vasıtasıyla ulaştırması vaciptir.⁸⁹⁰ Sünnî âlimler de nübüvvet ile vahyi hikmet ve lütuf açısından ele almakla birlikte Mâtürîdîler aklen mümkün, hikmet açısından vacip olduğunu savunurken,⁸⁹¹ Eş'arîler bunun bir zorunluluk değil mümkün olduğunu belirterek Mu'tezile'yi eleştirmiştir.⁸⁹²

Kelâm âlimleri arasında nübüvvet ve vahyin gönderilmesinin vacip olup olmadığı konusunda ihtilaf olsa da konunun aklî olarak temellendirilmesi noktasında hem fikir oldukları görülmektedir. Zira âlimlere göre vahiy sabit olmadan onun hakkında naklî delil getirmek teselsül oluşturur. Buna göre kişi akılla Allah'ın varlığı, sıfatlarını ve nübüvvetin gerekliliğini bilir. Bunları bilmek aynı zamanda Allah'ın yalancının elinde mûcize yaratmayacağını da bilmek anlamına gelmektedir ki vahiy ve nübüvvet bu şekilde sabit olur. Bu aşamadan sonra tevhîd ve nübüvvetle ilgili

⁸⁸⁸ Nesefî, *Tebşira*, 1/37; Bâkılânî, *İnsâf*, 94-96.

⁸⁸⁹ el-Mâide 5/44, 45, 47.

⁸⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/420-421.

⁸⁹¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 249; Sâbûnî, *Bidâye*, 46; Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011), 1/81-82.

⁸⁹² İbn Fûrek, *Mücerred*, 175; Gazzâlî, *İktisâd*, 161.

nasslar ancak aklın bu çıkarımını teyit etmek amaçlı kullanılabilir.⁸⁹³ Ancak vahyin akılla temellendirilmesi vahyin akılla doğrulanması anlamında değildir. Bu konuda Mâtürîdî aklın vahyi doğrulama konusunda bir işlevinin olmadığını, Allah'tan geldiği için zaten kesin olarak doğru olduğunu belirtir. Bu sebeple aklın işlevi sadece peygamberin gerçeğini sahtesinden ve mucizeyi sihirden ayırmayı gerçekleştirmektir. Ona göre vahyin doğruluğu dış dünyanın delâletiyle bilinir. Bu ise yine bir doğrulama değil zaten doğru olanın keşfi anlamındadır.⁸⁹⁴

Kâdî Abdülcebâr'a göre bir haber bilgi değerini, toplumun müşâhedesine yani tecrübesine dayanıyor olmasıyla kazanmaktadır. Bu sebeple o, ülkeler ve krallara dair bilgilerin nasıl mütevâtir olduğu biliniyorsa vahyin de o şekilde bilindiğini, onun da tıpkı idrak gibi kesin ve zorunlu olduğunu belirtir. Bu bilgiler seçim ve yönelimlerimize dayanmadığı için üzerinde tartışma söz konusu olmayıp, topluma ve yalan üzere birleşmeyi imkânsız kılan varlığa dayanması sebebiyle nesneldir. Kâdî söz konusu olgusallığı desteklemek amacıyla âdet ve mucize ilişkisini de ele almış, Kur'ân'ın icâzının âdeti bozduğunu bunun da bir delil teşkil edeceğini vurgulamıştır.⁸⁹⁵ Yani Kur'ân'ın Allah tarafından gönderildiğini bilmemiz için onun âdeti aşan bir yönünün olması gerekmektedir. Böylece Kâdî teolojik düzlemde haberin delil olmasını mucizeyle sabit olmasına bağlamaktadır.⁸⁹⁶ Ayrıca Câhiz gibi⁸⁹⁷ Kâdî da insanlar içinde sır tutanların az olması ile haberi ifşa edenlerin çoğunlukta olmasını vahyin nesnelliği açısından delil kabul etmektedir. Zira nefis için olgusal bir haberin gizlenmesi ifşasından daha zordur. Kur'ân da insanların bu özelliğini tetiklemiş ve bu da Kâdî'nin düşüncesinde vahyin nesnelliğini ortaya koymak amacıyla kullanılmıştır.⁸⁹⁸

Vahiy ve nübüvvet müessesesinin aklî olarak temellendirilmesini zorunlu kabul eden kelâm âlimleri aklın sınırlı oluşunu da vahyin gerekliliği için delil kabul

⁸⁹³ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur (Kahire: Dârü't-Tülas, 1966), 1-3, 36; 1/31-32; İbn Fûrek, *Mücerred*, 15, 23, 33; Sâbûnî, *Kifâye*, 349-350.

⁸⁹⁴ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 122-123.

⁸⁹⁵ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 185, 188-193, 193-201.

⁸⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 16/234-235. Kâdî'nin mucizeyi delil olarak kullanması onu kendi ekolünün genel görüşünden ayırmaktadır. Zira akla oldukça geniş bir yer veren Mu'tezilî âlimler olağanüstülüğü sebebiyle mucizeyi peygamberlik için delil olarak kullanmayı kabul etmemişlerdir. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 123-124.

⁸⁹⁷ Câhiz, *Resâil*, 1/143-144.

⁸⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 16/41-47; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 201-204.

etmişlerdir. Buna göre akıl sınırlı bir varlık olup, çeşitli konularda yetersiz ve aciz kalmaktadır. Akıl dinî ve dünyevî pek çok konuda tek başına hükme varma yetkisine sahip değildir ve bunlar için vahyin yol göstericiliğine muhtaçtır. Bu konuda Nesefî salt akılla dine uygun görüşlere ulaşmanın mümkün olmadığını bunun en açık örneğinin de filozoflar olduğunu belirtir. Onlar aklî ve zihnî olarak üstün ve pek çok yeteneğe sahip olarak sadece metafizikle uğraşmalarına rağmen büyük bir kısmı tevhîd ilkesine uygun neticelere ulaşamamıştır.⁸⁹⁹ Ona göre vahiy aklın hem ulaşabildiği hem de ulaşamadığı konularda gerek dinî gerekse dünyevî pek çok konuda bilgi getirmiştir.⁹⁰⁰

Bu konuda Mu'tezilî âlim Câhiz en mükemmel bilgi kaynağı akıl olsa da kişiyi doğru yola ulaştırmada yeterli olmadığını ve bu sebeple vahiy ile peygamber haberinin önemli bir yeri olduğunu belirtir. Ona göre insanların iyiyi kötüyü ayırma yetisi ancak vahiy sayesinde gerçekleşmektedir. Allah aklın tek başına insana yeterli olamayacağını bildiği için peygamberler göndermiş, insanların haber kaynağından da bilgi ve hakikate ulaşmalarını istemiştir. Çünkü ilim düşünmeye, düşünme zihninin gelişmesine, zihninin gelişmesi de ilmin artmasına vesile olur. Yani düşünce ne kadar çok olursa ilim de o kadar artar.⁹⁰¹ Ayrıca Câhiz aklın özellikle dinî konularda acze düştüğünü ve gerçek ve yalancı peygamberi ayırt etmede ve vacip, sünnet, farz nafil, haram, helal, cennet cehennemle ilgili hükümleri elde etmede haberin gerekli olduğunu belirtir.⁹⁰² Ona göre dinin emirleri konusunda akla yer olmayıp, örneğin domuz etinin haram oluşunda herhangi bir aklî çıkarım yapılamaz. Bu gibi sebeplerle aklın önündeki tek engelin din olduğunu ifade eden Câhiz, imtihan sebebiyle insanın akla aykırı şeylerle muhatap olduklarını savunmuştur.⁹⁰³

Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre de insan bir takım genel bilgileri aklıyla elde edebilirse de bazı konularda vahye ihtiyaç duymakta olup, akıl kişiye mutlak bir bilgi sağlamamaktadır. İnsan nasıl ki dünyevî maslahat ve mesvedetlerde tecrübe ve haberlere ihtiyaç duyuyorsa aynı şekilde dinî konularda da habere ihtiyaç duyar.⁹⁰⁴

⁸⁹⁹ Nesefî, *Tefsiratü'l-Edille*, thk. Claude Salame (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990), 1/462.

⁹⁰⁰ Nesefî, *Tefsira*, 1/48.

⁹⁰¹ Câhiz, *Hüccet*, 60-61.

⁹⁰² Câhiz, *Hüccet*, 50.

⁹⁰³ Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhiz-*, 347.

⁹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/46.

Cübbâîlere göre akıl ve düşüncenin ulaşamadığı ibadetlerin belirli vakit ve miktarları, bunlara karşılık verilecek sevap ve cezanın bilgisi sadece nakille elde edilir.⁹⁰⁵ Örneğin, hayvanların boğazlanmasıyla ilgili olarak dinî bir emir olmasaydı bunun iyi olduğunu aklın tek başına bilmesi mümkün olmazdı.⁹⁰⁶ Ayrıca Ebû Ali akılla elde edilen gerçekleri tasdik etmek için de peygamberlere ve vahye ihtiyaç olduğunu savunmaktadır.⁹⁰⁷ Ebu Haşim el-Cübbâî ise buna itiraz etmiş ve peygamberin akılla bilinmeyecek şeyleri haber vermesinin zorunlu olduğunu, akılla bilinebilecek şeyler için peygamber gönderilmesinin abes olduğunu belirtmiştir.⁹⁰⁸

Kâdî Abdülcebbâr da akılla elde edilemeyen bilgilerin varlığını ve bunlar için vahyin gerekli olduğunu kabul etmektedir.⁹⁰⁹ Ona göre akıl şükretmek gerektiğini bilir ancak bunu nasıl yapacağını, semiyât bahislerini, onların vacip, haram, helal ve mübah oluşu ve zarûrî durumların neler olduğunu ancak nakille öğrenir.⁹¹⁰ Ayrıca Kâdî, aklın bilgileri tümel/icmâlî olarak bildiğini, vahyin ise bunları tikel/tafsîlî olarak izah etmek için gerekli olduğunu belirtir. Buna göre “yalan her daim kötüdür” ya da “acı ilk bakışta kötüdür” gibi genel ahlâkî doğruların birçoğu sezgisel akıl yürütme ile her insan tarafından derhal bilinir. Vahiy ise daha özel eylemlerin araçsal değerini bildirir.⁹¹¹ Mâtürîdîler de bu konuda Mu'tezile'ye benzer görüşlere sahip olup,⁹¹² Eş'arîler ise genel ahlâkî ilkelerin akılla bilineceğini kabul etmemektedir. Onlara göre iyi ve kötü eşyanın tabiatında bulunmaz ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebilir.⁹¹³

Hüsüh-kubh konusu dışında Sünnî âlimlerin genel olarak Mu'tezile âlimlerinin görüşleriyle benzer düşüncelere sahip olduğu söylenebilir. Onlar da aklın ve duyuların yetersiz kaldığı eşyanın hakikati, Allah'ın mâhiyeti, gaybî bilgiler, semiyât bahisleri ve ibadetle ilgili konuların helal, haram gibi şer'î hükümlerin sadece vahiyle bilinebileceğini, hangi fiillerin Allah'a yaklaştıracığı, hangilerinin O'ndan uzaklaştıracığının bilgisi ile bunlara verilecek ceza ve mükâfatın bilgisinin de ancak

⁹⁰⁵ Şehristânî, *Milel*, 1/68.

⁹⁰⁶ Bağdâdî, *Usûl*, 26-27.

⁹⁰⁷ Tritton, *İslam Kelamı*, 195.

⁹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/20.

⁹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/43-44.

⁹¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/27-28.

⁹¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/424-425.

⁹¹² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 254-255; Nesefî, *Temhîd*, 68-69.

⁹¹³ Bâkılânî, *Temhîd*, 147, 193-194; İbn Fûrek, *Mücerred*, 32; Cüveynî, *İrşâd*, 211-213.

vahiyle mümkün olduğunu belirtmişlerdir.⁹¹⁴ Buna göre akıl nimet verene şükretmesi gerektiğini bilse de bunun nasıl yapılacağını ve ibadetlerin nasıl gerçekleştireceğini ancak vahiy yoluyla öğrenir.⁹¹⁵ Akıl vacip ve mümtenî olanlara ulaşabilirse de mümkün olanlarda tevakkuf eder.⁹¹⁶ Aksi halde akıl vacip olanın terki için mübah, yasak olanın işlenmesini ise serbest kabul edebilir; bu da hikmet dışı bir duruma sebebiyet verir.⁹¹⁷ Örneğin asi bir mü'mine ebedî cezayı akıl adaletli bulabilir, zira Allah mülkün sahibidir ve dilediğini yapabilir. Ancak bu konuda söz sahibi nasırlar olup, Allah asi mü'mine ebedî cezayı layık görmemiştir.⁹¹⁸ Dolayısıyla akıl dinî konularda sınırsız yetkiye sahip olmayıp, mümkünün açıklanması ancak vahiyle gerçekleşir.⁹¹⁹ Bu konularda aklın kıyas ya da istidlâl yoluyla tek başına hüküm vermesi mümkün değildir.⁹²⁰

Bu anlamda Mâtürîdî dinî/aklî alanda insanın vacip ya da haram hükmü vermesini caiz görürken, semiyât ile şariat alanlarının Allah'a ait olduğunu belirtir. Bu alanda insanın sadece hükümleri idrak edebildiğini ve haram değil ama yasak koyma yetkisinin olduğunu savunur.⁹²¹ Buna göre insan Allah'a imanın vacip ya da şirkin haram oluşuna akılla hükmedebilir. Bununla birlikte örneğin âyetle haram olarak zikredilen hayvanların dışında kalanlar için ancak mekruh hükmü verilebilir. Zira bir şeyin haramlığı ancak delil ile bilinir. Bunun dışında kalanlar sadece nehyi gerektirir ama haramlığı gerektirmez.⁹²²

Eş'arî'nin dinî hükümler konusunda Mu'tezile ve Mâtürîdî'ye nazaran aklı daha çok sınırlandırdığını söylemek mümkündür. O, bilgiye ulaştırmanın akıl değil vahiy olduğunu, bilginin vahiy yoluyla meydana geldiğini, aklın sadece vahyin bildirdiklerini bilebileceğini ve vahiysiz aklın bilgiye ulaşamayacağını savunur.⁹²³

⁹¹⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 16-21; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/132, 135-136, 36-37; Gazzâlî, *İktisâd*, 163; İbn Fûrek, *Mücerred*, 15; Bâkılânî, *Temhîd*, 145; Pezdevî, *Usûl*, 96-97; Sâbûnî, *Bidâye*, 46.

⁹¹⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 252; Nesefî, *Tebşira* (Claude), 1/458-460.

⁹¹⁶ Sâbûnî, *Bidâye*, 47.

⁹¹⁷ Nesefî, *Tebşira* (Claude), 1/460-461; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 254.

⁹¹⁸ Ali Öge, "İbn-i Furek ve Kelam İlmindeki Yeri", (Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2001), 54.

⁹¹⁹ Nesefî, *Tebşira* (Claude), 1/460-461; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 254.

⁹²⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 17; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 16-21; a.mlf., *Te'vîlât*, 2/243; Sâlimî, *Temhîd*, 62-63, 156, 243; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/119, 142; Câhiz, *Resâil*, 4/297.

⁹²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât* (Topaloğlu), 4/293; 6/330-331.

⁹²² Mâtürîdî, *Te'vîlât* (Topaloğlu), 5/240-241; 2/30; 5/251-253; 6/410, 630-631.

⁹²³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 301; Sâlimî, *Temhîd*, 56.

Akıl dinî hükümleri anlama kaynağı olup, din alanında herhangi bir hüküm veremez.⁹²⁴ İbn Fûrek dinî konularda naklin esas olduğunu, doğruluğu delil ile kanıtlanmış bir haberin akıldan önce olduğunu, zira aklın haberdan farklı sonuçlara ulaşabileceğini belirtir.⁹²⁵ Ona göre tasavvur etmek suretiyle akıl varlıkların hakikatine de erişemez. Akla düşen ancak varlıkları ve hükümlerini ayırt etmektir.⁹²⁶ Cüveynî'ye göre ise akıl fizikî âlemde eşyayı olduğu hal üzere yani imkânsız imkânsız, mümkün mümkün ve vacibi vacib olarak tek başına bilebilir. Ancak aklın eşyayı olduğu hal üzere bilmesi onun hakikatine tamamen ulaşamayacağı anlamına gelmektedir. Akıl basit bir istidlâl ile bazı bilgilere ulaşabilir ama bunu kıyas yoluyla gayb âlemine taşıma yetkisi yoktur. Zira âlemde ne epistemolojik ne de ontolojik bir determinizm söz konusudur.⁹²⁷

Sünnî âlimlerin vahyin gerekliliği konusunda diğer bir delili insanların aklî düzeylerinin farklılığıdır.⁹²⁸ Bu konuda Nesefî insanların aklî olarak aynı derece olmadıklarını, birinde olan bilginin diğerinde olmadığını, dinî ve dünyevî konularda kendilerine faydalı olacak bilgileri almada farklı yapıda olduklarını, az bir kısmının kendini düşünme ve araştırmaya adayıp belki vahyden müstağni kalsa da çoğunluğunun bu durumda olmadığını belirtir.⁹²⁹ İnsanlardan kimi akıyla kimi vahiyle doğruyu bulurken, kimine bunlardan hiçbir fayda etmez. Aklın bu sınırlı yapısı onun vahye tabi olmasını gerektirir.⁹³⁰

Mâtürîdî âlim Pezdevî ise aklın bilmesinin insanı eyleme geçirmeye yeterli olmadığını ve kişinin bildiklerini uygulayabilmesi için vahyin motive edici gücüne ihtiyacı olduğunu belirtmiştir.⁹³¹ Zira insan sadece akıyla hareket eden bir varlık olmayıp, bazen iç ve dış faktörlerden etkilenmekte, nefis ve tabiatına göre seçimler yapabilmektedir. Bu durumda akıl kendi alanında dahi yanlış hükümlere ulaşabilir.⁹³² Bununla birlikte Nesefî'ye göre insan ne kadar akıllı olursa oluşun son tahlilde akıl da

⁹²⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 19, 21, 299.

⁹²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed B. Hanbel, İbn Furek, Kadı Beyzavi* (İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989), 95.

⁹²⁶ Öge, “İbn-i Furek ve Kelam İlmindeki Yeri”, 54.

⁹²⁷ Uluyurt, “Cüveynî’de Bilgi Teorisi”, 92.

⁹²⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 253; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/135-136.

⁹²⁹ Nesefî, *Tebşira* (Claude), 1/460-462.

⁹³⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 205; a.mlf., *Te’vilât* (Topaloğlu), 5/381, 431-432; Nesefî, *Tebşira* (Claude), 1/461.

⁹³¹ Pezdevî, *Usûl*, 97-98.

⁹³² Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 162.

yaratılmış olup, zarar görebilir. Aklın sıkıntı, bıkkınlık, yorgunluk gibi hallere düşmesi mümkündür. Bazen şüphe, arzu ve şehvetlere kapılarak yanlış sonuçlara ulaşabilir.⁹³³ Mâtürîdî bu durumun duyuların yanılgısıyla aynı olduğunu söyler. Nasıl ki duyular nesnenin büyüklük, uzaklığından etkileniyor ya da bazı afetlere maruz kalıp yanlış algılıyorsa aklın çalışması da buna benzemektedir, zaman zaman engeller sebebiyle yanılgıdadır. Onun bu yanılgısını düzeltecek ve onu doğru düşünmeye sevk edecek olan da vahiydir.⁹³⁴

Ayrıca hem Mâtürîdî hem de Saffâr insanların farklı tabiat ve yapıları sahip olduğunu, her birinin farklı zevk, arzu ve ihtiyaçlarının olduğunu belirtir. İnsanlardaki bu tabiat farklılığı onların bir arada sükûnet içinde yaşamasını sağlayacak üst bir idareciye ihtiyaç duyar. Zira Mâtürîdî'ye göre insan ya kendi aklına uyar ya da kendisinden daha bilgili birinin aklına ihtiyaç duyar. Eğer birincisi geçerli olursa insanları uzlaştırmak mümkün olmaz ve bu da her akıl sahibinin kendi görüşünün doğru olduğu şeklindeki yanlış bir düşünceye sebebiyet verir. İnsanları idare edecek bir üst mevki olmadığı takdirde kişi sadece kendi zevk ve hazlarının peşinde koşar ve sadece kendi hayatını devam ettirmeye çalışır. Böylece toplumda anlaşmazlıklar baş gösterir, çatışmalar ve kaoslar bitmez, insanlar sürekli çekişme ve üstünlük savaşı halinde olur. Bu da insanlığın yok olması anlamına gelir. Bunu önlemek için Allah insanlara emir ve nehiyleri vahyetmiş, insanlar arasında hüküm vererek anlaşmazlıkları gidermiş, böylece toplumu yok olmaktan kurtarmıştır. Dolayısıyla insanları böyle bir yok olmadan kurtaracak olan yegâne asl dindir.⁹³⁵ Aynı şekilde Gazzâlî de insanı hayatının devamı, malın, canın, ailenin korunması için kapsamlı dinî ve toplumsal kanunlara ihtiyaç duyduklarını, bunun için nübüvvet ve vahyin gerekli olduğunu, zira insanların bunu tek başına gerçekleştiremeyeceğini dile getirir.⁹³⁶

Sünnî âlimlerin bu konudaki diğer bir delili tecrübenin sınırlılığına yöneliktir. Onlar insanların ilaç ve zehirlerle ilgili bilgilere haberden başka bir şekilde sahip olamayacağını, bu konuda tecrübe ve deney yolunun insan için öldürücü olacağını,

⁹³³ Nesefî, *Tebşira* (Claude), 1/460-462.

⁹³⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 253-256.

⁹³⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 67-68, 248, 252-253; Sâlimî, *Temhîd*, 156.

⁹³⁶ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 138-139.

Allah'ın bu bilgileri insana bildirmemesinin hikmetsizlik olacağını belirtmişlerdir.⁹³⁷ Buna göre Allah insana pek çok nimet vermiş insanlar için yararlı olanlara zararlı olanları bildirmiştir. Eğer bu bildirim olmasaydı insanların tüm bunları deneme yanılma yöntemiyle tespit etmesi gerekirdi ki bu insanlığın helaki anlamına gelmektedir.⁹³⁸ Bu konuda Mâtürîdî ve Nesefî hem dillerin hem de ilimlerin kaynağının vahiy olduğunu, eşyanın isimleri, dil kuraları, ayrıca astronomi, tıp, çeşitli meslek ve sanatlar, yemek yapımı, ticaret, hayvanların eğitimi, şehir ve ülkeler aklî çıkarımla değil peygamberler vasıtasıyla öğrenildiğini ve böylece toplumun devamının sağlandığını belirtir.⁹³⁹

Ancak Mu'tezilî âlimler Sünnîlerin bu deliline itiraz etmiştir. Bunlar kulun mükellef olduğu şeyler olmayıp, bi'seti vacip kılmaz. Bu bilgilere sahip olmamak teklife engel değildir. Ayrıca bunlar farklı haber ve tecrübe yollarıyla da elde edilebilir.⁹⁴⁰ Yavuz da söz konusu bu delilin insanlığın ilk dönemi ve ilmî gelişmelerin tamamlanmadığı bir zaman için geçerli olabileceğini, peygamberlerin ilk öğretmen olmak açısından insanlığın gelişmesini sağladıklarının reddedilemeyeceğini ancak günümüzde nübüvvetin ispatı için yeterli olmadığını belirtir.⁹⁴¹

Netice itibarıyla kelâm ilminde vahyin tartışmasız ve güçlü bir otoritesi olup, itikâdî esaslar, semiyât bahisleri, gaybî konular, ibadatlara dair detaylar, şer'î hükümler, eşyanın hakikatine dair açıklamalar vahiy vasıtasıyla bilinmektedir. Bunlara ek olarak Sünnî âlimler aklın yanılabilmesi, çeşitli iç ve dış faktörlerden etkilenebileceğinden hareketle vahiy desteğine ihtiyacının olduğunu savunmuşlar, ayrıca duyuların da tabiattaki her şeyi tek tek tecrübe etmesinin imkânsız olduğuna işaret ederek vahyi bu konuda destekçi olarak kabul etmişlerdir. Bu anlamda Eş'arîler vahyî alana daha fazla yer açarken, Mu'tezile'nin bu alanı olabildiğince sınırlandırdığı görülmektedir.

⁹³⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, 150-154; Cüveynî, *İrşâd*, 243; Gazzâlî, *İktisâd*, 163; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 249-251; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/136; Nesefî, *Tebşira* (Claude), 1/454-456; Sâbûnî, *Bidâye*, 46-47.

⁹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/286; a.mlf., *Tevhîd*, 75, 250; Nesefî, *Tebşira* (Claude), 1/454-456; Sâbûnî, *Bidâye*, 46-47; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/136.

⁹³⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 250-251; a.mlf., *Te'vilât*, 1/115; Nesefî, *Tebşira* (Claude), 1/454-456.

⁹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/99-102, 107.

⁹⁴¹ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 117.

3.4.2.2. Hadis

Hadis terim olarak Hz. Peygamber'den gelen rivayetler için kullanılmakta olup, klasik kelâm eserlerinde “haber-i rasûl” kavramıyla ele alınmaktadır. “Nübüvveti mûcize ile sabit olan peygamberin Allah'tan insanlara getirdiği haberler” şeklinde tanımlanın⁹⁴² haber-i rasûl zâhiren ahâd olsa da mûcize ile kanıtlanmıştır ve bu sebeple sahabe için zarûrî bilgi ifade etmektedir.⁹⁴³ Ancak sahabeden sonra bir vasıta ile nakledilen haberin bize gelişine kadar değişmiş olabileceğini dile getiren kelâm âlimleri haber-i rasûlû sıhhat, kesinlik ve yayılma durumuna göre ilk dönemlerde mütevâtir ve ahâd olmak üzere ikiye ayırırken,⁹⁴⁴ sonraki dönemlerde bu ikisinin arasında *meşhûr* ya da *müstefîz* adıyla üçüncü bir haber çeşidinin varlığını da kabul etmişlerdir.⁹⁴⁵

3.4.2.2.1. Mütevâtir Hadis

Sözlükte “birbiri ardınca gelmek, kesintisiz devam etmek” gibi anlamlara gelen mütevâtir, terim olarak, bütün tabakalarda yalan üzere birleşmeleri âdeten mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledilen haber şeklinde tanımlanmış olup,⁹⁴⁶ geçmiş milletler, ülkeler ve şahsiyetler hakkında bilgi veren haberler ile vahyin tamamı ve Hz. Peygamber'in bir kısım hadisleri, peygamber mûcizelerine dair haberleri ihtiva etmektedir.⁹⁴⁷ Kelâm ve usûl ilminde diğer haber çeşitlerinin doğruluğu kendisinden başka bir delile bağlı iken doğruluğu bizzat kendisiyle sabit olan haber mütevâtir haberdur. Bu sebeple delil olmak bakımından vahiy ile mütevâtir hadis arasında bir fark olmayıp, aklen elinde mûcize gerçekleşen peygamberin yalan söyleme ihtimali bulunmamaktadır.⁹⁴⁸

Mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiği kabul edilmekle birlikte bu bilginin zarûrî mi iktisâbî mi olduğu konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Kâ'bî ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 435/1044)'ye göre geçerlilik şartları aklî istidlâl ile

⁹⁴² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 71; Üsmendî, *Lübâb*, 46; Sâbûnî, *Bidâye*, 18; Habbâzî, *el-Hâdî*, 10.

⁹⁴³ H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32:208.

⁹⁴⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 70-73; Nesefî, *Temhîd*, 21; Üsmendî, *Lübâb*, 45; Sâbûnî, *Bidâye*, 18.

⁹⁴⁵ Lâmişî, *Usûl*, 145; Sâlimî, *Temhîd*, 96-97; Bağdâdî, *Usûl*, 13, 22.

⁹⁴⁶ Bağdâdî, *Usûl*, 12; Sâlimî, *Temhîd*, 96; Nesefî, *Tebşira* (Claude), 16; Sâbûnî, *Bidâye*, 18.

⁹⁴⁷ Kâ'bî, *Makâlât*, 306; Cüveynî, *İrşâd*, 317; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/35; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/395.

⁹⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbih*, 1/33; a.mlf., *Şerh*, 1/88.

belirlendiği için mütevâtir haberin iktisâbî bilgi olması gerekir.⁹⁴⁹ Ancak çoğunluğun görüşüne göre mütevâtir haber elde edilişi açısından istidlâlî olsa da bilgi değeri açısından kesin ve zarûrîdir.⁹⁵⁰ Bu konuda Câhiz geçmişe dair bilgilerin ancak mütevâtir haber yoluyla elde edilebileceğini, mütevâtir haberin herkes tarafından bir çaba harcamadan bilinebileceğini, mütevâtir hadisin ise araştırma ve soruşturmayla öğrenildiğini belirtir. Bunların da gerekli şartları taşınması halinde yalan olmasının imkânsız olup, yakîn bir bilgi olduğunu ifade eder.⁹⁵¹ Ancak Câhiz'e göre burada önemli olan râvi sayısının çokluğu değil yalan ihtimalinin olmamasıdır. O, büyük topluluklar rivâyet etse bile bir haberin aslının doğru olup olmadığı araştırılması gerektiğini belirtir. Örneğin Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu savunanlar oldukça kalabalık bir topluluk olmasına rağmen yalan haber rivâyet etmişlerdir. Hz. Peygamberin diğer din mensuplarınca inkâr edilmesi ile bizim onu tasdik etmemiz de buna benzemekte ve râvi sayısının çokluğu bunların delil olması için yeterli olmamaktadır.⁹⁵² Ona göre hadisin delil olması için her tabakada aynı şekilde meşhûr ve yaygın olması, kasıt ve yalanın karışmamış olması gerekir. Aslında böyle bir haber ona göre icmâdır. Zira o icmânın hadis âlimlerinin aradığı adalet şartıyla ya da râvilerin çokluğuyla alakası olmadığını, asıl icmânın birbiriyle görüşmemiş kişilerin farklı sebeplerden aynı haberi nakletmeleri anlamına geldiğini belirtir.⁹⁵³

Mâtürîdî de mûcize ile doğruluğu kanıtlanmış bir peygamberin haberinin diğer bütün haberlerden daha kesin, açık ve üstün olduğunu, dolayısıyla zarûrî bilgi ifade eden genel mütevâtir haberleri reddedenler nasıl inatçı ise peygamberin haberini inkâr edenler inatçı olmaya diğerlerinden daha layık olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'ye göre peygamberden bize gelen haberler yanılma ve yalan söyleme ihtimali olan kişiler vasıtasıyla bize ulaşmaktadır. Zira bu kişiler peygamberler gibi korunmuş değildir. Bu sebeple haber incelenmeli ve eğer haberin doğru olduğu tespit edilirse bizzat peygamberden işitmiş gibi kabul etmelidir. Zira râviler tek tek yalan söyleme ihtimali taşısa da onların sayısı yalan üzere birleşmelerinin imkânsız olduğu

⁹⁴⁹ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/81; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/349.

⁹⁵⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 15; Bağdâdî, *Usûl*, 12; Cüveynî, *İrşâd*, 317; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/395; Neseî, *Temhîd*, 17; Sâbûnî, *Kifâye*, 48; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/716-717; Câhiz, *Resâil*, 1/119-121.

⁹⁵¹ Câhiz, *Resâil*, 1/119-121.

⁹⁵² Câhiz, *Hüccet*, 69-70.

⁹⁵³ Câhiz, *Osmâniye*, 115-116.

bir sınıra ulaştığında doğru söylediklerine hükmedilir. Mâtürîdî ictihâdla verilen hükmün de bu şekilde olduğunu belirtir. Müctehîdlerin her biri tek başına hataya düşebilecekken hepsinin kendi görüş ve bilgilerine dayanarak aynı hükmü vermeleri Allah'ın bir lütfu olup isabet ettiklerini gösterir.⁹⁵⁴ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre mütevâtir haber araştırmayı gerektirdiği için iktisâbî, ilim açısından ise zarûrîdir.

Eş'arî'ye göre de mütevâtir haber hem zarûrî ilim hem de amel gerektirir.⁹⁵⁵ Ancak Eş'arî ve Cüveynî mütevâtir haberin bizzat kendisinin bilgiyi zorunlu kılmadığını, bunu zorunlu kılanın sürüp giden âdet olduğunu belirtir. Buna göre Allah âdeti bozarak mütevâtir haberle zarûrî bilginin oluşumunu engelleyebilir. Yine esasında iktisâbî bilgi olan ahâd haberden sonra zarûrî bilginin oluşması mümkündür.⁹⁵⁶

Kâdî Abdülcebbar'a göre ise haberin bir kısmı zarûrî bir kısmı istidlâlîdir. Zira insan bir haber aldığı anda onun güvenilirliğini araştırır, haber verenin doğruluğunu haberin doğruluğa delil olarak kabul eder. Haber verenin doğruluğu için bir emare gereklidir, bu da aslında haberin elde edilişi açısından istidlâlî olduğunu gösterir.⁹⁵⁷ Ancak gerekli şartları taşıması durumunda bilgi değeri açısından mütevâtir haber zarûrî, Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet gibi aklî konulardaki haberler ise istidlâlîdir.⁹⁵⁸ Kâdî'ya göre mütevâtir haberin bazı kişilere bilgi sağlayıp bazılarına sağlamaması mümkün değildir. Zira bu haberin doğruluğu onu işitenlerin kabul edip etmemesine bağlı değildir. Yani haber bilişsel değerini onu işiten insanların onayından almamaktır. Bu tür haberler insanların bunlar üzerinde düşünmesini gerekli kılmadığı gibi insanın fiil ve ihtiyârına da bağlı değildir. Haber alma esnasında bilgi Allah tarafından yaratılmakta olup, kişi haber üzerinde düşünmekle mükellef değildir.⁹⁵⁹ Dikkat edilirse Kâdî'nın bu açıklamaları zarûrî bilginin özelliklerini ifade etmektedir.

Mütevâtir haberin zarûrî ilim ifade etmesi ve delil olarak kullanılabilmesi için âlimler bazı şartları taşımasını gerekli görmüşlerdir. Bunlardan birincisi haber konusu olan bilginin duyular ya da bedîhî bilgilerden elde edilmesidir, istidlâl ile elde edilen

⁹⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 71-72.

⁹⁵⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 26, 193, 201.

⁹⁵⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 209; Cüveynî, *İrşâd*, 318.

⁹⁵⁷ Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine", 56.

⁹⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/716-717.

⁹⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/333-335; Memiş, *Bilgi Problemi*, 176-177.

mütevâtir haber ise iktisâbî bilgiye dahil olmaktadır.⁹⁶⁰ Örneğin İslam dinî hakkında diğer din mensuplarına nakledilen haber buna örnektir. İslam dininin hak oluşu hakkındaki haber her ne kadar mütevâtir olsa da istidlâlî bir bilgi olup, başka din mensupları içir zarûrî ilim ifade etmez.⁹⁶¹ Buna karşılık Kur'ân'ın mûcize oluşu ve bunun Hz. Peygamberin peygamberliğine delil oluşu aslı duyulara dayanan ve haber yoluyla elde edilen bir bilgi olup, zorunlu olarak kazanılır.⁹⁶² Zira onlar gözleme dayalı bilgiyi inkâr edenin yalancı olduğunu, bu sebeple de gözleme dayalı haberi inkâr edenin de yalancı olacağını savunur. Yani gözlem ve gözleme dayalı haber aynı derecede kesinlik arz eder.⁹⁶³

Mütevâtir haberin şartlarından ikincisi ise haberi rivâyet edenlerin yalan üzere birleşmeleri imkânsız olacak bir sayıya ulaşması gerektiği şeklindedir. Bu konuda âlimler aklı delil ileri sürmek mümkün olmadığı için naslardan çıkarım yapmışlardır. Örneğin zina suçuna getirilen şahit sayısı, Cuma namazının sıhhati için gerekli olan kişi sayısı, Bedir ashâbının sayısı gibi farklı olaylara kıyas yaparak, 4, 5, 10, 12, 20, 40, 70, 100 gibi çeşitli sayılar öne sürmüşlerdir. Genel olarak “âdet ve alışkanlığa göre” bilgi ifade edecek bir rakam olması kabul edilmiş, ancak en alt sınırının dörtten az olmaması gerektiği belirtilmiştir.⁹⁶⁴ Buna karşılık Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ise haberin râvilerinin en az yirmi kişi olmasını ve bu kişilerden en az bir tanesinin cennet ehli olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre aralarında cennet ehli bir kişi yoksa haber tevatür derecesine ulaşsa bile delil olarak kabul edilmez. Râvi sayısı dört kişiden az ise hüküm gerektirmez, dört ile yirmi arasında ise haberin doğru olup olmadığı kesin olarak bilinemez.⁹⁶⁵

Mu'tezilî âlim Câhiz bu konuda belirli bir râvi sayısı belirtmemiştir. Ona göre haberi öğrenme ve nakletme gerekçeleri farklı olan ve aralarında görüşme durumu olmayan bir topluluğun aynı manadaki bir yalan haber üzerinde ittifak etmeleri mümkün değildir. Böyle bir topluluk bir haberde ittifak edilmişse bu haberin

⁹⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/356-357; Câhiz, *Resâil*, 1/119-120; Bâkılânî, *Temhîd*, 334; Bağdâdî, *Usûl*, 21-22; Cüveynî, *İrşâd*, 318-319; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/399.

⁹⁶¹ Bağdâdî, *Usûl*, 21-22.

⁹⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/317.

⁹⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/343; Câhiz, *Hüccet*, 51, 76-77.

⁹⁶⁴ Ebu'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mu'temed*, 2/89, 92; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/333.

⁹⁶⁵ Bağdadi, *Fark*, 77.

doğruluğu kesin olarak bilinir.⁹⁶⁶ Çünkü hem insanların tabiatlarının farklı olması hem de haberin rivâyet sebeplerinin farklı olması haberin yalan olmasına engeldir.⁹⁶⁷ Aynı şekilde Eş'arî âlim Bâkılânî de böyle bir topluluğun haberinin yalan olamayacağını, anlaşmanın ancak bir-iki kişi arasında gerçekleşebileceğini, onları böyle bir anlaşmadan alıkoyanın insanların bireysel arzu ve istekleri olduğunu belirtir.⁹⁶⁸

Kâdî Abdülcebbar'ın mütevâtir haber hakkında haber veren topluluğun yalan üzere birleşmesinin imkânsız olduğu bir sayıya ulaşması, yalan üzere uzlaşmadıklarının bilinmesi, haberin karmaşık ve belirsiz olmaması şartını gerekli görür. O, belli bir sayıya ulaşmış toplulukların verdikleri haberin yalan olmayışının tecrübeye dayalı olarak zarûrî bir şekilde bilineceğini ifade etmektedir. O, bu konuda Kur'ân'ın zina suçlamasına getirilen şahit şartını delili getirerek, râvî sayısının dörtten fazla olması gerektiğini aksi halde zarûrî bilginin oluşmayacağını belirtir. O, “dörtten çok olan her sayıda topluluğun verdiği haberin zarûrî bilgi oluşturduğunu mümkün gördük” şeklinde bir açıklama yaparak zarûrî bilginin oluşmasının zorunlu değil mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶⁹

Eş'arîler ise râvî sayısının kişide şüpheye yer bırakmayacak, cehâleti giderip, bilgiyi oluşturacak bir çoklukta olması gerektiğini belirtmişlerdir.⁹⁷⁰ Zira Eş'arî'ye göre mütevâtir haberin zarûrî bilgi ifade etmesi râvî sayısına değil kişide yeni bir bilgi meydana getirmesine ve şüpheyi gidermesine bağlıdır.⁹⁷¹ Bununla birlikte Bâkılânî râvî sayısının en az dört olması⁹⁷² ve nakledenlerin her asırda tevatür şartını taşıması, senedin kopuk olmaması⁹⁷³ gerektiğini ifade etmiştir. Bağdâdî de her asırda tevatür şartını gerekli görmüş, aksi halde Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîlerin öğretilerine dair haberlerin de ilim gerektireceğini söylemiştir.⁹⁷⁴ Cüveynî ise mütevâtir haber için gereken râvî sayısının belirlenmesinin mümkün olmadığını ama hukukî tanıklıkta gerekli olan dört şahidden hareketle dörtten az olmaması gerektiğini, dört kişinin

⁹⁶⁶ Câhiz, *Hüccet*, 62.

⁹⁶⁷ Câhiz, *Hüccet*, 69; a.mlf., *Resâil*, 1/119-121.

⁹⁶⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 437.

⁹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 16/10, 13; 15/333.

⁹⁷⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 18, 21, 201; Bâkılânî, *Temhîd*, 335-336; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/401-407.

⁹⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 18.

⁹⁷² Bâkılânî, *Temhîd*, 439.

⁹⁷³ Bâkılânî, *Temhîd*, 437.

⁹⁷⁴ Bağdâdî, *Usûl*, 20-21.

şahitlinin de hâkim için zarûrî ilim ifade etmediğini, kendisi için beş kişinin haberinin de zarûrî olmadığını bu sebeple de mütevâtir için asgari bir sayının verilmesinin imkânsız olduğunu söylemektedir. Bu konuda zarûrî bilgi için hem ilk asırda hem son asırda tevatüre ulaşacak bir sayının gerekli olduğunu söylemekle yetinir.⁹⁷⁵

Mâtürîdî de belirli bir sayı zikretmemekle birlikte Hıristiyanların Hz. İsa'ya dair inançlarına dair haberin ilk tabakasında altı-yedi râvi bulunduğunu, bu sayının mütevâtir için yeterli olmadığını belirtmektedir.⁹⁷⁶ Dolayısıyla ona göre mütevâtir haber için râvi sayısının yediden fazla olması gerektiği söylenebilir. Sâlimî ise râvi sayısının en az üç olması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁷⁷ Ancak Nesefî râvi sayısından ziyade haberlerin manasının bir noktada toplanmış olmasına önem vermiştir.⁹⁷⁸

Âlimler mütevâtir haberin bu iki şartı taşıması hakkında ittifak etmekle birlikte râvilerin ahlâkî ve dinî özellikleri hakkında ihtilaf etmişlerdir. Allâf râvi topluluğunun büyük günah işlemeyen, yalan söylemeyen ve masum Allah dostlarından meydana gelmesi gerektiğini, kâfirlerin haberlerinin ise ne hüccet ne bilgi ifade ettiğini belirtir.⁹⁷⁹ Buna karşılık Kâdî Abdülcebbar Müslüman ve ahlâkî özellikleri tam olan kişilerin yanında zarûrî bilginin gayr-i müslimler tarafından da ortaya koyulabileceğini, râviler hakkında mü'min, hüccet gibi ileri sürülen şartların geçersiz olduğunu, buna delil teşkil edecek bir durum olmadığını belirtir.⁹⁸⁰ Kâ'bî'ye⁹⁸¹ göre de bu topluluğun mü'min olup olmaması önemli olmayıp, Eş'arî âlim Cüveynî de mütevâtir haberi nakledenlerin adil ya da imanlı olmaları gerekmediğini, dinin ya da ırkının öneminin olmadığını zikretmiştir.⁹⁸²

Kelâm âlimlerinin genel görüşleri bu şekilde olmakla birlikte Mu'tezilî âlim Nazzâm'ın mütevâtir hakkında farklı düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Ona göre bilgi ancak duyu ve akıl vasıtaıyla elde edilir. O, malûmun hissedilenler (cisimler) ve hissedilemeyenler (Kadîm ve arazlar) olmak üzere iki çeşit olduğunu, birincisinin sadece hisle, ikincisinin ise kıyas ve nazar yoluyla bilinebileceğini savunur.

⁹⁷⁵ Cüveynî, *İrşâd*, 319-320.

⁹⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 4/102.

⁹⁷⁷ Sâlimî, *Temhîd*, 96.

⁹⁷⁸ Nesefî, *Tebsira* (Claude), 1/475-476, 492.

⁹⁷⁹ Şeristânî, *Milel*, 1/47.

⁹⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/333.

⁹⁸¹ Kâ'bî, *Makâlât*, 303.

⁹⁸² Cüveynî, *İrşâd*, 320.

Dolayısıyla ona göre doğrudan haber yoluyla hiçbir şey bilinemez.⁹⁸³ Haberin bilgi vasıtası olması ancak aklî ya da tecrübî bir delilin bulunması şartıyla mümkün olur. O, haberin açık ve kesin bir nass olması gerektiğini, ancak râvilerin yalan söyleme ihtimali olduğu için bunun yeterli olmadığını belirtir. Aklî ya da tecrübî bir karîne varsa ahâd olsun mütevâtir olsun her türlü haber kabul edilir. Ancak böyle bir karîne yoksa mütevâtir bile olsa reddedilmesi gerekir.⁹⁸⁴ Çünkü Nazzâm râvi sayısı fazla olsa da yalan üzere birleşmelerinin mümkün olduğunu, cemaat olmanın yalan söyleme özelliğini ortadan kaldırmayacağını savunmuştur.⁹⁸⁵ Ona göre bu konuda delil olarak gösterilen “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık”,⁹⁸⁶ “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz”,⁹⁸⁷ gibi âyetler sarîh olmadığı gibi, “ümmeitim hata üzere bileşmez” hadisi de mütevâtir değildir.⁹⁸⁸ Dolayısıyla Nazzâm haberin delil oluşunu mütevâtir ya da ahâd oluşuna değil zarûrî bilgi ifade edip etmemesine bağlamaktadır. Bu da râvi sayısıyla değil geçerli bir karîneyle bilinir.⁹⁸⁹

Ancak Kâdî Abdülcebâr “ümmeitim hata üzere birleşmez” hadisini delil getirerek cemaatte birkaç kişinin rekâtı şaşırabileceği ama bütün cemaatin şaşırmasının imkânsız olduğu şeklindeki bir örnekle ona itiraz etmiştir.⁹⁹⁰ Eş'arî âlim Bağdâdî'ye göre ise Nazzâm bu görüşüyle sahabeye kusur atfetmekte ve kıyası iptal etmektedir. Ona göre sahabenin doğruluğunu ve davalarında üstün geldiklerini herkes bilmekte ve bunu kabul etmektedir. Bu gibi bilgilerin hepsi zarûrî olup, mütevâtir haberden başka bir bilgiye elde edilemez.⁹⁹¹

⁹⁸³ Bağdâdî, *Fark*, 85-86. Nazzâm peygamberlerin haberinin günümüze kadar nasıl ulaştığını şu şekilde açıklar; “Hz. Peygamber'i görenler ondan bir parça alıp ruhlarına karıştırdılar. Sahabeyi gören tabiûn da sahabeden söz konusu parçaların bir kısmını alarak aralarında dağıttılar. Böylece bu bilgiler zamanımıza kadar ulaşmış oldu.” Bağdâdî *Fark*, 85-86. Bağdâdî onun bu görüşüne karşılık cennetten haber veren birinin kendi cüzlerini cehennem ehline, cehennemden haber veren birinin kendi cüzlerini cennet ehline aktarması gerektiğini, bu durumda cennettekilerin bedenlerinin bir kısmının cehennemde, cehennemdekilerin bedenlerinin bir kısmının cennette olduğu gibi muhal bir sonuca götüreceği şeklinde eleştirmiştir. Bağdâdî, *Usûl*, 16-17.

⁹⁸⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/392.

⁹⁸⁵ Bağdâdî, *Fark*, 87.

⁹⁸⁶ el-Bakara 2/143.

⁹⁸⁷ Âl-i İmrân 3/110.

⁹⁸⁸ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 155.

⁹⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/392; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/92-93.

⁹⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 16/12.

⁹⁹¹ Bağdâdî, *Usûl*, 11-12.

Netice itibariyle kelâm ilminde aralarında ittifak bulunmayan kalabalık bir topluluk tarafından zarûrî bir şekilde elde edilen bilginin, her asırda aynı veya daha fazla râvî ile kesintisiz olarak aktarılması sonucu elde edilen mütevâtir haber, red ve inkârı mümkün olmayan, ilim ve amel gerektiren, kesin bir bilgidir. Kelâm ilminde delil olarak kabul edilen hadis çeşidi de budur. Nazzâm hariç tutulursa âlimlerin bu konuda ittifak halinde olduğu görülmektedir.

Mütevâtir haberler ile ilgili değinilmesi gereken bir diğer konu ise kaynaklarda *lafzî* ve *mânevî* olarak yapılan ayrımıdır. Buna göre lafzî tevâtür, hadis metninin hiç değişmeden aynı kelimelerle aktarılması olup, mânevî tevâtür anlamları aynı olan farklı tarîk, lafız ve olaylarla nakledilen hadisleri ifade eder. Hz. Peygamberin günümüze ulaşan sözleri içinde lafzî tevâtürün olup olmadığı tartışmalı olsa da çok sayıda mânevî tevâtürün bulunduğu kabul edilmektedir.⁹⁹² Çok farklı tarîklerle ve bambaşka olaylara nakledilen Hz. Ali'nin cesurluğu mânevî tevâtürün en açık örneğidir. Aktarılan haberlerin hiçbirisi birbirine benzememekle birlikte hepsinin ortak noktası cesurluk anlamını ifade etmeleridir.⁹⁹³

Kelâm ilminde mânevî tevâtürle yakından ilişkili olan diğer bir hadis çeşidi *meşhûr* ya da *müstefiz* haberdur. Sözlükte şöhret bulmak anlamına gelen *meşhûr* ifadesi hadis ıstılahında en az üç tarîk ile gelen mütevâtir düzeyine ulaşmayan hadisler için kullanılmaktadır. Bu anlamıyla meşhûr haber fıkıh âlimlerinin kabul ettiği *müstefiz* habere karşılık gelir. Ancak bazıları bu ikisinin farklı olduğunu, başından sonuna kadar ikiden çok isnâdı olan hadislerin müstefiz, başında bir râvisi olup sonradan yayılanların meşhûr olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁹⁴

Kaynaklarda İbn Fûrek ve Bağdâdî'nin müstefiz, diğer kelâmcıların ise meşhûr ifadesini tercih ettiği görülmektedir. İbn Fûrek'e göre müstefiz haber bir topluluktan bazılarının kabul ettiği bazılarının ise inkâr ettiği haber olup, bu sebeple de araştırma sonucu doğru ya da yanlış olduğuna karar verilir.⁹⁹⁵ Mâtürîdîler ise ilk dönemde ahâd olup, daha sonra yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledilen ve üzerinde icmâ edilen ahâd haberi meşhûr olarak nitelendirmektedir.⁹⁹⁶

⁹⁹² Apaydın, "Mütevâtir", 209.

⁹⁹³ Gazzâlî, *İktisâd*, 172-173.

⁹⁹⁴ Koçyiğit, *Hadis Usûlî*, 43-44.

⁹⁹⁵ Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, 94.

⁹⁹⁶ Lâmişî, *Usûl*, 147; Sâlimî, *Temhîd*, 241.

Kelâm âlimleri meşhûr ya da müstefiz haberi mütevâtir ve ahâd haber arasında bir kategori kabul etmiş, mütevâtir düzeyine çıkmadığını fakat mütevâtir gibi amel gerektirdiğini ve istidlâlî bilgi ifade ettiğini belirtmişlerdir. İlk tabakalarda ahâd olsa da sonraki tabakalarda yayılmış olması bu haber üzerinde âlimlerin icmâ edip, amel ettiğini göstermekte bu da meşhûr haberin doğruluğu için bir karîne olarak kabul edilmektedir.⁹⁹⁷ Cürcânî meşhûr ya da müstefiz haberin esasen ahâd haber olduğunu, sonraki asırlarda şöhret bularak, yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayacak bir topluluk tarafından nakledildiğini ve manen tevatür derecesine ulaştığını belirtir.⁹⁹⁸ Mütevâtir ile meşhûr arasındaki fark ise mütevâtiri inkâr eden ittifakla kâfir kabul edilirken, meşhûru inkar eden hakkında ihtilaf edilmiştir.⁹⁹⁹ Görülüşü gibi meşhûr ya da müstefiz olarak adlandırılan haberler sened itibariyle ahâd, anlam ya da uygulama açısından mütevâtir seviyesindedir.

Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğu meşhûr haberin icmâ seviyesinde olup, istidlâlî ve kesin ilim ifade ettiğini belirtirken, bazıları meşhûr haberin “ilmu’l-tuma’inne” ifade edip, yakîn ilim ifade etmediğini savunmuştur.¹⁰⁰⁰ Meşhûr haberin hükmünde de âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları meşhûr haberle amel etmenin vacip, terkinin fasıklık, bazıları küfür, bazıları delâlet, bazıları da bidat olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰¹ Eş'arî âlimler ise müstefiz haberin hem bilgi hem amel gerektirdiğini, fakat mütevâtir gibi zarûrî değil istidlâlî bilgi olduğunu, reddinin sapıklığı gerektireceğini ifade etmiştir.¹⁰⁰²

Mânevî mütevâtir ve meşhûr haberle ilgili temelde görüşler bu şekilde olmakla birlikte uygulamada bazı çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Zira konu ile ilgili örneklerde aynı haber bazen mânevî tevâtür bazen meşhûr haber olarak zikredilmektedir.

⁹⁹⁷ Bağdâdî, *Usûl*, 12.

⁹⁹⁸ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 100, 212

⁹⁹⁹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 97.

¹⁰⁰⁰ Sâbûnî, *Bidâye*, 53; Lâmişî, *Usûl*, 147; Sâlimî, *Temhîd*, 241.

¹⁰⁰¹ Sâbûnî, *Bidâye*, 82; Lâmişî, *Usûl*, 147; Sâlimî, *Temhîd*, 241.

¹⁰⁰² Bağdâdî, *Usûl*, 13, 204; a.mlf., *Fark*, 196. Bağdâdî müstefiz haberin dört grup olduğunu belirtir:

1. Mûcize ile desteklenmiş peygamberin haberi.
2. Bir kişinin rivâyetinin daha sonra pek çok kişiden nakledilmesidir. Hz. Peygamberin hissî mûcizelerinin bilgisi bu türdendir. Ancak Kur'ân bunun dışında olup, mütevâtir ve zarûridir.
3. Hadis ve fıkıh âlimleri arasında yayılan haberdur. Şefaât, kabir azabı, nisab miktarı gibi.
4. Dinî hükümlerle ilgili her asırda ümmetin icmâ ettiği ahâd haberlerdir. Vârise vasiyet olmadığı, bir kimsenin hala ve teyzesiyle aynı anda nikahlanamayacağı gibi. Bağdâdî, *Usûl*, 13; a.mlf., *Fark*, 196.

Dolayısıyla bu iki haber arasındaki farkın ne olduğu âlimlerin bu ifadelerle neyi kastettiği önem arz etmektedir.

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili açıklamaları bu soruyu çözüme kavuşturmada dikkate değerdir. O, bazı durumlarda haberin doğruluğunda sayı şartının gerekli olmadığını, haberin kalplere hükmetmesi, kalbin habere meyletmesi, nefsin haberin doğruluna dair mutmain olması, zanların ortadan kalkması durumunda hak ehlinin haberlerinin de doğru kabul edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁰⁰³ Bu bakımdan Mâtürîdî mütevâtir haberi sayı bakımından tevâtür ile şöhret bakımından tevâtür olmak üzere ikiye ayırmış, ikincisinin aslen “ahâd haber” olmakla birlikte “fiilî tevâtür” olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî sened açısından ahâd olan bu haberlerin uygulama açısından tevatüre ulaştığını, bunun da üzerinde ümmetin ittifakının gerçekleşmesi sebebiyle kullanılacak en değerli haber olduğunu belirtir. Ona göre âlimler çok açık olduğu için bu tür haberleri rivâyet etme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Ancak nesiller boyu uygulanıyor olması sebebiyle amel gerektirmektedir.¹⁰⁰⁴

Mâtürîdî'nin fiilî tevâtür olarak zikrettiği hadislerin esasında ahâd olduğunu beyan etmesi onun meşhûr haberi kastettiğini göstermektedir. Aynı şekilde kelâm âlimlerinin Hz. Peygamber'in mucizeleri ve icmânın delil oluşu ile ilgili hadisleri tek tek ahâd olsa da mânen tevâtür seviyesine ulaştığı ve ilim ifade ettiği şeklindeki görüşleri¹⁰⁰⁵ ile şefaât,¹⁰⁰⁶ âhiret ahvâli, kabir azabı hakkındaki ahâd haberleri¹⁰⁰⁷ ve mirac hadisesini bazen mânen tevâtür bazen meşhûr haber olarak zikretmeleri, ayrıca bunlara sahabeden itiraz gelmediği için icmânın da söz konusu olduğunu söylemeleri¹⁰⁰⁸ de bu görüşü destekler niteliktedir. Mu'tezile âlimlerinin de ahâd yolla geldiği halde icmâ ile ilgili haberleri kabul ettikleri görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr maksadı bilinen bir konuda lafız aramanın abes olduğunu, namaz ve zekatla ilgili pek çok hükmün bu yolla geldiğini ifade etmekte,¹⁰⁰⁹ böylece o da aslı ahâd olan haberleri yaygınlığından ötürü delil olarak kabul etmiş olmaktadır.

¹⁰⁰³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 272.

¹⁰⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/129, 130, 363.

¹⁰⁰⁵ Bâkîllânî, *Temhîd*, 190-191; Nesefî, *Tebşira* (Claude), 1/491-492; Sâbûnî, *Bidâye*, 53.

¹⁰⁰⁶ Sâbûnî, *Bidâye*, 82.

¹⁰⁰⁷ Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 285.

¹⁰⁰⁸ Sâlimî, *Temhîd*, 241; Cüveynî, *İrşâd*, 292-294.

¹⁰⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 17/180-182.

Dolayısıyla bu gibi rivâyetlerin mânevî tevatür olarak zikredilmesi genel olarak senediyle ilgili olmayıp, metnin ve uygulamanın yaygınlığını ifade etmektedir. Senedi ne olursa olsun uygulamada yaygınlık kazanan bir hadisin şöhret derecesine ulaştığı ve bizzat kendisi mütevâtir olmasa da onun hükmünde olduğu kabul edilmiştir. Kelâm âlimlerinin bu görüşü kabul etmelerinde söz konusu haberin insanda kesin bilgi oluşturmamasından kaynaklanmaktadır. Yoksa bunların mutlak manada mütevâtir haberin özelliklerini taşıdığı düşünülmemektedir. Zira ahâd haber ne kadar yayılırsa yayılsın sonradan mütevâtir olması mümkün değildir.¹⁰¹⁰

İlk asırlarda kelâm âlimlerinin mütevâtir ve ahâd olmak üzere iki haber çeşidi zikretmelerine rağmen sonraki dönemlerde yine aslı ahâd olan meşhûr habere neden ihtiyaç duyduğu sorulabilir. Bu konuda Koçkuzu bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre hadis âlimleri hadisleri sıhhat bakımından, usûl âlimleri ve kelâmcılar ise yaygınlık derecesine göre sınıflandırmıştır. Ancak hadis âlimlerinin sınıflandırması haberin kabul edilmesini zorlaştırmakta ve hadislerin değersiz görüldüğü bir dönemde kolayca reddedilebilmesine sebep olmaktadır. İlk dönemlerde usûl âlimlerinin mütevâtir ve ahâd olmak üzere ikili taksimi de benzer bir sonucu doğurmuştur. Zira mütevâtir haberin azlığı, ahâd haberlerin çokluğu ve üzerindeki tartışmalar kabul edilebilecek hadis sayısının oldukça azalmasına sebep olmuştur. Bu sebeple aslında ahâd olmakla beraber amelî olarak yaygın ve şöhret bulmuş haberlerin de kullanılabilmesi için meşhûr/müstefiz adıyla mütevâtir ve ahâdın arasında üçüncü bir hadis sınıfı dile getirilmiştir. Bazı âlimlerin meşhûr haberi mütevâtir haber çeşidi kabul etmeleri de yine bu sorunun çözümüne yöneliktir.¹⁰¹¹

Esasen mütevâtir haber sübûtu kat'î yani Hz. Peygambere aidiyetinde şüphe bulunmayan, kesin bilgi ifade eden haberler olup, şartları gereği belirli bir isnâdı ile râvileri yoktur. Bu sebeplerden ötürü mütevâtir haber hakkında herhangi bir tenkide ve sahihlik araştırmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Bununla birlikte yine şartları gereği râvî sayısı sayılamayacak kadar çok olduğu için zaten böyle bir araştırma mümkün değildir. Gerçekte mütevâtir, namaz vakitleri, kılınışı, haccın yapılışı gibi konularda olduğu gibi daha sahabe döneminden itibaren binlerce kişi tarafından nakledilen ve bu

¹⁰¹⁰ Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, 153-154.

¹⁰¹¹ Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 53-54; 83-84.

sayı her tabakada artarak devam eden hadislerdir. Gerçek bir mütevâtir için râvileri ve isnadı bilinemeyeceğinden, “bu haber sahihtir, ahâddır, râvisi sikadır...” şeklinde bir değerlendirme yapmak da mümkün değildir. Eğer böyle bir değerlendirme yapılabiliriyorsa ortada bir râvi var demektir ve bu da cerh ve ta’dîli zorunlu kılar, dolayısıyla o haber mütevâtir değil ancak ahâd haber olabilir. Dolayısıyla meşhûr haber için her ne kadar mananın şöhretine vurgu yapılmış ve mânen tevâtür ifadeleri kullanılmışsa da senedi göz ardı edilmemelidir.

3.4.2.2.2. Âhad Haber

Sözlükte “bir” anlamına gelen *ahâd* terim olarak tevâtür derecesine ulaşmayan ve ilk dönemlerde bir kişi tarafından rivâyet edilen haberi ifade ederken, sonraki dönemlerde mütevâtir seviyesine ulaşmamış haberler için kullanılmıştır. Kelâm âlimlerinin çoğunluğu ahâd haberi, doğru veya yalan olduğu kesin olarak bilinmeyen, bir, iki veya daha fazla kimsenin rivâyet ettiği, meşhûr ve mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber¹⁰¹² şeklinde tanımlarken, Kâdî Abdülcebbar bunun beşten daha az kişinin haberi,¹⁰¹³ Eş'arî ise “adil bir kimsenin Hz. Peygamber’e kadar adil bir kişiden” naklettiği haber olarak kabul etmiştir.¹⁰¹⁴

Kelâmda ahâd haber daha çok bilgi ve amel gerektirip gerektirmediği, itikâdî konularda tek başına delil teşkil edip etmediği konusunda ele alınmıştır. Esasında Hz. Peygamber ve dört halife döneminde ahâd haberle gerek amelî gerekse itikâdî konularda kabul edildiği, bununla ilgili Müslümanlar arasında bir tartışmanın olmadığı bilinmektedir. Hz. Peygamber’in Ramazan hilalini gördüğünü söyleyen bir kimseye şehâdet getirmesini isteyerek sözüne itimat etmesi,¹⁰¹⁵ Kûba’da Müslümanlar namaz kılarak bir kimsenin gelerek kıblenin değiştiğini haber vermesi ve Müslümanların da onun sözüne uyması,¹⁰¹⁶ içkinin haram kılındığına dair âyetin¹⁰¹⁷ nüzûlünden sonra bir sahâbenin bunu başkalarına haber vermesi sonucu duyanların içki küplerini sokaklara

¹⁰¹² Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/718-719; Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu’temed*, 2/79, 82-83; Câhiz, *Resâil*, 1/120; Bağdâdî, *Fark*, 196; Bâkılânî, *Temhîd*, 441; Cüveynî, *Burhân*, 1/387.

¹⁰¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/362.

¹⁰¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 23.

¹⁰¹⁵ Buhârî, “Ahbaru’l-Âhâd”, 1-6.

¹⁰¹⁶ Buhârî, “Ahbaru’l-Âhâd”, 1; “Salât”, 24; “Kıble”, 3; Ahmet b.Hanbel, *el-Müsned*, 2/113.

¹⁰¹⁷ el-Mâide 5/90-91.

dökmeleri,¹⁰¹⁸ Hz. Peygamber'in başka bölgelere amir, kadı, memur olarak tek bir kişiyi görevlendirmesi gibi rivâyetler ahâd haberin asr-ı saâdette şüphe uyandırmadığını göstermektedir. Netice olarak bu dönemde tek kişinin rivâyetiyle amel edilmesindeki en önemli kriter râvinin güvenilir olmasıdır. Ancak Hz. Osman döneminde başlayan toplumsal ve siyasî fitneler hadis uydurmacılığını başlatmış ve Müslümanların ahâd habere olan güveni sarsılmıştır. Bu sebeple âlimler getirilen her rivâyetin râvilerini tek tek araştırmaya başlamış ve dinde ahâd haberin delil olup olmadığı yönündeki tartışmalar özellikle hicri I. asır sonlarından itibaren başlamıştır.¹⁰¹⁹

Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevziyye gibi Selef âlimleri ile¹⁰²⁰ Dâvud ez-Zâhiri, İbn Hazm, Hâris el-Muhâsibî gibi âlimler ahâd haberin itikâdda delil olabileceğini kabul etmişlerdir.¹⁰²¹ Ancak Hatib el-Bağdâdî hadis âlimlerinin genel görüşüne aykırı olarak ahâd haberin sübûtunun kat'î olmaması sebebiyle itikâdî alanda delil olamayacağını, sadece birtakım şartlarla farklı alanlarda amel gerektirebileceğini belirtilmiş, bu konuda kelâm âlimlerine uymuştur.¹⁰²²

Mu'tezilî, Eş'arî, Mâtürîdî âlimler, Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî usulcüler ile Hanbelîlerin bir kısmı itikâdî konularda değil, fikhî ve amelî konularda delil olabileceğini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla zikredilen âlimlerin ahâd haberin bilgi değeri konusunda amel-itikâd ayrımı yaptığı görülmektedir. Genel olarak kelâm âlimlerinin bu konudaki gerekçesi ahâd haberin Hz. Peygamber'e ait oluşunda şüphe bulunduğu, zira yalan, hata ve unutma ihtimalinden uzak olmadığı, bu sebeple kesin ve zarûrî olmayıp, zann ifade ettiği şeklindedir. Kelâmcılar amelî konularda zannın delil olabileceğini itikâdda ise tek başına delil olamayacağını, ancak yakîn delilleri desteklemek amaçlı kullanılabileceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre ahâd haber amel gerektirir ancak ilim gerektirmez.¹⁰²³

¹⁰¹⁸ Buhârî, "Ahbaru'l-Âhâd", 1.

¹⁰¹⁹ Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14:349-350.

¹⁰²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14:354; Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, 64-66.

¹⁰²¹ Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhid*, 136-139.

¹⁰²² Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, 64.

¹⁰²³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/718-719; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/102-103, 138-139; Kâ'bî, *Kabûlu'l-ahbâr*, 1/17; Nesefî, *Tebsira* (Claude), 279; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/496; İbn Fûrek, *Mücerred*, 201; Bâkılânî, *Temhîd*, 441; Cüveynî, *İrşâd*, 318-319; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/433-434.

Cüveynî *İrşâd* adlı eserinde ahâd haberin ameli gerektirdiğini ancak ilmi gerektirmediğini belirtmiş, sadece bir mûcize, aklî delil ya da icmâ gibi haricî bir karîne ile desteklendiğinde de ilim ifade edeceğini söylemiştir. Böyle bir destek olmadıkça büyük bir topluluk dahi nakletmiş olsa o haber ahâd olarak kalacaktır.¹⁰²⁴ *Burhân* adlı eserinde ise Cüveynî ahâd haberin esasında bilgi de amel de gerektirmediğini savunmuştur. Ona göre eğer ahâd haber amel gerektirseydi “amelin vacipliği bilgisi” sabit olurdu. Bu da ahâd haberin bilgi gerektirdiği anlamına gelirdi ki bu muhaldir.¹⁰²⁵ Dolayısıyla Cüveynî’ye göre ahâd haber kendi zâtından değil, bu haberle gerçekleştirilen uygulamaların mütevâtir seviyesine ulaşmasından dolayı amel gerektirir. Yani ahâd haberin amel gerektirmesinin birinci sebebi mütevâtire dayanmasıdır. Örneğin aklen Allah’ın peygamber gönderdiği onlarla ahkâmı bildirdiği ve kitaplar gönderdiği bilinmektedir. Bunların hepsi ilk olarak ahâd yolla gerçekleşmiş olup, zan ifade etmekteydi. Ancak daha sonra uygulanması reddedilemeyecek şekilde tevatüre ulaşmıştır. Ahâd haberle amel etmenin ikinci dayanağı ise sahabe icmâsıdır. Zira sahabenin ahâd haberle amel ettiği mütevâtir olarak bilinmektedir.¹⁰²⁶

Ebû Ali Cübbâi de ahâd haberin ilim değil zan ifade ettiğini kabul etmekle birlikte bilgi olmayan bir itikâdın bilgiye dönüşmesini mümkün görmüş,¹⁰²⁷ ahâd haberdeki zannın da kuvvetlendirilmesiyle ilim ifade edebileceğini savunmuş, bunun tekerrürle gerçekleşeceğini belirtmiştir.¹⁰²⁸ Ancak Kâdî Abdülcebbar zannın bilgiyle doğrusal bir ilişkisi olmadığını bu sebeple bilgiye dönüşemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰²⁹ Bununla birlikte zannın dereceleri olup, pek çok dinî ve dünyevî meselelerde dikkate alınabilir.¹⁰³⁰ Hatta Kur’ân ve sünnete arz edilerek, akla da uygun olması durumunda akâid alanında da delil olabileceğini dile getirmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki Kâdî’nin genel görüşleri dikkate alındığında zannın delil oluşu yeni bir hüküm tesis etmek amaçlı değil başka kat’î ve yakîn delillerle ispatlanmış bir meselede söz konusu delilleri desteklemek amaçlıdır. Yani burada aslolan akıldır.¹⁰³¹

¹⁰²⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 321.

¹⁰²⁵ Cüveynî, *Burhan*, 1/388.

¹⁰²⁶ Cüveynî, *Burhan*, 1/600-601.

¹⁰²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/395-396.

¹⁰²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/330, 366-367; Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 2/138-139.

¹⁰²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/396.

¹⁰³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/339-340.

¹⁰³¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/718-719.

Görüldüğü gibi kelâmcılar ahâd haberin zan ifade ettiğini, itikâdda değil amelî konularda delil teşkil edeceğini savunmaktadır. Ancak bunun için de ahâd haberin bazı tetkiklerden geçmesi gerekmektedir. Zira bir haber doğru da olsa yanlış da olsa halk arasında kolayca yayılmaya müsaittir. Bu konuda Mâtürîdî haberlerin olayların önemine göre daha az ya da çok yayıldığını belirtir. Bir hükümdarın ölmesi ya da olağanüstü olaylar daha çok yayılır ki halk bunu gizlemek istese bile gizleyemez. Önemi az olaylar ise hiç yayılmayabilir. Bu insan tabiatının bir yapısı olup, peygambere dair bilgiler birinci kısma girmektedir. Zira onlar hayatın akışını sekteye uğratan önemli şeyler getirmiş ve haberleri her yere yayılmıştır. İnsan tabiatı herkesi ilgilendiren böyle haberleri yaymak ister. Peygamberlerden gelen haberlerin birçoğu ahâd haber olup, bunlar diğerlerinden daha çok yayılmaya müsaittir.¹⁰³² Bu sebeple Mâtürîdî ahâd haberin kabul ya da red olmak üzere iki tercihin olduğunu ve bunların inceleme ve değerlendirmeye tabi tutulmasını ve sabit nasslara göre dikkate alınması gerektiğini belirtir. Yapılan incelemeden sonra ağır basan tarafa göre amel edilmelidir. Yine de sonuç hiçbir zaman kesin olmayacaktır.¹⁰³³

Ahâd haberin amelde delil olabilmesi için gereken şartlardan birincisi râvinin adalet ve zapt ehlinde olmasıdır. Bu anlamda âlimler râvinin büyük ve küçük günahlardan sakınmasını, mubah bile olsa bu şartı zedeleyecek davranışlardan kaçınmasını, çevresinde adil, güvenilir ve iyi olarak bilinmesini, sadakatsizliğine şahit olunmayışını ya da bu konularda onun hakkında hüsn-i zannın bulunmasını gerekli görmüşlerdir. Zira haber kadar getirenin güvenilir olması ve adaleti de önemlidir.¹⁰³⁴ Bununla ilgili olarak râvinin fâsık olması ya da mezhebî görüşlerden dolayı tekfir edilmesinin rivâyetinin kabulüne engel olmadığı, sahabe de iç savaşlarda birbirini hatayla itham etmelerine rağmen rivâyetlerini ve şahitliklerini kabul ettikleri¹⁰³⁵ dile getirilse de âlimler arasında bu konunun detaylarında bazı farklılıklar olduğu görülmektedir. Örneğin Ebu'l-Hüseyl el-Allâf aralarında cennet ehli bir kişi bulunmadığı takdirde sayıları mütevâtire ulaşsa bile kâfir ve fasıkların haberinin delil

¹⁰³² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 270-271.

¹⁰³³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 72.

¹⁰³⁴ Câhiz, *Resâil*, 1/119-121; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/134; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/718-719; Kâ'bî, *Kabûlu'l-ahbâr*, 1/17; Bâkılânî, *Temhîd*, 442; Bağdâdî, *Usûl*, 22, 204; Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu) 14/63.

¹⁰³⁵ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/135.

olamayacağını savunmuştur.¹⁰³⁶ Kâ'bî muamelatta İslamî hükümlere, cezada kâfir hükümlerine tabi olmak şartıyla bidat ehlinin rivâyetlerinin kabul edilmesi gerektiğini savunurken, Kâdî Abdülcebbâr ise bütün hallerde kâfir muamelesi görmek şartıyla bidat ehlinin rivâyetini kabul etmiştir.¹⁰³⁷ Ancak Kâdî kâfirden ve tekfir edilenden gelen ahâd haberin reddedilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu konuda Cübbâîler de onunla aynı görüştedir. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ise buna itiraz etmiş ve hadis âlimlerinin Mu'tezile'yi tekfir etmesine rağmen onlardan rivâyette bulunduklarını delil getirmiştir. Ona göre râvide adalet ve zapt şartı açıkça bulunuyorsa rivâyeti güvenilirdir. Fakat bu durum açık değilse ihtiyatlı olmalı, diğer mezheplere mensup kişilerin rivâyetleri dinî konularda titiz olmak şartıyla kabul edilmeli, ancak mezhep konusunda inatçı, bilerek günah işleyen ve mezhebi için yalan söyleyen kişilerin rivâyeti reddedilmelidir.¹⁰³⁸

Sünnî âlimlerin de râvî hakkındaki bu şartlara önem verdiği söylenebilir. Örneğin Bâkılânî râvinin fasık olmaması gerektiğini çeşitli yerlerde zikretmiş,¹⁰³⁹ Bağdâdî bidat ehli, cerh edilmiş, rivâyetinde tedlîs edilmiş kimselerin rivâyetini kabul etmemiş,¹⁰⁴⁰ Mâtürîdî ise râvinin rivâyet ettiği haberle amel etmemesini mensuh olarak isimlendirmiş,¹⁰⁴¹ ayrıca fakîh râvinin rivâyetine de önem vermiştir.¹⁰⁴² Ancak Lâmişî bunu gerekli görmemiş akıllı ve zapt ehli bir çocuğun bile rivâyetinin kabul edilebileceğini savunmuştur.¹⁰⁴³

Nazzâm ise genel görüşün aksine râvinin güvenilirlik ve adaleti konusunda duyulan hüsn-ü zanla ahâd haberin kabul edilemeyeceğini savunur. Haber kendisini işitene zarûrî bilgi sağlamıyorsa, doğruluğunu kanıtlayan bir karîne yoksa, yalan söylemesi de imkânsız değilse -ki Nazzâm'a göre râvinin yalan söylemek için pek çok sebebi olabilir- râvinin doğruluğundan emin olmak mümkün değildir.¹⁰⁴⁴ Bununla birlikte Nazzâm gerekli karîneler mevcutsa ahâd haberle bilginin oluşumunu kabul

¹⁰³⁶ Yavuz, "Haber-i Vâhid", 353.

¹⁰³⁷ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 136.

¹⁰³⁸ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/135-136.

¹⁰³⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 193, 198.

¹⁰⁴⁰ Bağdâdî, *Usûl*, 22-23,

¹⁰⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 15/123

¹⁰⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 15/236.

¹⁰⁴³ Lâmişî, *Usûl*, 149.

¹⁰⁴⁴ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 156.

etmektedir.¹⁰⁴⁵ Ona göre bu karîneler yukarıda da belirtildiği gibi hissî ya da aklî karînelerdir. Örneğin hasta birinin öldüğüne dair bir ahâd haber ancak evinin önünde cenaze işleri gibi bazı emarelerle doğrulanabilir. Bu durumda ölen kişinin hasta oluşu ve cenaze işleri müşâhede yoluyla elde edilen bilgiler olup, haber bunlarla değerlendirilmiş olmaktadır.¹⁰⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr ise Nazzâm'ı bu konuda eleştirir. Böyle bir düşüncede sebep dediği bilgiler ahâd haberi değil ahâd haber diğerlerini desteklemektedir. Ayrıca Kâdî'ya göre bu sebepler tek başına olduğunda bilgiyi değil zannı gerektirir. Dolayısıyla Nazzâm'ın bu sebepleri şart koşmasıyla koşmaması arasında bir fark kalmamaktadır.¹⁰⁴⁷

Görüldüğü gibi râvinin adalet ve zapt bakımından ehil olması gerektiği noktasında kelâm âlimlerinin çoğunluğu ittifak halindedir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak Mu'tezilî âlimler râvinin kanaatinin habere etki edip etmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre bir Yahudi'nin “Hz. Muhammed peygamber değildir” demesi halinde hem kendisinin hem haberinin yalan olduğu, yine aynı Yahudi'nin “Hz. Muhammed peygamberdir” demesi durumunda hem sözünün hem de kendisinin doğru olduğu kabul edilmekte ve her iki durumda da Yahudi'nin Hz. Peygamber'e inanıp inanmamasının bir rolü bulunmamaktadır.¹⁰⁴⁸ Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr haberi haber yapan asıl unsurun haber verenin kanaati değil kastı olduğunu belirtir. Dolayısıyla ikrah altında verilen haberlerin bir haber değeri olmadığı gibi bir haberin doğru olmadığını bilerek nakletmek de haber kapsamında değildir.¹⁰⁴⁹ Kâdî haberin iyi ve kötü değerini almasını haber verenin haline bağlamaktadır. Yani ona göre haber verinin halinin bilinmesiyle haberin iyi/doğru olduğundan emin olunabilir. Eğer haber verenin haline dair bilgimiz yoksa ve haberin faydalı ya da zararı engelleyecek bir niteliği yoksa bu tür haberler abes ve kötüdür. Kısaca Kâdî haberin doğru ya da yalan olmasını haber verenin haline; iyi ya da kötü oluşunu haberin sonucuna bağlamıştır.¹⁰⁵⁰ Bu şekilde o, haberi hem epistemolojik hem de ahlâkî olarak ele almış olmaktadır.

¹⁰⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/361.

¹⁰⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/292.

¹⁰⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/393-395.

¹⁰⁴⁸ Yasin Çağdaş, “el-Mü'temed Eseri Işığında Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı”, (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2019), 22.

¹⁰⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/323.

¹⁰⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/329; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 208-209.

Bunun aksine Câhiz haberin doğru ya da yalan olarak nitelendirmesinde rivâyetin vakıaya uygun olup olmadığının yanında haberi verenin inancının da dikkate alınması gerektiğini savunur. Ona göre nakleden naklettiği haberin doğru ya da yanlış olduğuna inanmalı veya öyle olduğunu zannetmelidir.¹⁰⁵¹ Örneğin râvi, Zeyd evde olduğu halde Zeyd'in evde olmadığını zannederek Zeyd evdedir derse, bu kişinin doğru olduğunu söyleyemeyiz. Yine evde olmadığını zannederek evde değildir derse yalancı olduğunu söyleyemeyiz. Bununla birlikte her iki durumda da haberin yalan olduğunu söylemek geçersizdir. Ancak Zeyd evde olduğu halde inanarak ya da zannederek Zeyd evdedir derse hem râvi hem de haber doğrudur; inanarak ya da zannederek Zeyd evde değildir derse yalancı olur. Benzer görüşleri Ebu'l-Hüseyin el-Basrî de dile getirmiştir.¹⁰⁵²

Ahâd haberle amel edilmesi için râvi sayısı ve senedle ilgili şartların da gerçekleşmesi gerektiği ifade edilmiştir. Buna göre Allâf her devirden en az dört râvi tarafından nakledilen ahâd haberin kabul edilebileceğini, dörtten az olanların reddedilmesi gerekeceğini belirtir. Râvi sayısı dört ile yirmi arasında olanlar ise bilgi ifade edebilirse de bu kesin değildir.¹⁰⁵³ Ebû Ali ise iki kişi tarafından rivâyet edilmesini yeterli görmüştür. Tek kişinin haberinin ise nasların zâhirî, sahabe ameli, ictihâd gibi bir karîneyle desteklenmesi gerektiğini ya da bu haberin meşhûr haber olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁵⁴ Bu konuda herhangi bir sayı belirtmeyen Câhiz'e göre ise haberin güvenilirliği getirenlerin sayısı ile doğru orantılıdır. İlk başta çok da güvenilir olmayan bir haber daha sonra râvi sayısının artmasıyla güvenilir hale gelebilir. Güçlü ve güvenilir bir haberin de daha sonradan zayıflayabileceğini belirtir. Bu sebeple o, haberin sahih ve meşhûr bir senedinin olmasını gerekli görmüştür.¹⁰⁵⁵ Mâtürîdî âlim Saffâr da haberin sahih ve meşhûr bir senedinin olmasını,¹⁰⁵⁶ Bağdâdî ise isnadının muttasıl olmasını¹⁰⁵⁷ gerekli görmüştür. Ancak Mâtürîdî âlim Lâmişî'ye göre ahâd haberin kabul edilmesi için herhangi bir sayı ya da isnad şartı gerekli

¹⁰⁵¹ Hüseyin Akyüz, "el-Câhiz'in Sünnet/Hadis Anlayışı", (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 102.

¹⁰⁵² Çağdaş, "Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı", 23-25.

¹⁰⁵³ Bağdâdî, *Fark*, 77; Aydın, *Ebû 'l-Hüzeyl Allaf*, 255.

¹⁰⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 17/380; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/138-139.

¹⁰⁵⁵ Câhiz, *Resâil*, 1/119-121; Akyüz, "el-Câhiz'in Sünnet/Hadis Anlayışı", 116.

¹⁰⁵⁶ Saffâr, *Telhîsü 'l-Edille*, 2/691-692.

¹⁰⁵⁷ Bağdâdî, *Usûl*, 22, 204.

değildir. Zira Hz. Peygamber uzak beldelere tek kişi haberci göndermiş olup, burada esas olan metnin anlamıdır.¹⁰⁵⁸ Gazzâlî de böyle bir sayı sınırlandırmasının ancak naslardan kıyasla yapılacağını, bunun da mümkün olmadığını, dolayısıyla keyfi bir şart olduğunu belirtir.¹⁰⁵⁹

Ahâd haber hakkında kelâm âlimlerinin çoğunun dile getirdiği metinle ilgili şartlar ise Kur'ân ve mütevâtir habere, icmâya, sahabe uygulamasına, akla aykırı olmaması ve muhtevasının da umûmü'l-bevlâ türünden olmamasıdır.¹⁰⁶⁰ Ayrıca âlimlerin çoğunluğu ahâd haberin itikâd dışındaki konularda aslî bilgi kaynaklarına arz edilmesi gerektiğini, Kur'ân'a ve akla aykırı olan ahâd haberlerin ilk olarak te'vil edileceğini ancak te'vile imkân yoksa reddedileceğini belirtmişlerdir.¹⁰⁶¹

Zikredilen hususlarda âlimler hemen hemen ittifak halinde olmakla birlikte bunlardan farklı şartları gerekli görenler de bulunmaktadır. Örneğin Câhiz, haberlerin çelişik olmamasını, lafızların açık olmasını, ayrıca haberî sıfatlarla ilgili olan hadislerin kelâm âlimleri tarafından rivâyet edilmesini gerekli görmüştür.¹⁰⁶² Kâ'bî'ye göre ahâd haberin bir benzeri rivâyet edilmiş olmalı ve bu rivâyet tevhid, adl gibi değişmez ilkeler hakkında olmamalıdır.¹⁰⁶³ Lâmişî'ye göre lafızların açık olması, mücmel, müşkil veya müşterek lafızların kullanılmaması gerekmektedir.¹⁰⁶⁴ Bâkullânî de kendinden güçlü bir delille çatışmaması gerektiğini belirtir.¹⁰⁶⁵ Bağdâdî ise metnin nesh edilmemiş, mümkün, akla yatkın ve sahih te'vile uygun olmasını gerekli görmüş, bu şartları taşıyan ahâd haberin hakim huzurundaki şahitlere denk olduğunu ve bunların fûrû alanında pek çok hükmü ortaya koyduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar da sıhhat şartını taşıyan ahâd haberlerin örfen sünnet olduğunu zikreder.¹⁰⁶⁷

¹⁰⁵⁸ Lâmişî, *Usûl*, 149-150.

¹⁰⁵⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/459-460.

¹⁰⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/718-719; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/84, 152-170; Bağdâdî, *Fark*, 196; Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 1/333-334; 14/202; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 2/691-692.

¹⁰⁶¹ Bağdâdî, *Usûl*, 23; Nesefî, *Tefsira* (Claude), 1/132; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/607, 691-692; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/718-719.

¹⁰⁶² Akyüz, "el-Câhiz'in Sünnet/Hadis Anlayışı", 180-181.

¹⁰⁶³ Sarıkaya, "Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı", 117.

¹⁰⁶⁴ Lâmişî, *Usûl*, 149-150.

¹⁰⁶⁵ Bâkullânî, *Temhîd*, 441-442.

¹⁰⁶⁶ Bağdâdî, *Usûl*, 23, 204; a.mlf., *Fark*, 196.

¹⁰⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 17/90.

Kelâm âlimleri çoğunlukla iman şartı bildirmediği gerekçesiyle ahâd haberin inkârının küfrü gerektirmediğini kabul etmişlerdir.¹⁰⁶⁸ Ancak Mâtürîdî âlim Sâlimî'nin bu konuda selefi düşünceye yakın olduğu görülmektedir. Ona göre de ahâd haber içinde şüphe barındırması sebebiyle kesin ilim ifade etmez.¹⁰⁶⁹ Ancak o, bunun mutlak olmadığını, vahiy ve mütevâtir haberin yanında icmâya da inanmanın zorunlu olduğunu, bu sebeple âlimlerin te'vil etmeden sahih olarak kabul ettiği ahâd haberlerin iman esası sayılacağını savunur. Bu konuda sırat, mizan, kabir azabı gibi konulardan örnekler verir. Bununla birlikte icmânın terki konusunda küfür ya da fıska gerektirdiğine dair ittifak olmadığını da belirtir.¹⁰⁷⁰ Ona göre nass, nassın delâleti, mütevâtir haber ya da icmâ ile sabit olan hükümleri, ahâd haberle kıyasın delil oluşunu inkâr küfrü gerektirir. Ümmetin ittifak ettiği bir ahâd ya da kıyasla sabit olan hükmün inkârı icmânın inkârı gibidir.¹⁰⁷¹

Netice itibariyle kelâm âlimleri ahâd haberin Hz. Peygamber'e aidiyeti şüpheli olduğu için itikâdî konularda delil olamayacağını, amelî konurda geçerli olabilmesi için ise râvilerinin güvenilir, senedinin sağlam, metnin Kur'ân, mütevâtir haber, icmâ ve akıl olmak üzere tarihi verilere ve müşâhedeye de uygun olması gerektiğini, ancak yine de zan ifade ettiğini kabul etmişlerdir. Onların bu yaklaşımı hadisleri görmezden gelme ya da küçümsemelerinden değil uydurma hadislerin varlığından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda onlar Hz. Peygamber'in sözünü değil, sözün Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını sorgulamaktadırlar. Ayrıca Kur'ân zanna uyanları eleştirmiş, bu kişilerin hatta ettiklerini, zannın gerçeklikle bir ilgisinin olmadığını vurgulamış olup, kelâm âlimleri itikâdî alanın şek ve şüphe götürmeyecek bir alan olmasından hareketle inanç esaslarının zannî delille temellendirilemeyeceğini benimsemişlerdir.¹⁰⁷²

Bununla birlikte kelâm kitaplarında zikredilen ahâd haberlerin âlimlerin öngördüğü kriterlere her daim uygun olmadığı hatta zaman zaman mevzû hadislerle yer verildiği, bu konuda daha çok metnin mezhebin görüşlerine uygun olup olmadığının dikkate alındığı da bir gerçektir. Örneğin kaynaklarda bazen hasen ama

¹⁰⁶⁸ Lâmişî, *Temhîd*, 42; a.mlf., *Usûl*, 148.

¹⁰⁶⁹ Sâlimî, *Temhîd*, 96-97.

¹⁰⁷⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 211.

¹⁰⁷¹ Sâlimî, *Temhîd*, 296.

¹⁰⁷² Bkz. en-Nisâ 4/157; el-En'âm 6/146; Yûnus 10/36; el-Câsiye 45/24; en-Necm, 53/28.

çoğunlukla zayıf, münker hatta mevzû olarak değerlendirilirken “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir”¹⁰⁷³ rivâyetini Sünnî âlimler çeşitli konularda Mu'tezile'yi reddetmek için,¹⁰⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr ise Mücbire ve Müşebbihe'ye reddetmek için kullanmıştır.¹⁰⁷⁵ Nesefî bu rivâyetin sahih ve meşhûr olduğunu belirtirken, Tuğlu ise bu hadisin hadis metodolojisi açısından mevzu olduğunu, ancak râvinin Hz. Peygamber'in Mecusileri yeren bir hadisiyle Kaderiyye arasında bir benzerlik kurarak bu sözü söylemiş olabileceğini, Kaderiyye ifadesinin o dönemde bilinmediğini belirtir. Rivâyetin hem şöhret bulması hem de gerek Mâtürîdîlerin gerek Mu'tezile'nin senetten çok manaya önem vermesi sebebiyle de mevzu bile olsa delil olarak kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁷⁶

Yine birbirine muhalif görünen ahâd haberler hakkında te'vile gidildiği de görülmektedir. Örneğin Bâkılânî şefaât konusunda kendi görüşünün delili olarak verdiği “şefaâtım ümmetimden büyük günah işleyenler içindir” hadisi ile Mu'tezile'nin delili olan “ümmetimden büyük günah işleyenler şefaâtime nail olamayacaktır” hadisini karşılaştırarak aslında ikinci hadisin maruf ve sabit olmadığını ancak kabul edilmesi gerekiyorsa buradaki büyük günahattan sonra küfre düşmek, irtidâd etmek şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.¹⁰⁷⁷ Nesefî ise bu hadisi büyük günahı helal sayarak işleyenleri kast ettiği şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁷⁸ Kâdî ise Sünnîlerin delil olarak zikrettiği hadisin sıhhatinin sabit olmadığını, eğer sahih ise ahâd yolla geldiğini ve bunun delil olamayacağını savunmuştur.¹⁰⁷⁹

Buna benzer bir ihtilaf Cibril Hadisi¹⁰⁸⁰ hakkında Mâtürîdî ve Selefiyye arasında bulunmaktadır. Kaynaklarda farklı tarihlerle gelen bu rivâyetin başlıca iki metni bulunmaktadır. Bunlardan birinde “İslam'ın şartları” ifadesi yer alırken diğerinde yer almaz. Ehl-i hadis bu ziyadenin Mürciîler tarafından eklenmiş olabileceğini belirtmiş ve bu tarîke eserlerinde yer vermemişlerdir. Bunun sebebi Ehl-

¹⁰⁷³ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/86, 125; İbn Mâce, “Mukaddime”, 10.

¹⁰⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 405; Pezdevî, *Usûl*, 112; Cüveynî, *İrşâd*, 208.

¹⁰⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/722-723.

¹⁰⁷⁶ Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, 356-357.

¹⁰⁷⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, 421-423.

¹⁰⁷⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Seyyid (yy: Dâru'l-Feth, 2014), 209-212.

¹⁰⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/608-609.

¹⁰⁸⁰ Buhârî, “İmân”, 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/51,52; 2/426; 4/129, 164; Müslim, “İmân”, 1, 5, 7; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 16; Tirmizî, “İmân”, 4.

i hadisin o dönemde Mürcie olarak bilinen Neccâriyye ve Kerrâmiyye'nin kötü bir şöhrete sahip olmasının yanında, söz konusu senedin zayıf olması ve "İslam'ın şartları" ifadesinin yer almadığı metnin senedinin sahih olarak değerlendirilmesidir. Asıl önemli husus ise "İslam'ın şartları" ifadesinin yer aldığı metin Mürcie'nin görüşü olan iman ve İslam'ın aynı anlama geldiği ve amellerin imandan bir cüz olmadığı görüşüne delil teşkil etmesi ancak Ehl-i Hadis âlimlerinin görüşünün bunun tam tersi olmasıdır. Yani "İslam'ın şartları" ifadesinin yer aldığı rivâyet Mürcie'nin iman anlayışını, bu ifadenin yer almadığı rivâyet ise Ehl-i Hadisin iman anlayışına delil olmaktadır.¹⁰⁸¹ Mâtürîdî âlimler ise bu ifadenin yer aldığı rivâyeti iman ile İslam'ın aynı olduğunu ispatlarken, icmâlî ve tafsîlî iman, kaza ve kader konusunda zikretmişlerdir.¹⁰⁸² Dolayısıyla iman anlayışlarını temellendirmek adına Mâtürîdî âlimlerin hadisçilerin zayıf kabul ettikleri tariki tercih ettiği görülmektedir.

Verilen örnekler hakkında genel bir değerlendirme yapmak gerekirse kelâm âlimlerinin ahâd haberi itikâdî konularda zannî olduğu gerekçesiyle delil olamayacağını kabul etmelerine karşılık çeşitli konularda ahâd habere başvurduğu görülmektedir. Bu durum kelâm âlimlerinin "ahâd haber itikâdî konularda delil olmaz" şeklindeki görüşünün daha çok teoride kaldığı ve pratikte uygulanmadığı şeklinde eleştirilere sebep olmuştur. Bu eleştiriye göre âlimler asıl konularda ahâd haberden delil getirmeseler de özellikle kabir azabı, âhiret ahvâli gibi fer'î meselelerde sıklıkla ahâd habere başvurmuşlardır. Ancak bir hükmün ahâd haber üzerine bina edilmesiyle, ahâd haberle desteklenmesi farklı şeylerdir. Zira Kur'an'da hiç bahsedilmeyen ya da ayrıntısı verilmeyen konularla ilgili hadisten başka kaynak olmadığı açıktır. Bu durum bütün mezhepler için geçerlidir. Bununla birlikte hakkında âyet bulan konularla ilgili hadislerin söz konusu naslara aykırı olması durumunda te'vil, tahsis, nesih gibi ilkelere başvurulmuş, ayrıca hadisten önce konu aklî olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla nasslarda açıkça yer alan hükümler önce aklî olarak temellendirilmiş, hadis ise onu teyid etmek amacıyla kullanılmış, aykırı görünenler ise

¹⁰⁸¹ Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, 321-325. Sened tahlili için bkz. Kahraman, *Matürîdîlikte Hadis Kültürü*, 108-112.

¹⁰⁸² Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, 319-320; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 491; Sâbûnî, *Bidâye*, 76-77.

mümkünse te'vil edilmiş değilse reddedilmiştir.¹⁰⁸³ Dolayısıyla mezheplerin “ahâd haber delil olarak kullanılamaz” ilkesinden maksat bunlarla hükmün sabit olamayacağı anlamında olup, aklî delillerle sabit olan görüşleri teyit etmek amacıyla kullanılmasında engel bir durum yoktur. Ancak Ögük’ün de dile getirdiği gibi itikâdî alanda ahâd haberin bu şekilde kullanılmasının kabulü bir zaman sonra kelâmcıların kendi görüşünü desteklemek ve hasmı susturmak amacıyla sıklıkla ahâd habere başvurması gibi bazı sakıncalı halleri doğurmuştur.¹⁰⁸⁴

Bununla birlikte hadis âlimlerinin aksine kelâm âlimlerinin hadis senedinden çok metnine önem verdiği görülmektedir. Aslında bu durum hadislerin sahîhini mevzûsundan ayırmak adına gerekli bir tetkiktir. Ancak hadis âlimleri metin tetkikine kelâm âlimleri kadar önem vermemiştir. Bu da doğal olarak hadis âlimlerinin sahîh olarak değerlendirdiği rivâyetlerin zaman zaman reddedilmesi, mevzû kabul ettiklerinin de kabul edilmesi gibi bir durumu ortaya çıkarmıştır. Esasında bir hadisin Hz. Peygamber’e ait olup olmadığı tamamen ictihâda dayandığı için haklı gerekçelerle birinin reddettiği hadisi bir başkasının yine haklı gerekçelerle kabul etmesinin önünde bir engel olmayıp, tarih boyunca da gerçekleşmiş bir durumdur. Zira muhaddislerin kabul ettiğini fakîhler reddetmiş, onların kabul ettiğini mütekellimler sahîh bulmamıştır. Aynı durum tefsir, tasavvuf ilimlerinde de geçerlidir.¹⁰⁸⁵

Bu anlamda kelâm âlimleri metin tenkidine önem vermiş ve hadisleri senedinden önce metin açısından değerlendirmiştir. Ancak verilen örneklerden anlaşıldığı üzere bu değerlendirmenin objektif kriterlere göre yapılmış olduğunu söylemek oldukça güçtür. Buna göre hadis metni ekolün genel prensiplerine aykırı olmadığı sürece senetteki bir kusur ya da ahâd olup olmadığı önem arz etmemiş, ancak muhtevanın mezhebin genel prensiplerine aykırı olması durumunda sened incelemeye alınmış, senedde bir kusur olmadığına Kur’ân, sünnet ve icmâya arz edilmiş ya da te'vil yoluna gidilmiş, te'vil etme durumu da yoksa hadis reddedilmiştir. Dolayısıyla kelâm âlimlerinin ahâd haberi kabul, red ya da te'vil yoluna gitmelerinde hadisçilerin usûl kaideleri değil hadis metninin ekolün sistemine muhalif olup olmaması belirleyici

¹⁰⁸³ Hüseyin Kahraman, “İmâm Mâtürîdî’de ve Mâtürîdilikte Hadisin Değeri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir*, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: Ofset Yayın Matbaacılık, 2014), 169.

¹⁰⁸⁴ Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 286.

¹⁰⁸⁵ Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 122-123.

olmuştur.¹⁰⁸⁶ Bu anlamda kaynaklarda Mu'tezile'nin metne daha çok önem verdiği ve bu sebeple de isnadı zayıf pek çok hadisi kabul ettiği,¹⁰⁸⁷ Mâtürîdî'nin de toplumun değerlerini hiçe saymamak adına sistemine uymayan haberleri mütevâtir, ahâd gözetmeksizin te'vil etmeyi prensip haline getirdiği¹⁰⁸⁸ şeklindeki eleştirilerin yerinde olduğu görülmektedir.

3.4.3. Akıl

Kelâm ilminde akıl diğer bilgi elde etme yolları üzerinde hakim bir konumda olup, âlimler dinin anlaşılmasında aklın önemli bir fonksiyonu olduğunu ve akılla çelişen hiçbir düşüncenin hükmünün bulunmadığını kabul etmişlerdir. Zira İslam dininde akıl dışı hiçbir unsur bulunmayıp, akla ve bilimsel gerçeklere aykırı herhangi bir düşünceye yer verilmemiştir. Daha önce de izah edildiği gibi Kur'ân akla büyük önem atfetmiş, aklı olmayanın dininin de olmayacağını beyan etmiştir. Bu gerçekten hareketle kelâm âlimleri eserlerinde aklın tanımı, mâhiyeti, çeşitleri, diğer bilgi vasıtalarıyla ilişkisi ve onunla hangi bilgilerin elde edileceğini detaylı olarak ele almışlardır.

3.4.3.1. Aklın Tanımı ve Mâhiyeti

Akıl kelimesi “akale” fiilinin mastarı olup, çoğulu “ukûl”dür. “Menetmek, engellemek, alıkoymak; bağlamak” gibi anlamlarda¹⁰⁸⁹ mastar olarak kullanılan akıl, “devenin ayağına bağlanan ip” anlamındaki “ıkâl” kelimesi de aynı kökten türetilmiştir. Bu da aklın temel anlamının bağlamak, tutmak ya da korumak olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla akıl doğru kullanıldığında kişiyi tehlikelerden korumakta, kötülüklerden menetmekte, Allah ile arasında bağ kurmaktadır. Kur'ân'da kâfirlerin akılsız olarak eleştirilmesinin sebebi de akıllı doğru kullanmamaları ve Allah ile aralarında bağ kurmamalarıdır.¹⁰⁹⁰ Zira Kur'ân'a göre akıllı insan işlevsel olarak aklını kullanan ve bu şekilde Allah ile bağ kuran kimsedir.

¹⁰⁸⁶ Kahraman, “İmâm Mâtürîdî'de ve Mâtürîdîlikte Hadisin Değeri”, 570.

¹⁰⁸⁷ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 118.

¹⁰⁸⁸ Kahraman, “İmâm Mâtürîdî'de ve Mâtürîdîlikte Hadisin Değeri”, 569.

¹⁰⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/458.

¹⁰⁹⁰ İsfahânî, *Müfredât*, a-k-l md; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 154.

Terim olarak ise akıl, Allah'ın insan bedeninde yarattığı ruhânî bir cevher; hakkı ve batılı bilen, kalpteki bir nur; kendisiyle eşyanın hakikatlerinin bilinmesi ve anlaşılması mümkün olan şey; gâib olanları vasıtalarla ve mahsûs olanları da müşâhedelerle idrak eden soyut bir cevher;¹⁰⁹¹ “maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak kıyas yapabilen ve hükümler çıkarabilen güç” şeklinde tanımlanmıştır. Kur'ân'da aklın fiil kalıbıyla kullanılması da onun bir güç/meleke olduğunu göstermektedir.¹⁰⁹²

Kelâm âlimlerinin üzerinde uzlaştığı bir akıl tanımı bulunmamakta, eşyanın hakikatinin ayırt edilmesini sağlayan kuvvet; doğuştan gelen bir tabiat ya da iç güdü; vahyi anlamakta sınırlı bir yeti, güç ya da meleke; zorunlu bilgilerin toplamı; latîf ve nûrânî bir cisim gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır.¹⁰⁹³

Mu'tezile âlimleri aklı, hakikatin bilgisini sağlayan kaynak; insanı diğer canlılardan ayıran ve nazarî bilgilerin elde edilmesini sağlayan bir güç; kötünden alıkoyan ve iyiye yönlendiren bilgi; zamanla kazanılan bilgilerin tamamı gibi pek çok farklı şekilde tanımlamıştır.¹⁰⁹⁴ Bu tanımlarda onların aklın hem “bi'l-kuvve” hem de “bi'l-fiil” olma haline vurgu yaptıkları görülmektedir. İlk dönem âlimlerinden Vâsıl b. Atâ'nın aklı “hakikatin bilinmesini sağlayan delil/kaynak” olarak tanımladığı,¹⁰⁹⁵ dolayısıyla onun aklı bilgi elde etme yolu olarak kabul eden ilk isimlerden olduğu söylenebilir.

Bilgi konusunda tabiatçı görüşleriyle bilinen Câhiz ise aklı “bilgiyi elde etmeye yarayan ve zararlı şeylerden korunmayı sağlayan güç/kudret”¹⁰⁹⁶ şeklinde tanımlamış, aklın insanı tecrübeyle adım adım kemâle ulaştırdığını belirtmiştir.¹⁰⁹⁷ Ona göre akıl beyinde yer alan,¹⁰⁹⁸ varlığı başkasına bağlı bir araz olup, Allah'ın kalpte/zihinde yarattığı havâtırlarla çalışmaktadır.¹⁰⁹⁹ Câhiz, pek çok şeyin ne olduğunun değil

¹⁰⁹¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, 154.

¹⁰⁹² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 21.

¹⁰⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/138; Cüveynî, *İrşâd*, 21; İbn Fûrek, *Mücerred*, 31; Pezdevî, *Usûl*, 96.

¹⁰⁹⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 72.

¹⁰⁹⁵ Serap Olgaç, “Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlak Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler”, (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2020), 42.

¹⁰⁹⁶ Olgaç, “Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlak Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler”, 43.

¹⁰⁹⁷ Câhiz, *Hayevân*, 2/115-116.

¹⁰⁹⁸ Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhiz-*, 343.

¹⁰⁹⁹ Ramazan Altıntaş, “Mu'tezile'de Akıl Anlayışı”, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu 13-15 Eylül 2004* (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2014), 315.

işlevinin bilinebildiğini, aklın da bunlardan biri olduğunu ifade etmekte,¹¹⁰⁰ yaptığı tanımlarda da akli bilgi değil bir güç ve meleke olarak kabul edip, işlevine vurgu yapmaktadır. Benzer bir açıklamayı Eş'ârî Ebû Ali el-Cübbâî'ye de nispet etmektedir. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ise akli eşyanın temyizini sağlayan zarûrî bilgi, bilgi elde etme gücü ve ma'kûlatı idrak eden bir his olarak kabul eder.¹¹⁰¹

Kâdî Abdülcebbâr da akli “ortaya çıktığında, mükellefin nazar ve istidlâl ile sorumlu olduğu şeyleri yerine getirmesini mümkün kılan özel bilgilerin toplamıdır” şeklinde tanımlamaktadır. Tanımda geçen “özel bilgilerin toplamı” ifadesi aklın ne olduğuna, “nazar, istidlâl ve sorumluluğu mümkün kılması” ifadesi ise fonksiyonuna işaret eder mâhiyettedir.¹¹⁰² Söz konusu bu “özel bilgiler” insanın akıllı ve sorumlu olmasını sağlayan, insana farklı bilgileri kazandıran, ilk bedîhî bilgiler (mantık ilkeleri gibi), deneyim, âdet, meslekî bilgiler ile ilk ahlâkî bilgilerden oluşmaktadır.¹¹⁰³ Kâdî'ya göre bunlar insanın gelişim sürecine bağlı olarak olgunlaşır ve bu süreç “kemâlü'l-akl” olarak adlandırılır. Bu bilgilerin tamamına sahip olan kişi kemâle ulaşır ve bundan sonra nazar ve istidlâli gerçekleştirmesi mümkün olur.¹¹⁰⁴

Yine “özel bilgilerin toplamıdır” ifadesi aklın bir kuvve olmadığını da ifade etmektedir. Zira Kâdî'ya göre aklın ontolojik bir varlığı olmayıp, kuvve, cevher, alet veya his olarak isimlendirilemez. O, aklın bir kuvve olması durumunda kişinin kemâlü'l-akla ulaşmadan önce de teklifle muhatap olması gerekeceğini, ama bunun mümkün olmadığını, zira kişinin bu bilgiler olmadan sorumlu olamayacağını belirtir. Ayrıca aklın kuvve olarak kabul edilmesi halinde insanın bu bilgilere sahip olmadığı halde kuvveye sahip olduğu için akıllı olarak nitelendirilmesi gerekir ki bu da muhaldir. Kâdî'ya göre akıl cevher de olamaz zira cevherin bir mahalle ihtiyacı yoktur, akıl ise yapı itibarıyla mahalle ihtiyaç duyar. Alet kavramı da dilsel açıdan sadece cisimler için kullanılmakta olup, akıl bir cisim değildir. Yine dilsel açıdan duyu ifadesi beş duyuyu ifade etmektedir, akıl için kullanılamaz.¹¹⁰⁵

¹¹⁰⁰ Câhiz, *Delâil ve'l-İtibâr*, 70.

¹¹⁰¹ Eş'ârî, *Makâlât*, 2/175-176.

¹¹⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/375-379.

¹¹⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/66; a.mlf., *Şerh*, 1/84-85.

¹¹⁰⁴ Memiş, *Bilgi Problemi*, 130-131.

¹¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/377-379.

Netice itibariyle Bağdat ve ilk dönem Basra Mu'tezilesi âlimlerinin aklı bir kuvve ya da meleke olarak kabul etmelerine karşılık sonraki dönemde Kâdî Abdülcebbâr'ın aklı bilgi olarak tanımladığı ve onu sorumluluğun temeli kabul ettiği görülmektedir. Ancak gerek kuvve gerek bilgi olarak tanımlansın bütün hepsinin aklın işlevine özellikle de mümeyyizlik ve hüküm verme vasfına vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr aklın “alıkoymak” anlamından hareketle aklı bilgidan ayırmamış, kişiyi kötülüklerden çevirmesine vurgu yapmıştır. Böylece hem ilk dönem kelâmcılarının hem de Aristo'nun “akıl kuvvettir” sözünü kabul etmemiştir. Zira ona göre bu görüşün kabulü halinde kişinin kudreti dahilinde olmayan şeyle sorumlu tutulması mümkün hale gelirdi ki âdil ve hâkim bir yaratıcı anlayışıyla bunun bağdaştırılması mümkün değildir. Bu sebeple aklın Allah'ın kudretiyle güç yetirdiği belirtilmiş, görevinin ise yükümlü olunan fiillerin yerine getirilmesine imkân vermek olduğu kabul edilmiştir.¹¹⁰⁶

Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere Mu'tezilî düşüncede aklın bir araz olduğu kabul edilmektedir. Zira akıl hem düşünme hem de eylemleri gerçekleştirmede önemli bir fonksiyon icra etmekte, insanın kalbinde Allah'ın yarattığı havâtırlarla çalışmaktadır. Bu da aklın kendinden başka bir şeye bağımlı olduğunu göstermektedir.¹¹⁰⁷ Mu'tezile'ye göre akıl kalbi nurlandırıp, ona ilhâm veren latif bir varlık olup, insanın varlıkları tanımasını, iyi ile kötüyü ayırmasını, muhal ile mümkünü belirlemesini sağlayan, insanın fiillerini yönlendiren, bilgiyi, kısımlarını ve elde etme yollarını araştıran bir varlıktır.¹¹⁰⁸ Dolayısıyla bu özellikler Mu'tezilî düşüncede aklın bir araz olduğunu göstermektedir. Fakat Mu'tezilî âlim Nazzâm buna muhalefet etmiş, akıl yürütmenin kalpte meydana geldiğini, bunların da birer cisim olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla o bu görüşüyle aklın, hakikatin bilinmesini sağlayan bir cevher olduğunu dile getirmiş olmaktadır.¹¹⁰⁹ Nazzâm'ın bu düşüncesi aklın bilgiye asıl olduğunu vurgulama amacını taşımaktadır.¹¹¹⁰

İlk dönem Eş'arî âlimlerinin aklın tanımı ve mâhiyeti konusunda son dönem Mu'tezile'ye benzer bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Eş'arî aklı “insan

¹¹⁰⁶ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 125-126.

¹¹⁰⁷ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 126.

¹¹⁰⁸ Sâlimî, *Temhîd*, 51.

¹¹⁰⁹ Çelebi, *Akılçılık*, 26-27.

¹¹¹⁰ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 126-127.

fitratına yerleştirilen, bedenle varlığını sürdüren ve var olduğu kavranan kalp gözü”,¹¹¹¹ iyi ve kötüyü elde etme bilgisi, hayatı düzenleme ve firâset,¹¹¹² “zarûrî bilgilerin bir kısmını bilmek ve cehaletin zıttı”¹¹¹³ olarak tanımlar. Ona göre de dinî sorumluluk ancak bu akıl sebebiyle mümkün olmaktadır.¹¹¹⁴ Bâkılânî de Eş'arî gibi akklı “bazı zorunlu bilgiler”¹¹¹⁵ olarak tanımlamaktadır. Ona göre aklın bu zorunlu bilgileri olmadan herhangi bir şeyin nitelendirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple nazar ancak aklın varlığı ile mümkün olup, aklın bilgileri de sadece bazı zorunlu bilgilerden ibarettir.¹¹¹⁶

Bu açıklamalara göre Mu'tezile'nin tüm zarûrî bilgileri akıl olarak kabul etmesine karşılık Eş'arî ve Bâkılânî'nin bir kısım zarûrî bilgileri akıl olarak kabul etmektedir. Ayrıca Eş'arîlerin akklı bir yeti ya da güç olarak kabul etmemesi de kurdukları sistemle paralellik arz eder. Zira aklın yeti olması onun fonksiyonunun artmasına ve zarûrî ilimlerde de etkin olmasına yol açacaktır. Fakat Eş'arî düşüncede bütün ilimler ve akıl yaratılmış olup, aşağıda ele alınacağı üzere aklın nazârî ilimlerde dahi sınırlı bir rolü bulunmaktadır. Çünkü Eş'arî düşüncede akıl naklin destekçisi konumundadır.

İlk dönem Eş'arî düşüncede akıl bir bilgi iken Cüveynî'nin son görüşleriyle birlikte bu tanımdan vazgeçildiği görülmektedir. Cüveynî'nin aklın tanımı ile ilgili ilk görüşleri Cübbâî, Kâdî, Eş'arî ve Bâkılânî'ye yakındır. Buna göre Cüveynî, müşterek bir lafız olan aklın pek çok anlamının bulunduğu, bunlardan birinin de “nazardan önce bulunması şart olan zarûrî bilgilerin bir kısmı” olduğunu belirtir.¹¹¹⁷ Tıpkı Kâdî gibi o da akıldaki bilgileri "usûlü'n-nazar" olarak tanımlamış, ancak aklın tamamını değil bir kısmı olduğunu belirtmiştir. Zira duyu organları kusurlu olanlar da akıllı olarak nitelendirilmektedir. Bu sebeple akıl zarûrî bilgilerin bir kısmını teşkil etmektedir. Söz konusu bu bilgiler ise iki zıttın bir arada bulunamayacağı, imkânsızın imkânsız, zorunlunun zorunlu olduğunun bilinmesi gibi apriori olarak ifade edilen

¹¹¹¹ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/120, 121.

¹¹¹² Sâlimî, *Temhîd*, 51; İbn Fûrek, *Mücerred*, 29-30.

¹¹¹³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 31-32.

¹¹¹⁴ Sâlimî, *Temhîd*, 51; İbn Fûrek, *Mücerred*, 29-30.

¹¹¹⁵ Bâkılânî, *Takrîb*, 1/195.

¹¹¹⁶ Cüveynî, *Burhân*, 1/111.

¹¹¹⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 22.

bilgilerdir. Cüveynî'ye göre bunlar teklifin temeli olup, teklifin bilgisine akıl yürütme ile ulaşılmakta, akıl yürütme ise bu ilk bilgilerle başlamaktadır.¹¹¹⁸ Dolayısıyla onun bu görüşleri akklı bilgi olarak tanımlayan kendinden önceki âlimlerle paralellik arz etmektedir.

Bununla birlikte Cüveynî'nin hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı *Burhân* adlı eserinde görüşlerinin değiştiği, hatta aynı görüşleri paylaştığı âlim Bâkılânî'yi eleştirdiği görülmektedir.¹¹¹⁹ Buna göre akklı zarûrî bilgilerin bir kısmı olarak tanımlayan Bâkılânî söz konusu akılla caiz ve müstehil olanların zarûrî olarak bilindiğini, akklı olmayanın bunları bilemeyeceğini savunmuştur. Buna karşılık Cüveynî akıl sahiplerinin bir şeyin caiz ya da müstehil oluşundan gafil olabileceğini buna rağmen akıl sahibi olduklarını söyleyerek itiraz etmektedir. Artık ona göre akıl tanımlarından en isabetli olanı Hâris el-Muhâsibî'ye ait olan tanım olup, akıl garize/melekedir. Onunla ilim idrak edilir fakat o, ilmin kendisi değil ilim elde etmek için bir vasıta. Cüveynî de aklın bir sıfat olduğunu bu sığata sahip olanın zarûrî ilimlere ulaştığını belirtmiş ve akklı “kendisiyle nazârî bilgiler elde edilecek zihnî süreci gerçekleştiren bir nitelik” şeklinde tarif etmiştir.¹¹²⁰ Cüveynî bu son görüşleriyle akklı bilgi elde etme vasıtası ve araz olarak kabul etmiş olmaktadır.

Cüveynî gibi Gazzâlî'nin de akıl hakkındaki görüşlerinin zamanla değişim geçirdiği görülmektedir. Gazzâlî'ye göre aklın dört anlamı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi kendisinin de ilk görüşlerinde kabul ettiği ve kelâmcıların genel tanımı olan¹¹²¹ “makulleri idrak etmeye hazırlayan bir sıfat” şeklindedir.¹¹²² Bu anlamıyla akıl cevher ya da latif bir cisim değil, bir anlam ya da özellik/garîze, bedîhî bilgiler ve bunların tecrübe yoluyla iktisâbî bilgiye dönüşme imkanını ifade etmektedir.¹¹²³ Gazzâlî bu dönemde âlemden soyutlama yoluyla Allah'a ulaşmanın mümkün olmadığını ve aklın varlığın hakikatini kavrayamayacağını belirtmektedir. Zira

¹¹¹⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 15.

¹¹¹⁹ Cüveynî'nin görüşlerinin değişim geçirmesinin temelinde ilk dönemde epistemolojik nedenselliği ve ahvâl teorisini kabul ederek temel yöntemini de istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib olarak belirlemesi yer almaktadır. Ancak Cüveynî hayatının sonlarına doğru ahvâl görüşünden ve nedensellik düşüncesinden vazgeçmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Kahraman, “Cüveynî'de İlliyyet Teorisi”, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 193-197.

¹¹²⁰ Cüveynî, *Burhân*, 95-96.

¹¹²¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/238-239.

¹¹²² Gazzâlî, *Menhûl*, 45.

¹¹²³ Yıldız, “Gazzâlî'nin ve David Hume'un Bilgi Teorileri”, 19.

eşyanın mâhiyeti anlamında bir hakikati bulunmamaktadır. Bu sebeple akıl sadece eşyanın kendisine faydasını ve zararını bilebilir. Buna da duyu verileriyle ulaşır.¹¹²⁴

Birinci anlamıyla akıl insanı hayvandan ayıran vasıftır. İnsan bununla ilimleri ve sanatları elde etmeye hazır hale gelir. Hâris el-Muhâsibî'nin tanımını da buna işaret etmektedir. Gazzâlî'nin belirttiğine göre Muhâsibî aklı “insanda yaratılmış bir fitrattır. O fitrat ile insan, düşünür, ilimleri elde eder. Sanki akıl, kalbe atılan bir nurdur. Kalb sahibi o nur vasıtasıyla eşyayı idrak etmeye yetkili olur” şeklinde izah etmiştir. Gazzâlî bu tanıma rağmen aklın sadece zarûrî bilgiler olduğunu savunanları eleştirir. Zira ilmi olmayan ve uykuda olanların da kendilerinde fitrî akıl mevcuttur. Bu sebeple bilgisi olmasa dahi bu kişilere akıllı denmektedir. Fakat Gazzâlî aklın ikinci anlamının muhali muhal, mümkünü mümkün olarak bilecek şekilde temyiz yapan çocukta meydana gelen zarûrî ilimler (bi'l-meleke akıl) olduğunu da kabul eder. Ona göre yanlış olan sadece bu anlamı kabul edip, fitrî (heyûlânî)¹¹²⁵ aklı yok saymaktır. Aklın üçüncü anlamı ise deneyimlerden elde edilen bilgiler, dördüncü anlamı da işlerin sonucunu bilerek geçici lezzetlere duyulan şehveti ortadan kaldıran kuvvettir.¹¹²⁶ Bu son üç tanım ise akla metafizik bilgiye ulaşma imkânı sağlamaktadır.¹¹²⁷

Mantık ve tasavvuf ilmiyle meşgul olduğu sonraki dönemlerde ise Gazzâlî daha düzenli kavram ve ifadeler kullanmıştır. Ayrıca nazarın gerekliliği hakkındaki tutumu değişmese de aklın konumu ve fonksiyonuna dair görüşlerinde önemli farklar görülmektedir. Artık akıl varlığın mâhiyetini bilme gücüne sahiptir.¹¹²⁸ Önceki anlayışında akıl sadece bilgileri araz olarak taşıyan bir yetenek iken, artık farklı âlemlerin mâhiyetlerine ulaşabilen insanın özü ve mâhiyeti olmuştur. Böylece aklî bilgi ya faal akıldan taşan ya da müşâhede ile ilhâm sonucu oluşan bir şey haline gelmiştir.¹¹²⁹ Dolayısıyla bu dönemde akıl sadece bir yeti değil faal akılla ittisal eden bir cevher olup, akıl düzeylerine göre insanlar farklı bilgilere ulaşır.¹¹³⁰

¹¹²⁴ Yıldız, “Gazzâlî'nin ve David Hume'un Bilgi Teorileri”, 236.

¹¹²⁵ Gazzâlî, *Mî yâr*, 424-425.

¹¹²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/239-240.

¹¹²⁷ Yıldız, “Gazzâlî'nin ve David Hume'un Bilgi Teorileri”, 239.

¹¹²⁸ Yıldız, “Gazzâlî'nin ve David Hume'un Bilgi Teorileri”, 47.

¹¹²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/39.

¹¹³⁰ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 47-49.

Görüldüğü gibi Gazzâlî'nin düşünce serüveninde akıl ilk başta oldukça sınırlıyken son döneminde oldukça yetkin hale gelmiştir. İlk görüşlerinde Gazzâlî akla sadece duyularla birlikte fakat onlardan bağımsız aklî anlamları vacip, mümkün ve mümteniye kavrama yetkisi verirken, sonraki görüşlerinde ise aklın yetkisini arttırmış ve ona hem kavrama hem de yeni bilgileri keşfetme görevini vermiştir. Artık akıl dinî nasların doğruluğu için temel teşkil etmektedir. Son dönemde ise bunlara ek olarak ilim ve amel arasında bir ilişki kurarak ilhâmı da bir bilgi yollu olarak kabul etmiş görünmektedir.

Mâtürîdîler ise akklı insanda doğuştan mevcut ruhî bir güç olarak kabul etmişler ve bunun Allah'ın müdahalesiyle çalıştığını savunmuşlardır.¹¹³¹ Akklı dini bilmenin iki temel esastan biri olarak kabul eden¹¹³² Mâtürîdî onun, eşyanın hakikatini, güzelliğini çirkinliğini bilse bile kendi mâhiyetini bilemeyeceğini belirtmiş ve bu sebeple akklı tanımlamak yerine işlevlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak akılla ilgili açıklamalarından akklı, insanı diğer canlılardan ayıran bilgi elde etme niteliği, tabiatı uygun olanları bir araya toplayan, farklı olanları ise birbirinden ayıran, ahlâkî anlamda hüsn ve kubhu temyiz eden bir meleke¹¹³³ olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Sâlimî'ye göre de akıl “keyfiyeti zihinlerimiz tarafından idrak edilemez latîf bir varlıktır.”¹¹³⁴ O, akklı eşyanın hakikati konusunda istidlâl eden, şâhiden hareketle gaybî bilgilere delâlet eden ve kalpte ortaya çıkan bir araz olarak tanımlamıştır.¹¹³⁵ Sâlimî aklın cevher olduğunu savunan bazı kelâmcıları ve filozofları eleştirmiş, kelimcilerin bu görüşü birtakım mevzû rivâyetlere dayandırdığını belirtmiştir.¹¹³⁶ Ona göre bu rivâyetler akklı cevher olarak ispatlamaya yetecek deliller olmayıp, aklî açıdan da onun cevher olması mümkün değildir. Zira bu durumda aklın diğer organlar gibi

¹¹³¹ Ramazan Altıntaş, “Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005): 237.

¹¹³² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 66.

¹¹³³ Altıntaş, “Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, 235.

¹¹³⁴ Sâlimî, *Temhîd*, 49.

¹¹³⁵ Sâlimî, *Temhîd*, 51, 56.

¹¹³⁶ “Allah aklı yarattı ve ona önünü dön dedi, o da döndü; sonra arkasını dön dedi, o da döndü; sonra otur dedi, o da oturdu. Allah “seni rızık olarak verdiğim kimselere müjdelere olsun, ben seninle verir, seninle alır, seninle ibadet olunur, seninle sevap verir ve seninle ceza veririm.” dedi.” ve “Allah akla ben kimim dedi, o da sustu. Sonra Allah onu keramet nuruyla sürmeledi o da “bir ve kahhar olan Allah'sın” dedi. Allah da rububiyyetime yemin olsun ki senden daha güzel bir şey yaratmadım” dedi.” Ancak bu rivâyetler bazı kaynaklarda sahih bazılarında uydurma ve metruk olarak değerlendirilmiştir. Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”, (Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2019), 53.

cisimsel olması gerekmektedir. Ayrıca aklın artıp azalması, bazen kaybedilmesi de onun araz olduğunu göstermektedir. Sâlimî'ye göre akıl insan bedeninde, eşyanın bilgisine ulaşmada en uygun yer neresiyse oraya yerleşmekte olup, delillendirmeyi gerçekleştiren aracı bir arazdır.¹¹³⁷ Bununla birlikte aklın alet olma noktasında ona göre araz ya da cevher oluşunun veya beyinde ya da kalpte bulunmasının bir önemi yoktur. Hangisi kabul edilirse edilsin akıl alettir.¹¹³⁸

Saffâr ise aklın sözlükteki en önemli anlamının bağlamak, engel olmak olduğunu belirtmiş ve buradan hareketle insanların doğrudan sapmasını engelleyen, faydalı işleri sürdüren, kendisiyle bilgi edinilen, tahkik etme kabiliyeti¹¹³⁹ olarak tanımlamıştır. O, aklın “ilim, anımsama ve düşünme gibi kalplere has fiiller için” olduğunu¹¹⁴⁰ ve nurânî bir cevher olup, bilgi ya da araz olmadığını savunmuştur.¹¹⁴¹ Ona göre aklın ve ilmin yeri kalptir. Kalp de aklın kaynağıdır. Ayrıca kalbin düzgün ya da bozuk olması da akla bağlı olup, dimağ da aklın nurunu takviye eden bir özelliğe sahiptir.¹¹⁴²

Mâtürîdî âlimlerden Pezdevî'nin ise kendi dönemine kadar yapılan akıl tanımlarından farklı bir tanım yaptığı görülmektedir. Ona göre akıl Allah tarafından yaratılan eşyanın mârifeti için bir alet, nazar ile tecrübî bilgilere ulaştıran bir araçtır. Pezdevî bu tanımları yaparken duyu organlarını örnek verir. Nasıl ki duyu organları duyulurların algılanması için bir alet ise akıl da eşya hakkında bilgi elde etmek için bir araçtır. Pezdevî'nin belirttiğine göre Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu akli latîf nurânî bir cisim olduğunu, yerinin beyin, etkisinin ise kalbe olduğunu, kalbin de aklın ışıyla eşyayı idrak ettiğini savunmaktadır. Onlara göre kişi, bir başkasının kafasına vurduğunda akıl gider bu da aklın yerinin beyin olduğunu gösterir. Pezdevî bu görüşü delil olarak “Akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona git, ilerle dedim; gitti, ilerledi. Gel dedim, geldi. Seninle bana ibadet edilmesini dilerim. Seninle sevap verir ve seninle cezalandırırım” hadisini zikretmektedir.¹¹⁴³ Bu görüşü savunan âlimler

¹¹³⁷ Sâlimî, *Temhîd*, 49-51.

¹¹³⁸ Sâlimî, *Temhîd*, 56.

¹¹³⁹ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/119-121.

¹¹⁴⁰ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/142.

¹¹⁴¹ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/120-121.

¹¹⁴² Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/124-127.

¹¹⁴³ Pezdevî, *Usûl*, 212-213.

aklın ilâhî emirlere muhatap olup, onları yerine getirmesi sebebiyle onun bir cevher olduğunu, son dönem Mâtürîdîler ise aklın algılanan bilgileri ortaya çıkaran bir nur olduğunu söylemişlerdir. Görüldüğü üzere her iki görüş de aklın gayr-ı cismânî bir cevher olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴⁴

Nesefî'ye göre ise akıl bir bilgi kaynağı olup, insana eşyanın hakikatini düşündüren, insanların hüsn ve kubhu ayırt etmesini sağlayan bir güç ve sorumluluk sahibi olmak için bir alettir.¹¹⁴⁵ Nureddîn es-Sâbûnî de akli hem bir anlama gücü¹¹⁴⁶ hem de bir alet olarak kabul etmiş, onu kullanan kişinin haber ya da duyu bilgisi dışında bir bilgi elde etmesini sağlayan bir nur şeklinde tanımlamıştır.¹¹⁴⁷

Netice olarak Mâtürîdî âlimleri akli latif bir varlık ve bilgi elde etmek için güç, meleke ya da alet olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Ebû Şekûr es-Sâlimî hariç tutulursa çoğunluk aklın maddeden soyutlanmış ancak onunla ilişkili bir cevher olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla kelâm âlimlerinin bilgi tanımlarında temelde onun bir “bilgi” olduğu ve “alet ya da meleke” olduğu şeklinde temelde iki yaklaşım olduğu görülmektedir. Bu noktada akıl ile ilim arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Mu'tezile âlimlerinin bütün zarûrî bilgileri akıl olarak kabul etmesine karşılık Eş'arî âlimler bir kısmının ilim olduğunu, Mâtürîdîler ise ilim ve aklın farklı şeyler olduğunu savunmuşlardır.

İbn Fûrek Eş'arî'nin akli ilim olarak kabul ettiğini bunu da dil kaidelerine dayandığını belirtir. Buna göre dil âlimleri “عقلته”, “عرفته” ve “علمته” arasında bir fark görmemekte, “عقلته ولم أعلمه” ve “أعلمته ولم أعقله” ve “عرفته ولم أعلمه” şeklindeki kullanımları da imkânsız görmektedir. Bu durum akıl, ilim ve mârifetin aynı anlama geldiğini¹¹⁴⁸ ve bir şeyi bilen kimsenin akıllı olduğunu göstermektedir.¹¹⁴⁹ Dolayısıyla Eş'arî'ye göre akıl bilgi olup, bilgi de dış dünyadaki nesnelerin soyutlanması ve kavramların elde edilmesiyle meydana gelmektedir.¹¹⁵⁰ Bilgi olmak bakımından akıl

¹¹⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2:243.

¹¹⁴⁵ Nesefî, *Tebşira* (Kâhire) 2/670, 674-675.

¹¹⁴⁶ Sâbûnî, *Kifâye*, 52.

¹¹⁴⁷ Sâbûnî, *Kifâye*, 346.

¹¹⁴⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 284.

¹¹⁴⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 31.

¹¹⁵⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 11, 15, 247, 294.

ile ilim arasında fark yoktur. Bu görüşüyle o akıllı araz kabul etmektedir. Dolayısıyla akıl bilgi edinmemizi sağlayan bir sıfattır.¹¹⁵¹

Bununla birlikte Eş'arî akıl ve ilim arasında bazı farklar olduğunu da kabul eder. Zira akıllı kimse bilgileri nazar ve istidlâl yoluyla elde etmektedir. Bu durumda akıl ve ilim tam olarak birbirinin yerine kullanılamaz. Ona göre akıl ve ilim arasındaki ilişki umum-husus ilişkisi olup, akıl ilimden daha umûmîdir ve zarûrî bilgilerin sadece bir kısmını bilmek anlamına gelir.¹¹⁵² Bu görüşüyle Eş'arî Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Eş'arî'ye göre sorumluluk ancak âkil olan kişi için geçerli olup, aklın fayda ve zararı, hayır ve şerri ayırt edebilmesi gerekir. Nazar ve istidlâl ile şâhidden gâibe istişhâd da ancak böyle bir akılla yapılabilir. Bu sebeple dilciler zarûrî bilgileri bilseler de mecnun, çocuk ve hayvanlar için aklediyor kavramını kullanmazlar. Dolayısıyla Cübbâî'nin zarûrî bilgilerin tamamını içermesi sebebiyle akıl ve ilmi aynı anlamda kullanması doğru olmayıp, mana olarak her ilim akıl olsa da her akıl ilim olmaz.¹¹⁵³

Bâkılânî'ye göre de akıl ilimlerden ancak tamamı değildir. Diğer ilimler ancak aklın varlığıyla var olur. Dolayısıyla akıl diğer ilimlerin aynısı ya da zıttı da değildir. Aynı olsalar akla ihtiyaç olmaz, zıttı olsalar aynı anda yan yana bulunamazlar.¹¹⁵⁴ Ayrıca Bâkılânî aklın zarûrî ve iktisâbî ilimlerin tamamı olmasını da kabul etmemektedir. Nazarî ilimlerin hiçbirisi olmasa da kişi kâmil akla sahip olabilir. Yine zarûrî bilgilerden duyularla idrak edemediği bilgiler olduğu halde insanın akıllı olması mümkündür. Yani âmâ birinin göremediği için zarûrî bilgisi eksiktir ancak sorumluluk ve kemâl anlamında bir eksikliği yoktur. Ayrıca Bâkılânî aklın, kişinin nefesine dair bilgisi ya da acı, lezzet, elem bilgisi olmadığını da belirtir. Zira bunların tamamı hayvanlarda, mecnunlarda ve çocuklarda da mevcuttur ancak onlar akıllı kabul edilmezler. Dolayısıyla Bâkılânî'ye göre akıl zarûrî ilimlerin sadece bir kısmı olup, insanlar arasındaki fark ancak nazar ve istidlâl ile çaba ve araştırmalarının farklılığındandır.¹¹⁵⁵

Mâtürîdî'ye göre ise akıl bilgiden önce gelir, zira bilgiye akıl ile ulaşılır. Akıl varlıkların var oluş sebeplerini ve delillerini bilir, bilgi ise eşyanın hakikatine

¹¹⁵¹ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 204.

¹¹⁵² İbn Fûrek, *Mücerred*, 31-32, 284; Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 487.

¹¹⁵³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 284.

¹¹⁵⁴ Bâkılânî, *Takrîb*, 1/196.

¹¹⁵⁵ Bâkılânî, *Takrîb*, 1/197.

ulaşmaktır.¹¹⁵⁶ Saffâr da aklın ilimden farklı olduğunu, temyiz çağına ulaşanların bilgi şartı olmaksızın sorumlu tutulmalarının bunun delili olduğunu belirtir. Ona göre akıl kişiyi bilgiye ulaştırmakta bu sebeple de mecâzen ilim olarak isimlendirilmektedir. Yani akıl ilmin ölçüsü olup, o olmadan bilgi elde etmek mümkün değildir. Yine ona göre uyku halinde bilgilerin kullanılamaması ve akıllı olmalarına rağmen bilgisiz pek çok insanın bulunması da akıl ve bilginin farklı olduğunu kanıtlamaktadır.¹¹⁵⁷

Benzer şekilde Gazzâlî de akıl ve ilmin birbirinden farklı olduğunu belirtir. Ona göre ilmin kaynağı, esas ve temeli akıl olup, bu ikisi arasındaki ilişki meyve-ağaç, güneş-ışık ilişkisine benzetmektedir.¹¹⁵⁸ Bu sebeple bir cevher olan akıl ancak mecazen ilim olarak isimlendirilebilir. Zira ilim aklın semeresi ve meyvesidir. Bu durum “ilim korkudur, âlim de Allah’tan korkan kişidir” ifadesinde esasen korkunun ilim olmayıp ilmin semeresi olması gibidir.¹¹⁵⁹

Kelâm âlimlerinin akıl tanımlarına bakıldığında Mu'tezilî düşüncede onun bir bilgi olduğu öne çıkarılırken, ilk dönem Eş'arîlerin de bu konuda Mu'tezile'ye yaklaştığı, son dönemde ise Cüveynî ile birlikte aklın bir meleke olduğu kabul edilmiştir. Mâtürîdîler de onu bir güç ya da alet olarak ele almışlardır. Genel bir ifadeyle aklın, zarûrî bilgileri kullanarak istidlâl ile olaylar ve kavramlar arasında zorunlu ilişkiler kurma ya da çıkarımla kavram ve önermeler arası bağ kurarak yeni kavram ve önermelere ulaşma yetisi veya kudreti¹¹⁶⁰ olarak tanımlamak mümkündür. Aklın cevher ya da araz oluşu ile ilgili görüşler ise kesin delillere dayanmamakta, ekollerin kurduğu sisteme göre farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bu konuda net bir görüş bildirmek mümkün değildir.

3.4.3.2. Aklın Çeşitleri

Akılla ilgili olarak kelâm âlimlerinin ele aldığı konulardan biri çeşitleri ve bütün insanlarda eşit olup olmadığıdır. İsfahânî akli “bilgiyi elde etmeye hazır olan yeti ve insanın bu yeti ile elde ettiği bilgi” olarak tanımlamış, bunlardan birincisinin doğuştan gelen *garîzî akıl*, ikincisinin ise sonradan elde edilen *iktisâbî akıl* olduğunu

¹¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/20.

¹¹⁵⁷ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/120-124.

¹¹⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/232.

¹¹⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/242.

¹¹⁶⁰ Aydın, *Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 405.

belirtirmiştir. Birinci akıl olmadan kulun sorumluluğu olmayacağını, Allah'ın kâfirleri akıl konusunda eleştirdiği her âyetin de garîzî değil iktisâbî akıl hakkında olduğunu söylemiştir.¹¹⁶¹

Garîzî akıl Allah tarafından insana doğuştan verilmiş olup, “fitrî, matbu, bi'l-kuvve, teorik-nazarî, heyûlânî” akıl olarak da isimlendirilmektedir. Garîzî akıl açısından peygamber ve diğer insanlar arasında fark olmayıp, bu akıl insanın fıtratında yer alan insanı diğer canlılardan ayıran akıldır. İnsanın bu akıl üzerinde bir çabası, arttırma ya da azaltması söz konusu değildir. Bu aklın mevcut olmaması durumunda sorumluluk hasıl olmadığı gibi diğer akıl çeşidi olan kazanılmış aklın da bir değeri yoktur. Garîzî akıl kelâm âlimlerinin nübüvvet gelmeden önce mârifetullahın vacip olduğu düşüncesinin dayanağını teşkil eder. Kişi ergenlik çağına geldiğinde akıllı da olgunlaşır ve teklifin sebebi olur. Bu akla sahip olan kişi kendisine ilâhî vahiy ulaşsın ya da ulaşmasın Allah'ı bulmakla yükümlüdür. Çünkü bu bilgi kişiye doğuştan tümel olarak verilmiştir.¹¹⁶² Kur'an'da yokluğu halinde kuldan mükellefiyetin kaldırıldığı ifade edilen akıl bu akıldır. İnsan garîzî akılla Allah'ı bilir ve hüsn-kubhu ayırt eder. Yine bu akıl sayesinde olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kurar. Garizi aklın bilgi ortaya koyma, duyu verilerini bilgiye çevirme, anlama ve yorumlama olmak üzere üç görevi vardır.¹¹⁶³

Mükteseb akıl ise garîzî aklın işletilmesiyle sonradan kazanılan akıl olup, “amelî, mesmu’, müstefâd, bi'l-fiil, bi'l-meleke” akıl olarak da isimlendirilmiştir. Garîzî aklın gelişmiş hali olup, garîzî akıl mükteseb akıl için bir kaynak ve asıl teşkil ederken, mükteseb akıl garîzî akıllı geliştirir ve işlevsel hale getirir. Bu sebeple ikisi arasında zorunlu bir bağ vardır. Mükteseb akıl, akıl yürütme, deney, gözlem ve çaba sonucu oluşur. Bu yönüyle ona tecrübî akıl da denilmiştir. İnsanı kötülüklerden alıkoyan akıl bu türdendir. İnsanların farklı düşüncelerinin kaynağıdır. Allah'ın kâfirleri akılsızlıkla kınadığı akıl da bu akıldır.¹¹⁶⁴

Hemen tüm kelâm âlimlerinin, söz konusu iki çeşit aklın olduğunu kabul ettikleri görülmekte ve aralarında bu konuda ciddi bir ihtilafın olmadığı

¹¹⁶¹ İsfahânî, *Müfredât*, a-k-l md.

¹¹⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/506.

¹¹⁶³ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 151-159.

¹¹⁶⁴ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 159-163.

bilinmektedir.¹¹⁶⁵ Konuya doğrudan değinmeyen âlimlerin de açıklamalarından aklın bu ayrımını kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Kâdî Abdülcebâr bilgi teorisindeki tartışmalarda akıl yerine nazar kavramını kullanmakta,¹¹⁶⁶ akıl kavramını ise bilgi bahsinde değil teklif bahsinde kullanmakta ve onu yükümlülükle ilişkilendirmektedir. Buna göre teklif bahsinde garîzî aklı, bilgi bahsinde ise mükteseb aklı ele aldığını söylemek mümkündür. Ayrıca onun bu yaklaşımı ahlâk-bilgi ilişkisine önem verdiğini de göstermektedir.¹¹⁶⁷ Bununla birlikte garîzî aklın belirli bir süreçte oluştuğunu söylemekte ve doğuştan verildiğini kabul etmemektedir.¹¹⁶⁸

Yine Cüveynî de böyle bir ayrıma değinmemekle birlikte zarûrî bilgilerin teklifin temelini oluşturduğunu hem bu bilgilerin hem de nazarî bilgilerin doğuştan gelen akıl sıfatıyla elde edildiğini söylemektedir.¹¹⁶⁹ Böylece onun doğuştan gelen garîzî aklı ve bunun nazar ve istidlâl ile geliştirilmesi sonucu elde edilen iktisâbî aklı zımnen kabul ettiği söylenebilir.

Aklın çeşitleri konusunun bir uzantısı da insanlarda aklın eşit olup olmadığı meselesidir. Mu'tezile âlimleri aklın tüm insanlarda eşit olduğunu savunurken, Sünnîler farklı derecelerde olduğunu belirtmiştir. Sâlimî Mu'tezile'nin birkaç sebepten ötürü insanlarda aklın eşit olduğunu savunduğunu belirtir. Bunlardan birincisi Ebû Hanîfe'ye atfedilen “yaratıcıyı bilmekte akıl sahipleri için bir özür söz konusu değildir” şeklindeki görüştür. Buna göre Mu'tezile akıllar farklı olsaydı aklı eksik olanların özür beyan etme hakkı olacağını savunmaktadır. Fakat Ebû Hanîfe bunun aksini zikretmektedir. Dolayısıyla tüm akıllar eşittir. Âlimlerin bu konudaki diğer bir gerekçesi ise aklın fazla veya eksik olması halinde mükellefiyetin de fazla veya eksik olması gerekeceği şeklindedir. Fakat bu durum müşâhede edilebilen bir şey olmadığı

¹¹⁶⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/482; Sâlimî, *Temhîd*, 52-53; İbn Fûrek, *Mücerred*, 284; Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 148; Câhiz, *Resâil*, 1/96.

Bununla birlikte aklın çeşitleri konusunda ilk dönem Sünnî âlimlerden Hakîm es-Semerkandî'nin genel görüşten farklı düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Ona göre beş çeşit akıl bulunmaktadır. Bunlardan birincisi garîzî akıl ikincisi ise tekellüfî akıl olup, bunlar genel görüşe karşılık gelir. Bu iki akla ek olarak Hakîm, mü'minlerde eşit derecede yer alan ve kâfirlere bulunmayan *atâî akıl*; peygamberlere has olan ve diğer mü'minlerin bundan nasibi olmayan *nebevî akıl*; son olarak sadece Hz. Peygamber'e bahşedilen *onursal akıl* zikretmektedir. Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam*, thk. Hakan Talha alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 50-51.

¹¹⁶⁶ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 109.

¹¹⁶⁷ Cengiz, “Eylem Teorisi”, 90.

¹¹⁶⁸ Cengiz, “Eylem Teorisi”, 113.

¹¹⁶⁹ Cüveynî, *Burhân*, 95-96.

için akıl bunun takdirini yapamaz. Allah bütün akıl sahiplerini hitap ettiğine göre böyle bir sınır olmayıp herkesin akli eşit olmalıdır.¹¹⁷⁰

Mu'tezile'nin bu konudaki asıl dayanağı *adl* ve *va'd ve l-va'id* prensibidir. “Ey akıl sahipleri ibret alınız”,¹¹⁷¹ “Şüphesiz bunda akıl sahipleri için çok âyetler vardır”¹¹⁷² gibi âyetler akıl sahiplerinin delil getirmesini ve ibret almasını emretmekte, bu durum onların akıllarının eşit olmasını gerektirmektedir. Zira bu emirler herkesi kapsamaktadır. Dolayısıyla akılların farklı olması farklı ibret almaya ya da delil getirmeye sebep olur ki bu adalet ilkesine uymamaktadır. Farklı akıl demek farklı emirlere muhatap olmak anlamına gelir. Bu da dinî hükümleri anlama ve uygulamada farklılıklara yol açar. Bunun engellenmesi için aklın insanlarda eşit olması gerekir.¹¹⁷³

Mu'tezile söz konusu âyeti ibret almanın genel oluşundan hareketle bu şekilde yorumlarken Ehl-i Sünnet ise aynı âyeti insanların çeşitliliğinden yola çıkarak, farkındalık oluşturmak için ibret alma emrinin geldiği şekilde yorumlamış ve akılların eşit olmadığını savunmuştur.¹¹⁷⁴ Sünnîlere göre akıllar eşit olsaydı âyette “ibret alınız” emri geçmez herkes aynı oranda ibret alırdı ve böyle bir uyarıya gerek kalmazdı. Ancak insanlar benzer ibretleri çıkarmadığı gibi bazıları da hiç ibret almamakta bu da akıllarının farklı olduğunu göstermektedir.¹¹⁷⁵

Mu'tezile'ye atfedilen bu görüş kaynaklarda müşâhedeyi inkâr olarak eleştirilmiş olup, böyle bir kabulün insanların iyi-kötü, kuvvetli-zayıf oluşları arasındaki farklılığı da inkâr etmek anlamına geleceği belirtilmiştir.¹¹⁷⁶ Fakat Kâdî Abdülcebbâr söz konusu farklılıkların akılların eşitliği ilkesini bozmadığını düşünmektedir. O “özel bilgiler”¹¹⁷⁷ olarak kabul ettiği aklın epistemolojik olarak zamanla yetkinleştiğini, akıldaki bilgilerin şuuruna ancak kemâlü'l-akl gerçekleştiğinde varılacağını belirtmektedir.¹¹⁷⁸ Ona göre insanlar bu bilgilerde eşit olup, aptal, zeki vb. farklılıkların söz konusu kategorik bilgilerin henüz tekâmül

¹¹⁷⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 52.

¹¹⁷¹ el-Haşr 59/2.

¹¹⁷² Tâhâ, 20/54.

¹¹⁷³ Sâlimî, *Temhîd*, 52.

¹¹⁷⁴ Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”, 52.

¹¹⁷⁵ Sâlimî, *Temhîd*, 52.

¹¹⁷⁶ Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”, 57-58.

¹¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/375.

¹¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/78.

etmemiş olması sebebiyledir. Fakat kişi hangi düzeyde olursa olsun düşünmeden yoksun olamaz. Ayrıca Kâdî, akıl sahibinde görülen yanlışlıkların da akıldan kaynaklanmadığını, aklın esasında hatasız olduğunu, söz konusu hataların akla ve kişiye arız olan bazı unsurlardan, akli perdeleyen engellerden ya da çağrılardan olduğunu, bunlar giderildiğinde hatanın da ortadan kalkacağını belirtir.¹¹⁷⁹ Kâdî'ya göre kötü olduğunu bile bile şehvetten ötürü o fiili işleyen kişi bunun örneğidir. Zira o kişinin kötü fiili işlemesi bilmediği anlamına gelmemektedir. Sonuç olarak hata akıldan değil akli etkileyen çeşitli faktörlerden kaynaklanmaktadır.¹¹⁸⁰

Ancak bu ihtilafın lafzi bir ihtilaf olduğunu söylemek mümkündür. Zira Nesefî Mu'tezile'ye itiraz sadedinde Allah dostlarının akılları, peygamberlere, peygamberlerin aklının da Hz. Peygamber'e benzemeyeceğini söylemiş, fakat hemen sonrasında her insanın Hz. İbrahim gibi akıl yürüterek Allah'ı bulması gerektiğini belirtmiştir.¹¹⁸¹ Aynı şekilde Sâbûnî de birbirine üstün akılların bulunduğunu ama bu durumun Allah'ı bilmeye engel olmadığını¹¹⁸² söylemiştir. Bu durum Sünnî âlimlerin mükellefiyetin temeli olan garîzî akli insanlarda eşit kabul ettikleri şeklinde anlaşılmaktadır. Sâlimî de garîzî akılda insanların eşit olduğunu ancak mükteseb akılda farklı olduklarını savunmaktadır.¹¹⁸³

Mâtürîdî'nin bu konudaki açıklamaları da bunu destekler mâhiyettir. O, Allah'ın insanı, kendi aklının özelliklerine göre sorumlu tuttuğunu, sorumluluğun ön şartının akıl olduğunu belirtir.¹¹⁸⁴ Buna göre akıl bütün insanlarda "potansiyel" olarak eşit olup, Allah'ı bulabilecek, vahyi anlayabilecek, iyi olanı iyi, kötü olanı kötü olarak tespit edebilecek kapasitededir ve bu konuda insanlar arasında bir farklılık yoktur.

¹¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 11/379.

¹¹⁸⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/150, 152. Kâdî söz konusu hataları insanın iradesine ve duygusal yönüne bağlamaktadır. Burada onun aklın tekâmülü ve noksanlığı arasında bir ayrım yaptığı görülmektedir. Aklın tekâmülü insanın doğumundan itibaren söz konusu bilgileri elde etme sürecinde gerçekleşmektedir. Aklın noksanlığı ise bu zarûrî bilgilerin nazarî bilgi elde etme yetkinliğini ifade etmektedir. Ancak Kâdî takâmülün nasıl gerçekleştiğine ve yetkinliğin nasıl elde edildiğine dair detaylı bilgi vermemektedir. Yine de söz konusu hataların zarûrî bilgilerden nazarî bilgileri elde etme sırasında hasıl olduğu görülmektedir. Zira bu süreç zorunlu olmayıp bireyin ahlâkî sorumluluğuna ve dış çevreden gelen etkilere bağlıdır. Aslan Kâdî'nin bu görüşünün bilgiyi düşünme ve bilme sürecinde ele alan modern epistemolojiye benzediğini belirtmektedir. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 36-37 (41. Dipnot).

¹¹⁸¹ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 85.

¹¹⁸² Sâbûnî, *Bidâye*, 19.

¹¹⁸³ Sâlimî, *Temhîd*, 53.

¹¹⁸⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 301.

Yani insanın imtihana sebep olan akıllı mü'min ve kâfirlerde eşittir. Ancak mü'min gerçeği idrak edip ona uymuş, kâfir ise idrak ettiği halde teslim olmamıştır.¹¹⁸⁵ Dolayısıyla Mâtürîdî “pratik” olarak akılların birbirinden farklı olduğunu, çevresel, kalıtsal vb. pek çok unsurla şekillendiğini buna bağlı olarak bazılarının Allah'ı sadece vahiyle bulurken bazılarının sadece akılla bulabildiğini, bazılarının da hiçbirinin fayda etmediğini belirtir.¹¹⁸⁶

Gazzâlî ise yukarıda ele alınan dört farklı akıl tanımının aynı zamanda aklın gelişim sıralaması olduğunu belirtir. İkinci akıl olan bi'l-meleke akıl birinciye yani garîzî/fitrî/heyûlânî akla dayanırken, üçüncü akıl olan bi'l-fiil ve müstefâd akıl önceki iki akla dayanır. Dördüncü akıl ise amelî akıl olup, seviyelerin en üstünüdür. garîzî/fitrî/heyûlânî ve bi'l-meleke akıl tabîi olarak, bi'l-fiil ve müstefâd akıl ile amelî akıl ise iktisâbî olarak meydana gelir.¹¹⁸⁷ Buna göre Gazzâlî iktisâbî aklın derecelerinin olduğunu savunmaktadır. Bunlardan birincisi çocuktaki potansiyel bilgi elde etme gücü anlamında *heyûlânî* akıl, ikincisi çocuğun temyiz dönemindeki mevcut bilgi elde etme gücü anlamında *bi'l-meleke* akıl, üçüncüsü daha önce düşünülenlerin daha sonra istenildiği zaman zihne getirilmesi anlamında *bi'l-fiil* akıl ile bu bilgilerin gözden geçirilip fiile dönüşmesini sağlayan *müstefâd* akıldır. Ayrıca Gazzâlî garîzî/fitrî/heyûlânî ile nazarî aklın yanında bir de *amelî* aklın olduğunu bunun da kişiyi bir gaye için kişinin fiile yönelmesini sağlayan akıl olduğunu belirtir. Bu esasen bir bilgi değil hareket ettirici güçtür. Akla itaat ettiği için kendisine mecazen akıl denilmektedir. Akıl sahibi pek çok kişi şehvetin peşinden gitmenin kötü olduğunu bile bile kendini bundan kendi alıkoyamaz. Bu nazarî aklın yetersizliği değil, amelî aklın zayıflığındandır. Bu amelî akıl da ancak riyâzet ve mücâhede ile güçlenir.¹¹⁸⁸ Gazzâlî'ye göre bu akılların hepsi garîzî/fitrî/heyûlânî aklın içinde gizli olarak bulunmakta ve varlığa çıkmak için belirli sebeplerin bulunması gerekmektedir.¹¹⁸⁹ Dolayısıyla insanların akıl dereceleri farklı olup, garîzî akıl herkeste ortak iken diğerleri belirli bir gelişim süreci sonunda oluşmaktadır.¹¹⁹⁰

¹¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 1/234.

¹¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 5/431-432.

¹¹⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/240.

¹¹⁸⁸ Gazzâlî, *Mî'yâr*, 422-425.

¹¹⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/242.

¹¹⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/245-246.

3.4.3.3. Akıl-Kalp-Zihin İlişkisi

Gerek epistemolojide gerek İslam düşüncesinde akıl, kalp, zihin, nefis ve beyin arasında oldukça faal bir etkileşimin olduğu bilinmektedir. Bazı kaynaklar akıl ile kalbi aynı kabul ederken, bazıları aklı, nefis ve zihnin aynı hakikatin farklı işlevlerini temsil ettiğini savunmaktadır. Dolayısıyla bu kavramlar arasında nasıl bir ilişkinin olduğu konumuz açısından önem arz etmektedir.

Sözlükte bir şeyi ters çevirmek, başka bir şeye döndürmek gibi anlamlara gelen¹¹⁹¹ kalbe insanın hakikati olduğu gerekçesiyle nefis-i nâtika da denilmiştir.¹¹⁹² Kur'ân'da kalp; fuâd, sadr, lübb ve nühâ gibi kavramlarla ifade edilmiş, onunla ilgili olumlu ve olumsuz pek çok özellik zikredilmiştir. Bunlar değişken olmak,¹¹⁹³ düşünmek, anlamak ve akletmek,¹¹⁹⁴ görmek,¹¹⁹⁵ bilgi elde etmek,¹¹⁹⁶ huzur sebebi olmak,¹¹⁹⁷ şefkatli, merhametli ve insafli olmak,¹¹⁹⁸ sevmek,¹¹⁹⁹ körelmek,¹²⁰⁰ perdelemek,¹²⁰¹ hastalanmak,¹²⁰² taşlaşmak,¹²⁰³ gaflete düşmek,¹²⁰⁴ inkâr etmek,¹²⁰⁵ doğrudan sapmak,¹²⁰⁶ mühürlenmek,¹²⁰⁷ kitlenmek,¹²⁰⁸ iman ve inkârın merkezini¹²⁰⁹ ve vahyin karar yerini oluşturmak,¹²¹⁰ sıkıntı,¹²¹¹ öfke,¹²¹² korku, endişe duymak¹²¹³ şeklinde sıralanabilir. Tüm manalarıyla Kur'ân kalbin fizksel değil epistemolojik

¹¹⁹¹ Isfahânî, *Müfredât*, k-l-b md.

¹¹⁹² Cürcânî, *Ta'rifât*, 182.

¹¹⁹³ el-En'âm 7/110; Müslim, "İman", 1; Tirmizî, "Da'vât" 89; "Kader", 7.

¹¹⁹⁴ el-A'râf 7/179; el-Hac 22/46, 47.

¹¹⁹⁵ en-Nahl 16/108.

¹¹⁹⁶ el-İsrâ 17/36.

¹¹⁹⁷ el-Bakara 2/260; Âl-i İmrân 3/126; el-Enfâl 8/10; er-Ra'd 13/28; el-Feth, 48/18.

¹¹⁹⁸ Âl-i İmrân 3/103; et-Teğâbün, 64/11.

¹¹⁹⁹ el-Bakara 2/93.

¹²⁰⁰ el-Bakara 2/7; el-Hac 22/46.

¹²⁰¹ el-En'âm 6/25; el-Mutaffifîn, 83/14; el-İsrâ 17/46; el-Kehf, 18/57

¹²⁰² et-Tevbe 9/125; el-Hac 22/53.

¹²⁰³ el-Mâide 5/13; el-En'âm 6/43.

¹²⁰⁴ el-Kehf, 18/28.

¹²⁰⁵ en-Nahl 16/22.

¹²⁰⁶ es-Saf, 61/5.

¹²⁰⁷ el-Bakara 2/7; er-Rûm 30/59; el-Câsiye 45/23.

¹²⁰⁸ el-Bakara 2/88; el-İsrâ 17/46; Muhammed 47/24.

¹²⁰⁹ el-Mâide 5/49; en-Nahl 16/22, 106.

¹²¹⁰ el-Bakara 2/97

¹²¹¹ el-A'râf 7/7

¹²¹² et-Tevbe 9/15.

¹²¹³ el-Enfâl 8/12.

yönüne işaret etmiş, onun anlama, düşünme, kavrama, hakikatleri bilme işlevlerini öne çıkarmıştır. Zikredilen işlevlerin akılla ortak olduğu düşünüldüğünde kalbin ilâhî vahye muhatap ve sorumlu tutulduğu insanı insan yapan diğer varlıklardan ayıran bir nitelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum aynı zamanda akılla kalbin doğrudan bir ilişki içinde olduğunu göstermekte ve hatta bazı düşünürler bu ikisinin aynı şey olduğunu savunmaktadır.

Örneğin Kâdî Abdülcebâr'ın düşüncesinde akıl bir bilgi ve bilgi de Allah'ın bir fiili olup,¹²¹⁴ mahalli kalptir.¹²¹⁵ Nazar, istidlâl ve irade gibi durumlar kalpte gerçekleşmekte olup, düşünme, idrak etme, yönelme ve karar verme gibi fiiller de kalbin fiilleridir.¹²¹⁶ Benzer şekilde Mâtürîdî'nin aklın işlevlerini kalbe verdiği ve kalbi akıl karşılığında kullandığı görülmektedir.¹²¹⁷ *Te'vilât* adlı eserinde bir yerde bilginin kalp ile¹²¹⁸ başka bir yerde ise akıl ile elde edildiğini söylemiş,¹²¹⁹ yine *Te'vilât*'ta kalbin anlama ve ezber yapmada kullanıldığını, yapılması ve kaçınılması gerekenleri ayırt ettiğini ve duyular gibi bir idrak yolu olduğunu söylemiştir.¹²²⁰ O, kalbin; istidlâl, temmül ve tefekkür etmek, hatırlamak, anlamak, kavramak, idrak etmek, analiz etmek, bilmek, meyletmek, iman etmek, onaylamak, karşı çıkıp reddetmek gibi olumlu ve olumsuz pek çok işlevlerinin olduğunu belirtir.¹²²¹ Ayrıca âyetlerde geçen “kalpler” kavramının “akıllar ve fehimler” anlamında olduğunu,¹²²² fuad kavramının da kalp anlamına geldiğini söyleyerek¹²²³ onu, işitme ve görme imkânı olmayan, mâhiyeti tam olarak bilinemeyen şeyleri belirlemeye yarayan bir şey, kişinin kendisi için faydalı ve zararlı olan şeyleri ayırt etmesi ve işitme ile görmenin yanında bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir.¹²²⁴ Mâtürîdî aklın işlevlerini fuada yüklemesi ayrıca fuad yerine kalbi kullanmasıyla akı-kalp-fuad kavramlarını eş

¹²¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 4/34-36, 70; 11/375.

¹²¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/354-355.

¹²¹⁶ Cengiz, “Eylem Teorisi”, 91-92.

¹²¹⁷ Hülya Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* içinde, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 34.

¹²¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/156.

¹²¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/20.

¹²²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/87.

¹²²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 1/35; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 260-261, 471, 476, 478, 493.

¹²²² Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 9/391.

¹²²³ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 7/261-262, 517; 11/273.

¹²²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 8/161-162; 15/319.

anlamalı kabul etmişse¹²²⁵ de bazen kalp ve fuadı birlikte zikrederek aralarında bir nüansın bulunduğunu da ifade etmiş olmaktadır.¹²²⁶

Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından akıl ile kalbi aynı anlamda kullandığını söylemek mümkündür. Zira o, kalplerin perdeli ve mühürlü oluşunu tefekkürün terkine bağlamaktadır. Buna göre kalp ile akıl arasında sıkı bir ilişki olup, kalbi mühürlenmiş insanların düşünme yeteneğini tamamen kaybettiği, dolayısıyla akıl yürütmenin gerçekleşip gerçekleşmemesinin kalpteki iman ve küfrü belirlediği söylenebilir.¹²²⁷ Bu da aklın işlevlerinin kalbin fiillerine etki ettiği anlamın gelir. Zira kalp bütün duyu verilerini toplayıp ayırtan, gaybî konuları kavrayan bir güç olup, kalbin içinde ne varsa organlara da yansıtmakta, dolayısıyla insan kalbine göre düşünüp yaşamaktadır. Netice itibarıyla Mâtürîdî'ye göre kalp algılayıp doğruya isabet etmek, bu doğruyu anlamak, anladığını muhafaza etmek için verilmiş olup, kalp akıldan kinâyedir ve kalp sahiplerinden maksat akıl sahibi, anlayışlı ve tefekkür edecek kalbi olan kimsedir. O, bunu desteklemek için âlimlerin “kalp aklın yeridir” ve “aklın yeri kafadır ama ışığı kalptedir” şeklindeki görüşlerini nakletmiş, bunlardan birini tercih etmemekle birlikte bu ifadelerin akıl-kalp arasında sıkı bir ilişki olduğunu gösterdiğini belirtmiştir.¹²²⁸

Gazzâlî'nin düşüncesinde de kalp ve akıl benzer anlamlara sahiptir. O kalbin iki anlamda kullanıldığını belirtir. Birincisi ruhun kaynağı olan et parçası olup, asıl maksat olan ikincisi ise Rabbânî ve rûhânî bir latîfedir. İdrak eden, bilen ve kavrayan bu kalptir. Yine din ile sorumlu olan, muhatap alınan cezalandırılıp mükâfatlandırılan da budur.¹²²⁹ Duyuların ve organların işlevi kalp sayesinde gerçekleşir.¹²³⁰ Kalp Allah'tan başka meşgalelerle meşgul olduğunda ilim kalbe giremez.¹²³¹ Zira ilmin mahalli kalptir. Her bilinenin bir hakikati, her hakikatin bir sûreti vardır ve bu sûret kalpte yer edinir.¹²³² Gazzâlî'ye göre akıl da iki anlamlıdır. Birincisi işlerin hakikatini

¹²²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 5/180; 11/273.

¹²²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 7/262; Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, 35-36.

¹²²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 1/35, 174; 14/119, 352.

¹²²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 14/118.

¹²²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/8.

¹²³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/12.

¹²³¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/19-20.

¹²³² Gazzâlî, *İhyâ*, 3/27.

bilmek olup, merkezi kalp olan ilim sıfatıdır. İkincisi ise kendisinden ilimler idrak edilen nesnedir. Bu ikinci anlamıyla akıl, kalp ile aynı manaya gelir.¹²³³

Gazzâlî'ye göre akıl ve kalp ile ilişkili olan diğer bir kavram ise ruhtur. Ruh da iki manada kullanılır; birincisi kaynağı cismânî kalp olan latîf bir cisimdir. İkincisi ve asıl maksat olan idrak edici ve bilici latîfedir.¹²³⁴ Ona göre ruh tezekkür, tefekkür ve temyiz özelliği bulunan, soyut tasavvurları kavrayan ve ilim öğrenme kabiliyeti bulunan kalbî ve aklî idraki gerçekleştiren cevherdir. Bu manada kalp, ruhla da eş anlamlıdır.¹²³⁵ Nefs de iki anlamda kullanılır. Birincisi Allah'tan uzaklaştıran, şehvet ve öfke kuvvetini kendinde toplayan ve daha çok tasavvuf ehlinin kullanıldığı manadır. İkincisi insanın hakikati olan latîfedir. İlâhî emirlere boyun eğip, şehvî arzuları sebebiyle korktuğu zaman nefs-i mutmainne denir.¹²³⁶ Bu durumda Gazzâlî akıl, kalp, nefis ve ruhun eş anlamlı olduğunu düşünmektedir.¹²³⁷

Bununla birlikte bazı kaynaklarda akıl-kalp arasındaki ilişkinin asıl-fer ilişkisi olduğu kalbin asıl aklın ise fer' olduğu belirtilmiştir. Buna göre akıl fonksiyonları açısından önemli olup, bunu tek başına gerçekleştirmemektedir. Zira kalp hem maddî hem mânevî yaşamın merkezidir ve bu yönüyle de akıldan daha kapsamlı bir konumunda yer almaktadır.¹²³⁸ Kur'an'da kalbe yüklenen fonksiyonlardan onun idrakinde hem duyular hem de aklın işlevinin bulunduğu, aklın sadece duyuşal, kalbin ise hem duyuşal hem de duyusal idraki gerçekleştirdiği görülmektedir. İnsanın fiziksel yapısı da bunu ispatlamakta olup, kalp olmadan insan tüm fonksiyonlarını kaybetmektedir. Bu durumda akıl gücünü kalpten almakta ve dimağ yoluyla işlevini yerine getirmektedir. Buna göre akıl ve kalp her ne kadar birbirinin yerine kullanılsa da kalp aklın işlevlerini de içine alan daha geniş bir işleve sahiptir. Ancak akıl kalbin

¹²³³ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/11.

¹²³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/9.

¹²³⁵ Gazzâlî, *Ledün Risalesi*, 74.

¹²³⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/9-10.

¹²³⁷ Gazzâlî insanın bilgiyi elde etmesini *Mizân*'da "nefsin aşamaları", *İhyâ*'da "kalbin aşamaları" olarak isimlendirmekle de bu ikisinin aynı olduğunu dile getirmiş olmaktadır. krş. Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 42-44; amlf., *İhyâ*, 3/18.

¹²³⁸ Emine Ögök, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 191-192.

işlevlerinin büyük bir kısmını oluşturduğu için bu iki kavram mecazen birbirinin yerine kullanılmaktadır.¹²³⁹

İsfahânî de aklın kalp içerisinde hareket ettiğini ve mecazen akla kalp denildiğini belirtir.¹²⁴⁰ Buna göre aklın ve dolayısıyla düşünme, akıl yürütme, irade gibi bilgisel eylemlerin yeri kalp olup, bilginin oluşumu da burada gerçekleşmektedir.¹²⁴¹ Bu sebeple akli işletmek suretiyle fikir yürütmek, bilinenleri düzenleyerek bilinmeyene ulaşmak anlamındaki *tefek্কür* de ancak kalp-akıl bütünlüğü sağlandığında gerçekleşmektedir.¹²⁴²

İslam düşüncesinde kalbin en önemli özelliği iman ve inkarın mahalli olmasıdır. Başka bir ifadeyle iman ve inkâr kalbin fiilleri arasında yer alır.¹²⁴³ Kalbin akletmesi ve tasdik etmesi aynı olmayıp, tasdik yönlendirici bir güce sahiptir, teslimiyet ve kabulü ifade eder. Bunun için önce mesajın doğru olduğunu kanaat getirilmeli ve kabul edilmelidir. Sonra bunların hayata tatbiki gerekir. Dolayısıyla tasdik mücerred bir onay değildir.¹²⁴⁴ Bu da iman tanımında yer alan “kalp ile tasdik” ifadesindeki kalp kavramının bir bilgi elde etme aracı olduğunu göstermektedir. Zira kalbin fonksiyonları göz önünde bulundurulduğunda duyuşal ve akli bilgilerin oluştuğı bir yer, bilgi elde etme sürecinin son noktası olduğı anlaşılır. Dolayısıyla iman tanımındaki “kalp ile tasdik” ifadesi imanın bilinçli bir şekilde gerçekleştiğini, düşünme ve akletme yoluyla bir değerlendirme neticesinde oluştuğunu göstermektedir.¹²⁴⁵ Buna göre akıl iman esaslarını belirlemez fakat bunların benimsenmesinde ve kalbe yaklaştırılmasında yardımcı olur.¹²⁴⁶ Böylece akıl kalbi iman etmeye hazır hale getirmiş olur.¹²⁴⁷

¹²³⁹ Öğük, “İmam Mâtürîdî’ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi”, 171-173.

¹²⁴⁰ İsfahânî, *Müfredât*, k-l-b md.

¹²⁴¹ Cengiz, “Eylem Teorisi”, 91.

¹²⁴² Öğük, “İmam Mâtürîdî’ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi”, 183-184.

¹²⁴³ Süleyman Uludağ, “Kalp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24:230.

¹²⁴⁴ Öğük, “İmam Mâtürîdî’ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi”, 190.

¹²⁴⁵ İsmail Şimşek, “Fideizmden Rasyonalizme Eş’arî’nin İman Anlayışı”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi V. Uluslararası Şeyn Şa’bân-I Velî Sempozyumu -Eş’arilik- 04-06 Mayıs 2018* içinde, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 616.

¹²⁴⁶ Emine Öğük, “İmanda Etkin Olan Temel Unsurlar: Akıl, Kalp ve Beden”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 174.

¹²⁴⁷ Öğük, “İmanda Etkin Olan Temel Unsurlar: Akıl, Kalp ve Beden”, 177.

Mâtürîdî de akıl ile imanı yan yana konumlandırarak akla imana giden yolda önemli bir rol vermiştir. O bu düşüncesiyle akıl ve kalbi birbirinin alternatifi değil birbirini tamamlayan birer idrak biçimi olarak kabul etmiştir. Ona göre iman tasdiktir fakat bu tasdiki akletme ve mârifet öncelemektedir. Dolayısıyla akıl ve kalp birbirinden farklı alanlar olmayıp, kalbin akli da içine alan daha kapsamlı bir idrak çeşidi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde akletmenin merkezinde kalp yer almaktadır. Fakat bu düşünce aklın işlevini yok edip, imanı kalbe hasreden bir tavır değildir. Zira böyle bir tavır akıl ile kalp arasında bir ihtilafın bulunduğunu aklın imanda yerinin olmadığını ve tamamen duygusal bir durum olduğunu, bilgiyi akla inanmayı da kalbe hasretmektedir. Böylece bilgi sübjektif hale gelmekte, akli-kalp düalizmi ortaya çıkmaktadır.¹²⁴⁸

İslam düşüncesinde aklın ilişkilendirildiği diğer bir kavram ise zihin ya da zekâdır. Sözlükte *zihin* kavrama, anlama, akılda tutma gibi anlamlara gelmekte olup,¹²⁴⁹ zihinsel süreç ve edimlerin toplamı; bilinçli ve bilinçsiz tecrübelerin toplamı; algı ve biliş dahil olmak üzere bilinçli entelektüel süreçlerin toplamı; beyne eşdeğer bir şey;¹²⁵⁰ ilim ve bilgileri, düşünmek ve anlamak için tam bir istitaat¹²⁵¹ şeklinde tanımlanmıştır. *Zekâ* (anlak) ise sözlükte akıl yürütme, düşünme, algılama, yargılama ve çıkarım yeteneklerinin tamamı, sembol ve göstergeleri yorumlayarak ilişkileri kavrama ve bu şekilde eşyanın mâhiyetini açıklama yetisi şeklinde tanımlanmaktadır.¹²⁵²

Zihnin ve zekânın sözlükteki anlamlarına bakıldığında onun aklın fonksiyonlarıyla tanımlandığı görülmektedir. Ancak kelâmda bu kavramlar işlevleri açısından farklılık arz eder. Akıl fiziksel ve metafiziksel bir boyuta sahipken, zekâ sadece fiziksel bir boyuta sahiptir. Ancak ikisi birlikte erdemlerin ortaya çıkmasında birlikte işlev görmektedir.¹²⁵³ Bunula birlikte İslam düşüncesinde akıl kalp ile, zekâ ya da zihin ise beyin ile ilişkilendirilmektedir. Bu yönüyle de İslam düşüncesi, Batı düşüncesinin materyalist teorilerinden ayrılmakta ve akli Allah'ın müdahalesiyle

¹²⁴⁸ Emine Ögük, “Mâtürîdî’de Akıl Kavramı”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* içinde, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 136-138.

¹²⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/174.

¹²⁵⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 947-948.

¹²⁵¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, 109.

¹²⁵² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 944.

¹²⁵³ Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 171, 174.

alışan r  h  bir g   olarak kabul etmektedir.¹²⁵⁴ Zira yukarıda ele alındığı üzere yapılan akıl tanımlarında onun beyin gibi madd  bir varlık olmadığı vurgulanmaktadır.

Altıntaş'ın belirttiğine göre bazı bilim adamları nörolojik çalışmalar sonucu akıl ile zekanın aynı ve yerinin beyin olduğunu ifade ederken, bazıları ise M t r d ler gibi akıl ve zek nın farklı olduğunu söylemekte ve akıl-beyin ilişkisini zek  ile yani zihinsel etkinliklerle açıklamaktadır. Birinci grup d ş n rl r beyinin duyumsama, bellekte tutma, istemli fiillerde bulunma gibi faaliyetlerle bilinç ve kişilikle ilgili yetilerin bulunduğu merkez olduğunu, beynin hasar görmesi sonucunda bunlardan bir ya da birkaçının bazen hepsinin yok olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre bu tür sonuçlar ve akıl ile zek nın aynı şey, aklın yerinin de beyin olduğunu göstermektedir. Ancak insan sadece beyindeki işlevlerle değil duyularıyla da hareket etmekte dolayısıyla kalbini de etkin olarak kullanmaktadır.¹²⁵⁵ Buna karşılık kel m  limleri beyin ve aklın ilişkisi göz ardı edilmemekle birlikte ya “aklın yeri beyindir, ışığı kalptedir” diyerek aklın beyin aracılığıyla fonksiyonlarını gerçekleştirdiğini ya da “aklın yeri kalptir, ışığı beyindedir” diyerek tefekkürün yerinin kalp olduğunu, dolayısıyla aklın da kaynağının kalp olması gerektiğini, ayrıca beyinden de faydalandığını, böylece aklın her ikisiyle de ilişkili olduğunu savunmuş ve bu şekilde her iki görüş sahipleri de Kur'an'ın akıl anlayışını benimsemişlerdir.¹²⁵⁶ Zira Kur'an “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanların akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler k r olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de k r olur.”¹²⁵⁷ demek suretiyle akıl-kalp-zihin ilişkisini ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle aklın yeri neresi olursa olsun bu kavramlar epistemolojik anlamda birbirinden bağımsız değildir. Bu sebeple bazı  limler akıl, zihin ve nefsin aynı hakikat olduğunu, müdrike olduğu için *akıl*, mutasarrife olduğu için *nefs* ve idrake elverişli olduğu için *zihin* olarak adlandırıldığını belirtir.¹²⁵⁸

¹²⁵⁴ Altıntaş, *İşl m Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 36.

¹²⁵⁵ Altıntaş, *İşl m Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 188.

¹²⁵⁶ S lim , *Temh d*, 51; M t r d , *Te'vil t* (Topaloğlu), 14/118.

¹²⁵⁷ el-Hac 22/46.

¹²⁵⁸ C rc n , *Ta'rif t*, 154.

3.4.3.4. Aklın Fonksiyonları

Daha önce de belirtildiği üzere Kur'ân aklın kullanılmasına vurgu yapmış ve aklını kullanmayanlar pek çok âyette eleştirilmiştir. Kur'ân'ın akla yaptığı bu vurgu kelâm âlimleri tarafından da benimsenmiş ve akla diğer bilgi vasıtalarının yanında özel bir konum atfedilmiştir. Kelâmcılar akli düşünmenin temeli ve imkânı olarak görmüşler, buna bağlı olarak özellikle mütekaddimîn döneminde akli düşünmeyi ifade etmek üzere “nazar” kavramını kullanmışlardır.¹²⁵⁹ Bu da kelâmcıların insan zihnini akıl ve nazar olmak üzere iki temel kavram üzerinden ele aldıklarını göstermektedir. Buna göre akıl “asl ya da usûl”, nazar ise kategorik bilgilerle ortaya çıkan “düşünme” eylemini ifade etmektedir.¹²⁶⁰

Kelâm âlimlerine göre Allah tarafından insana doğuştan verilen garîzî akıl kişiyi ilâhî sorumluluğu alma seviyesine ulaştırmakta, bundan sonra iktisâbî akıl ise olay ve olgular arasında mantikî ve ahlâkî ilişkiler, bağlantılar kurma fonksiyonunu icra etmektedir. Bu şekilde akıl hem vahyin anlaşılmasında hem de onun tasdik ve kabulünde önemli bir role sahiptir.¹²⁶¹ İnsan akıl sayesinde Allah'ın dünyadaki halifesi olur, Allah'ı onunla yaklaşıp dinini tamamlar, dünya ve âhiret saâdetine ulaşır.¹²⁶² Bundan dolayı kelâmî düşüncede akli kullanmak daima iyi olup, onun işlevi olumsuz olamaz. Ancak aklın kullanım amacı ve yöntemi yanlış olabilir. Bunu belirleyen de yine akıldır. Akıl yanlış sonuçları farklı verilerle tekrar düzenler ve doğruya ulaşır. Dolayısıyla akıl sürekli bir yenilenme ve gelişme sürecinde olup, kelâm ilminde önemli bir yere haizdir.

Kelâm âlimlerinin aklın fonksiyonları hakkında üzerinde ittifak ettiği konulardan birincisi aklın, haber ve duyuların sıhhatini denetlediği ve bunlardan gelen verileri işlediği şeklindedir. Buna göre duyular yapı itibarıyla yanılmaya müsait olup, akıl ondan gelen verileri denetlemekte ve doğru olanları işleyerek bilgiye dönüştürme fonksiyonunu icrâ etmektedir. Duyular şahid âlemde olay ve nesnelerin renk, tat, koku, acı, sevinç gibi özelliklerini algılamakta, akıl da bunlar hakkında iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış şeklinde hükümler vermektedir. Örneğin sıcak bir cisme

¹²⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 32, 284; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 109.

¹²⁶⁰ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 35.

¹²⁶¹ Ögük, “İmam Mâtürîdî'ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi”, 181.

¹²⁶² Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 141.

dokunduğunda elinin yandığını hissetmeyen kimse ondan kaçınmayacaktır. Ancak bunu hissettiğinde akıl bunun kendisi için zararlı olduğuna hükmedecek ve kişi kaçınma fiilini gerçekleştirecektir. Dolayısıyla insan kendisi için haz ve acı verenleri duyularla ayırt edip onlara yönelmekte akıl da bunların gerçekten iyi-kötü olduğunun hükmünü vermektedir.¹²⁶³ Bu anlamda aklın pratik işlevinin önemli olduğu ve ilk etapta insanın pratik ihtiyaçları sonucu oluşan bir işlemi gerçekleştirdiği görülmektedir.¹²⁶⁴

Bu konuda Mâtürîdî eşyanın hakikatının ilk olarak dış özelliklerinin duyularla, ikinci olarak ise duyuların veremediği iç hakikatının istidlâlle olmak üzere iki aşamada elde edildiğini savunur. Dolayısıyla duyular ve akıl birbirinin tamamlamakta olup, onun sisteminde ikisinin de önemli bir yeri vardır. Ona göre bilgi doğuştan gelmemekte akıl ve tecrübeyle elde edilmektedir. Kişinin bir şeyi gözle görmeden tasavvur etme ve onu isimlendirip bilme imkânı yoktur. Mâtürîdî'ye göre önce zihinde bir duyu algısının ulaşması sonra da aklın bu algıyı değerlendirmesi gerekir ki bunun sonucunda tasavvur ya da fikir oluşmaktadır.¹²⁶⁵ Bununla birlikte Mâtürîdî duyularla algılanamayan şeylerin varlığının inkâr edilmesini de kabul etmemektedir. Zira varlıklar bizim bilgilerimizle sınırlı olmayıp, biz ancak varlıkların belli bir kısmını bilebiliriz. Deney ve gözlemin verdiklerinin dışında kalan varlıkların mevcudiyetini akıl kabul edebilir.¹²⁶⁶ Hatta Mâtürîdî duyu alanının gayb alanını keşfetmek amacıyla yaratıldığını, aklın gaybı duyular üzerinden kavradığını belirtir.¹²⁶⁷

Buna göre akıl-duyu ilişkisi şu şekilde izah edilebilir: Akıl duyulardan gelen verileri kavram haline dönüştürmekte ve bunları tasnif edip gruplandırmakta, bu şekilde varlık ve olayları anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla duyulardan elde edilen veriler aklın veri tabanını oluşturmakta, akıl bunları bilgiye dönüştürmektedir. Bu anlamda duyular akıldan önce gelmektedir. Gazzâlî akıl ve duyuların bu ilişkisini

¹²⁶³ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 42-44.

¹²⁶⁴ Yunus Cengiz, "Teklif ve İnşâ Arasında Mâtürîdî'nin Etik Yaklaşımı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin* içinde, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 136-137.

¹²⁶⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 74; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 102-104.

¹²⁶⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 183.

¹²⁶⁷ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 104-105, 108.

hükümdar ve askerlerinin ilişkisine benzetir. Buna göre insan bedeni bir şehir, akıl onun hükümdarı olup, zâhirî ve bâtinî duyular ise aklın askerleridir.¹²⁶⁸

Fakat bu durum aynı zamanda akıl olmadan duyuların epistemik açıdan bir değerinin olmadığını, duyulara dayanmayan kurguların da sadece hayalden ibaret olduğunu göstermektedir.¹²⁶⁹ Dolayısıyla duyular ve akıl bilgilerin oluşumunda birbirine bağlı iki aşamayı teşkil etmektedir. Bu da duyum sonrası düşünme ve araştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte kelâmcılar duyuların başka bir delile ihtiyacı olmaması sebebiyle zarûrî olduğunu, dolayısıyla kesinlik açısından aklın bedîhî bilgilerine denk, nazardan ise daha açık ve kesin olduğunu da kabul etmişlerdir.¹²⁷⁰ Gerek Mu'tezile gerek Ehl-i Sünnet âlimleri duyu ve akıl arasındaki bu ilişki konusunda hemfikirdir.¹²⁷¹

Bununla birlikte Mu'tezilî âlim Câhiz'in bu konuda bazı farklı görüşleri olduğuna belirtmek gerekir. O da duyuların eşyanın hakikatini vermede yetersiz olduğunu, yapıları gereği yanılmaya müsait olduklarını ve akıl tarafından desteklenmeleri gerektiğini belirtir. Çünkü duyum anlık bir algı vermekte ancak bilgi eşyanın pek çok deneyimlenmesi ve bu deneyimlerin değerlendirilmesi sonucu oluşmaktadır. Ayrıca bütün duyular kendine has bir özelliği zihne göndermekte olup, eşyanın hakikati tek bir yönden bilinemez. Bu konuda Câhiz gözün görmesiyle elde edilen kanıtların yeterli olmadığını derin bir düşünceye gerek olduğunu söyler. Gözün görmesi sadece bir kanıt olup, kalp basireti akla yol gösterir, karar veren ise akıldır. Bu sebeple ona göre bilme sürecinde eşya hakkında bir bütün olarak kanaatin oluşması akıl sayesinde mümkündür.¹²⁷² Buna karşılık Câhiz, aklın bu fonksiyonunu bir kayda bağlamaktadır. Ona göre aklın delilleri duyular ve haber olup, aklın bunlarla elde ettiği bilgiler kesinlik arz eder. Ancak akıl her zaman bu delillere ulaşamamakta ve kavramlardan yola çıkarak bazı istidlâllerde bulanmaktadır. Ancak Câhiz bu şekilde

¹²⁶⁸ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 71.

¹²⁶⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 69, 70, 74, 146, 204; Çelebi, *Akılçılık*, 55.

¹²⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/55, 57; İbn Fûrek, *Mücerred*, 286-287, 249; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 302; a.mlf., *Te'vilât*, 2/92; 3/133.

¹²⁷¹ Câhiz, *Hayevân*, 1/207; a.mlf., *Resâil*, 3/58; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/55, 57-58; 13/229-230; İbn Fûrek, *Mücerred*, 12, 15, 17, 249, 287; Bağdâdî, *Usûl*, 15-16; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/569; Sâlimî, *Temhîd*, 22-23, 56, 63, 73-74, 96, 170; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/119, 142.

¹²⁷² Câhiz, *Resâil*, 2/162; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 125-126.

yapılan re'y ve kıyasın kesinlik arz etmediğini belirtir.¹²⁷³ Buna göre Câhiz aklın, verilerini duyulardan yani tabiattan ya da haberden almışsa yakîn bilgi vereceğini aksi halde yanılma ihtimalinin olduğunu ifade etmekte, böylece akli duyu ve haber bilgisine tabi kılmaktadır.

Kelâm âlimlerinin aklın fonksiyonu konusunda ittifak ettiği ikinci konu aklın analiz ve sentez yapma, zarûrî bilgiyi idrak etme, nazarî bilgiyi elde etme, saklama, işleme, yorumlama ve kavrama, bilgiler arası bağlantı kurma gibi faaliyetleri gerçekleştirmesi olup, bu özellikleriyle de akıl insanı zararlardan koruyan ve diğer varlıklardan ayıran önemli bir nimet olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda bazı düşünürler aklın, nazarın aleti olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷⁴ Aklın bu faaliyetlerinin en önemli sonucu ise insanı iman etmeye ehil kılması olup, ilâhî emir gelmese bile bu akıl sayesinde iman eden kimsenin imanı geçerlidir. Hatta birazdan ele alınacağı üzere çoğu kelâm âlimi bunun vacip olduğunu savunmaktadır. Herhangi bir zamanda aklını yitiren kişinin ya da henüz olgunlaşmamış çocukların ise yükümlülüğü olmayıp, aklın işlevsel olabilmesi için kâmil olması gerekir. Dolayısıyla akıl hastaları ve istidlâli bilmeyenler doğru bilgiye ulaşamayacaktır.¹²⁷⁵

İlk dönem Mu'tezilî âlimlerinden Câhiz insanların, algıları işleme, yorumlama ve kavrama yetenekleri ve bilgiyi tasnif edebilmeleri sebebiyle hayvanlardan farklı olduğunu,¹²⁷⁶ aklın pratik yönünün arzuları kontrol etme, teorik yönünün ise sınıflandırma, ayırt etme, ilişki kurma ve yargılama olduğunu belirtir.¹²⁷⁷ Böylece akıl hem kişiyi zararlardan korumakta hem de nazarî bilgiyi elde etme görevini üstlenmektedir. Bu özellikleriyle akıl, kişinin kendini, âlemi ve Allah'ı bilmesini ve âlemin hakikatlerine ulaşmasını sağlar.¹²⁷⁸ İnsan aklın varlığı sebebiyle mârifetullaha ulaşmakla mükellef kılınmıştır.¹²⁷⁹

¹²⁷³ Câhiz, *Resâil*, 3/226.

¹²⁷⁴ Memiş, *Bilgi Problemi*, 139; Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 489.

¹²⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/151-152; a.mlf., *Müteşâbih*, 36; İbn Fûrek, *Mücerred*, 17, 19, 21, 32-33, 284, 299; Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 1/234; 11/240-241; Sâlimî, *Temhîd*, 54-56; Neseî, *Tebîrât* (Kahire), 2/674-675; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/108, 127-129.

¹²⁷⁶ Câhiz, *Hayevân*, 2/147; Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhiz-*, 343.

¹²⁷⁷ Yunus Cengiz, "Câhiz: Doğa Temelinde İnsan Üzerine Düşünmek", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/556.

¹²⁷⁸ Câhiz, *Delâil ve'l İtibâr*, 8.

¹²⁷⁹ Câhiz, *Delâil ve'l İtibâr*, 68.

Hatırlanacağı üzere Kâdî Abdülcebbâr akıllı insanın zorunlu bilgileri olarak kabul ediyordu. O, bu bilgilerin yani aklın şeyler arasında bağlantı kurmayı mümkün kıldığını belirtmektedir. Çünkü düşünme ancak bu bilgilerle gerçekleşir.¹²⁸⁰ Dolayısıyla Kâdî ilk bilgileri depolamak dışında akla bağlantı kurma ve temyiz fonksiyonlarının olduğunu da ifade etmiş olmaktadır.¹²⁸¹ Ayrıca o, dilsel kuralların görmezden gelinmesi şartıyla aklın nazar fiilinin bir aleti olduğunu da kabul eder.¹²⁸² Yani akıl delillerin asıllarını barındırmakta, nazar ise bu asıllara bağlı olarak etkinleşmektedir.¹²⁸³

Eş'arî'nin de çoğu zaman akıl yerine nazar kavramını tercih etmesi akla verdiği önemi göstermektedir. Buna göre Eş'arî kişide aklın bulunmasından çok onun kullanılmasına vurgu yapmış olmaktadır. Muhakeme, istidlâlde bulunma, şahidi gâibe kıyas, hüsn ve kubhu ayırt etme, dinî delillerin varlığını idrak, doğru bilgiyi tespit, bilgi elde etme yollarını denetleme, düzenli bilgiyi elde etme gibi durumlar ancak akıl sahibi kişide gerçekleşir. Bu yöneyle de sadece insan sorumlu olup, zorunlu bilgilerin çoğuna sahip olsalar da istidlâlî gerçekleştiremedikleri için çocuk, deli ve hayvanlara akıl isnat edilmez. Bu sebeple akıllı kullanma zamanı buluşa erip, nazar ve istidlâlînin gerçekleştiği zamandır.¹²⁸⁴

Kur'ân aklını kullanmayanları kınamakta ve kullanılmayan akıllı yok saymaktadır.¹²⁸⁵ Bundan hareketle Mâtürîdî de bi'l-kuvve aklın insanın insan olması için yeterli olmadığını ancak etkin olarak kullanıldığında değer kazandığını,¹²⁸⁶ akıllı kullanmanın şer'î bir gereklilik olduğunu, hak ve bâtılın ayırt edilmesinin, varlıkların ve hikmetlerinin bilinmesi ile nesnelerin tanınmasının ancak önceki bilgilerle kıyas yapmakla mümkün olduğunu, dolayısıyla akıldan istidlâl olmadan insanî ilişkilerin kurulmasının da mümkün olmadığını belirtmektedir. Evrenin teolojik olarak varoluş amacının bilinmesi, evrendeki cevherlerin farklılığı ve çelişkili doğasının anlaşılması ancak akılla mümkün olabilir.¹²⁸⁷ Zira insan akıl ile düşünmekte, incelemekte ve

¹²⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/222.

¹²⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/151-152.

¹²⁸² Memiş, *Bilgi Problemi*, 139.

¹²⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/222.

¹²⁸⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 32-33, 284.

¹²⁸⁵ Hûd 11/51; el-Mü'minûn 23/80.

¹²⁸⁶ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 76.

¹²⁸⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 72-74, 78.

öğrenmektedir.¹²⁸⁸ Mâtürîdî'ye göre Allah insanı aklını kullanabilecek yapıda yaratmış olup, kişi aklıyla doğru yola, kesin delillere ve sonuca ulaşmaktadır.¹²⁸⁹

Mâtürîdî âlim Sâlimî'nin aklın zikredilen bu fonksiyonları hakkında bazı farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Hatırlanacağı üzere Sâlimî duyuları dış ve iç duyular olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. Dış duyularla ilgili görüşleri yukarıda zikredilenlerle uyumlu olsa da o, iç duyular ile akli aynı şey kabul etmektedir.¹²⁹⁰ buna göre hatırlama, derin düşünme, doğru ve yanlış ayırt etme gibi iç duyuların görevleri akla da izafe etmekte, ayrıca aklın iyi ve kötüyü ayırt ettiğini, bilginin akılla elde edildiğini belirtmektedir.¹²⁹¹ Dolayısıyla Sâlimî'nin düşüncesinde aklın iç duyulara karşılık geldiği söylenebilir.

Kelâm âlimleri akli sadece şahâdet âlemiyle sınırlamamış ve onu bu şekilde sınırlandıran, sadece deney ve gözlem için kullanmayı öngören düşünce akımlarını akli kısırlaştırdığı gerekçesiyle kabul etmemiştir. Çünkü böyle bir düşünce akli âtil bırakmakta ve onun kemâline engel olmaktadır.¹²⁹² Ayrıca aklın ceza ve mükâfat olmaksızın sadece dünya hayatı için verilmesi halinde insanın hayvanlardan bir farkı kalmayacaktır. Zira onlar da kendileri için faydalı ve zararlı olanı akılları olmadığı halde bilmektedir. Dolayısıyla akıl gerçeği idrak ve ebedî olanı anlamak için verilmiştir.¹²⁹³ Bu sebeple de kelâm âlimleri dördüncü olarak aklın nassları yorumlayıp, anlamayı gerçekleştirdiği ve nakil gelmeden önce bazı dinî konuları bilebileceği noktasında birleşmektedirler. Ayrıntılarda farklılıklar olmakla birlikte hemen tüm kelâm âlimleri aklın nazar ve istidlâl yoluyla âlemin hâdis oluşu ve hakikatleri, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları, nübüvvetin caiz oluşu, ceza ve mükâfatın, nimete şükretmenin gerekliliği gibi dinî konuları bileceği hakkında ittifak halindedir.¹²⁹⁴ Âlimlere göre vahyin doğruluğu Allah'ın sözü olmasına, Allah'ın

¹²⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 11/240-241.

¹²⁸⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 205.

¹²⁹⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 75.

¹²⁹¹ Sâlimî, *Temhîd*, 22-23, 57, 59.

¹²⁹² Alper, "Mâtürîdî Epistemolojisinin Temeli Olarak Akıl", 57.

¹²⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 1/113; 5/56-57.

¹²⁹⁴ Câhiz, *Delâil ve'l-İtibâr*, 8, 68; İbn Fûrek, *Mücerred*, 15, 19, 21, 299; Bağdâdî, *Usûl*, 24-26; Cüveynî, *İrşâd*, 280-282; Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 1/116, 346; 4/112; a.mlf., *Tevhîd* (Huleyf), 4-6, 17, 20, 108-110, 204, 207, 426, 259; Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, 1/119, 142; Gazzâlî, *İktisâd*, 173.

varlığı da vahye dayandırılrsa bir kısır döngü ortaya çıkmakta, bunu engellemek için de Allah'ın varlığının akla dayanması gerekmektedir.¹²⁹⁵

Bu konuda Kâdî Abdülcebbar naklin sabit olmasının Allah'ın varlığının ve sıfatlarının aklen bilinmesine dayandığını belirtir.¹²⁹⁶ Zira Allah'ın bilinmesi aynı zamanda O'nun kabîh iş yapmayacağını, sözünün doğruluğunun, yalancının elinde mûcize yaratmayacağını bilmesi olup, bunların ispatı için nakilden delil getirmek yanlıştır. Bu konularda akıl asl nakil ise fer'dir. Zira nakil haber olup, doğruluğu ancak haber verenin doğruluğu bilindikten sonra sabit olur. Bununla ilgili âyetler ancak akli desteklemek için kullanılabilir.¹²⁹⁷ Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbar tevhid, tenzih, adl, nübüvvet ve Kur'an'ın sabit oluşunun tamamen akla dayandığını savunmaktadır. Aynı şekilde Eş'arî de mûcizenin peygambere delâlet etmesine karşılık, mûcizenin gerçekliğinin akılla belirlendiğini söylemekle¹²⁹⁸ Mu'tezile'nin ulûhiyyetin akılla bilindiğine dair görüşüne katılmış olmaktadır. Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî ile Mâtürîdî, Pezdevî ve Sâbûnî gibi âlimler de aynı görüşü dile getirmişlerdir.¹²⁹⁹ Neticede naklin sabit olması bazı aklî bilgilerin varlığına bağlıdır. "Âlem hadistir. Yaratıcısı vardır. Yaratıcı ilim ve kudret sahibidir" gibi hükümler akıl temellidir. Bunlar şeriatla ispat edilemez.¹³⁰⁰

Kelâm âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği diğer bir konu ise aklın birkaç yönden sınırlı olduğudur. Mâtürîdî'ye göre aklın sınırsız olduğunu iddia etmek akla haddinden fazla yük yüklemek olup, bu ise zulümdür.¹³⁰¹ "Vahiy" başlığında ele aldığımız gibi bu konuda Sünnî âlimler insanın aklî seviyesinin farklılığına ve akla etki eden iç ve dış faktörlere işaret etmişler, bu gibi durumlarda aklın yanlış hüküm verebileceğini ve bildiklerini fiiliyata geçirmekte zorlanacağını dolayısıyla bunun önlenmesi için vahye ihtiyacı olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁰² Buna göre insanların aklî dereceleri aynı olmayıp, bazıları aklıyla doğruyu elde ederken bazılarının vahiy gerekirken bazı

¹²⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 15; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 17/93-94; Cüveynî, *İrşâd*, 280-282.

¹²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 14/151-152.

¹²⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbih*, 1/1-3.

¹²⁹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 15.

¹²⁹⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 280-282; Gazzâlî, *İhyâ*, 1/249; a.mlf., *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, 92-93; Pezdevî, *Usûl*, 95-96; Sâbûnî, *Kifâye*, 345-359.

¹³⁰⁰ Gazzâlî, *İktisâd*, 173.

¹³⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 5/381.

¹³⁰² Sâlimî, *Temhîd*, 156; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 75-77, 123-126.

insanlara ise ikisi de fayda vermemektedir. Bu sebeple de aklın vahye tabi olması gerekir.¹³⁰³ Bundan başka akıl Eş'arîlere göre tüm hüsn-kubh bilgilerine, Mu'tezile ve Mâtürîdîlere göre ise tikel ahlâkî ilkelere ulaşmak için vahye ihtiyaç duymaktadır.¹³⁰⁴ Ayrıca Sünnî âlimler dünyadaki fayda ve zararın tespitinde, yiyecek ve şifalı maddelerin, zehirlerin bilinmesinde de aklın vahye ihtiyaç duyulduğunu ifade ederler.¹³⁰⁵ Ancak Kâdî Abdülcebbar bu görüşe katılmamıştır.¹³⁰⁶ Son olarak aklın sınırlı olduğuna dair âlimlerin dile getirdiği en önemli mesele ise semiyât bahisleri, âhiret ahvâli, ceza ve mükâfat, ibadet ve ahkâm konularında aklın kıyas ya da istidlâl yoluyla tek başına hüküm veremeyeceği şeklindedir.¹³⁰⁷

Netice itibarıyla bilgi vasıtalarının her biri belli bir alanla ilgili olup, duyuların görevini akıl ya da haberin yerine getirmesi veya aklın görevini diğerlerinin yerine getirmesi mümkün olmaz. Bunlar birbirinin yerine ikame edilemez. Ancak bazı bilgiler bunlardan ikisiyle ya da üçüyle birden elde edilebilir.¹³⁰⁸ Kelâm âlimleri her üç bilgi vasıtasına da gerekli değeri vermiş ve her birini kendi alanında etkin olarak kullanmıştır. Dolayısıyla ne duyular ne de vahiy aklın rakibi ya da dengi değil ancak ona veri toplayan yardımcılarıdır.¹³⁰⁹ Bununla birlikte aklın diğerlerine nazaran daha çok işlevi olup, kelâm âlimlerine göre din akla rağmen değil akıl eşliğinde anlamlıdır.¹³¹⁰

3.4.3.5. Akıl-Nakil İlişkisi

Kelâm ilminde akıl-nakil ilişkisinden kastedilen genellikle aklî ve naklî delillerin kullanımı, aralarında bir çatışmanın olup olmayacağı şeklindeki tartışmalardır. Genel olarak öncülleri aklî yöntemlerle elde edilenler aklî delilleri,

¹³⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 5/431-432; a.mlf., *Tevhîd*, 253; Nesefî *Tebşira* (Claude), 1/460-642; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/135-136; Bâkılânî, *Temhîd*, 128-129.

¹³⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/66; 15/31; a.mlf., *Şerh*, 2/424-425; Nesefî *Tebşira* (Claude), 1/457; a.mlf., *Temhîd*, 70.

¹³⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/315; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/136. Sâbûnî, *Bidâye*, 46.

¹³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/99-102.

¹³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 14/151; 15/26-29; 17/95; İbn Fûrek, *Mücerred*, 17; Şehristânî, *Milel*, 1/88; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 16-21; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/243; Sâlimî, *Temhîd*, 62-63, 156, 243; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/119, 142; Bağdâdî, *Usûl*, 24-25; Gazzâlî, *İhyâ*, 1/315; a.mlf., *Mustasfâ*, 1/18-20.

¹³⁰⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 11-21.

¹³⁰⁹ Çelebi, *Akılçılık*, 56.

¹³¹⁰ Çelebi, *Akılçılık*, 58.

Kitap, sünnet ve icmâdan çıkarılanlar ise naklî/sem'î delilleri oluşturmaktadır.¹³¹¹ Delil-medlûl arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda delâleti akla dayananların aklî, dile ve muvâzaaya dayananların naklî delil olduğunu söylemek mümkündür.¹³¹² Bununla birlikte kelâmda naklî deliller bir anlamda aklî sayılır, zira haber veren kişinin doğruluğu aklî istidlâl ile bilinir.¹³¹³ Buna göre peygamberin doğruluğuna mûcize delildir ancak mûcizenin gerçek olup olmadığı akılla bilinir.¹³¹⁴ Bu sebeple bazı âlimler naklî delili “naklî-aklî delil” olarak isimlendirmiştir.¹³¹⁵

İslam âlimleri arasında Kur'ân'ın ve mütevâtir haberlerin delil olduğu konusunda ihtilaf bulunmamakta, ahâd haber de çoğunluğa göre şartlarını taşıması halinde zann-ı galib ifade etmektedir. Âlimlerinin dinî bir konuda fikir birliği etmesi ya da bütün Müslümanların ortak olarak benimsedikleri dinî hükümleri ifade eden icmâ ise Kur'ân ve sünnetten sonra üçüncü şer'î delil olarak kabul edilmektedir. Nazzâm gibi bazı âlimler hariç tutulursa¹³¹⁶ kelâmcıların çoğu icmâyı da kabul etmektedir. Bu konuda “Ümmetim hatada birleşmez”¹³¹⁷, “Allah'ın yardımı cemaatle beraberdir”¹³¹⁸ gibi hadisler icmânın geçerliliğine delil getirilmektedir.

Bu konuda kelâm ilmindeki asıl tartışma noktası akıl ve nakil arasında nasıl bir ilişki olduğu, aralarında bir ihtilaf söz konusu olduğunda nasıl bir yöntem izlemek gerektiği hususundadır. Tarihsel süreçte bu konu akıl-nakil, re'y-hadis gibi farklı isimlerle ele alınmıştır. Bu iki bilgi elde etme yolu arasında çatışma mı, uyuşma mı yoksa birliktelik mi olduğu ekollerin sistemine göre farklı şekillerde tezahür etmiştir. Kur'ân'ın akla ve düşünmeye verdiği önem göz önünde bulundurulduğunda ilk asırlarda böyle bir sorunun olmadığı açıktır. Bu tartışma İslam'ın Yunan Felsefesiyle tanışmasından sonra kelâmî ve felsefî düşünce ile selefî düşünce arasında cereyan etmeye başlamıştır.

¹³¹¹ Bağdâdî, *Usûl*, 17, 204; Cüveynî, *İrşâd*, 15; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/36.

¹³¹² Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/149; Bâkîllânî, *Temhîd*, 33-34.

¹³¹³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2010), 72.

¹³¹⁴ Bağdâdî, *Usûl*, 14-15.

¹³¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9:137.

¹³¹⁶ Kâ'bî, *Makâlât*, 512.

¹³¹⁷ İbn Mâce, “Fiten”, 8; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1.

¹³¹⁸ Tirmizî, “Fiten”, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 5/370.

İslam düşüncesinde filozofların akli esas alıp, nakli te'vil etmelerine karşılık başta Haşviyye olmak üzere Selef âlimlerinin akli itikâdî alanda saf dışı bıraktıkları ve naklin zâhirine bağlı kaldıkları, kelâm âlimlerinin ise bu iki yöntem arasında orta bir yolu temsil ettiği görülmektedir. Dolayısıyla sorun akıl-nakil çatışmasından ziyade bu bunlar vasıtasıyla hüküm çıkarırken nasıl bir yöntem izleneceği ile ilgilidir. Ayrıca bu konunun İslamî ilimler içinde sadece kelâm ve İslam felsefesinde sorun teşkil ettiği, bu konuda Selefilerin sadece filozof ve kelâmcıları eleştirdiği de görülmektedir. Bu da aklın söz konusu ilimlerde müstakil bir bilgi elde etme yolu olmasına karşılık diğer ilimlerde daima nassa bağımlı ve sınırlı bir alanda etkin olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin fıkıhta akıl aslî deliller içinde sadece kıyasta kullanılmakta olup, kıyasın öncülleri de nakilden elde edilmektedir. Kelâmda ise akıl tek başına ulûhiyyet ve nübüvvet konularını ispat etme yetkisine sahiptir.¹³¹⁹

Kelâm ilminde akıl ve nakil birbirini tamamlayan iki kaynak olmakla birlikte zikredilen çatışma sebebiyle birinin diğerine üstün tutulduğu ve hatta birinden vazgeçmek gerektiği gibi görüşler dile getirilmiştir. Sorun bu iki kaynağın zâhiren çelişkili olduğu durumlarda yapılması gerekenin ne olduğudur. Meseleye Kur'ân açısından baktığımızda akıl ve nakil arasında bir çatışma olmadığı, aklın Allah tarafından insanlara verilen bir elçi olduğu, ikisinin de kendi alanında etkin ve yetkin olduğu, dinî konularda birbirinin tamamladığı, aklın doğru kullanılması halinde değersizliğinden söz edilemeyeceği, ayrıca akli kullanmaktan imtina edenlerin kınandığı görülmektedir.¹³²⁰ Bu anlamda Kur'ân ne akla ihtiyaç duymayan bir fideizmi¹³²¹ ne de vahye gerek bırakmayan ileri bir rasyonalizmi savunmaktadır. Zira akıl vahyin muhatabı olup, dinî anlamada bir alet konumundadır. Nakil de başta gayb olmak üzere semiyât konularında aklın ulaşamadığı bilgileri vermekte ve akla yol göstermektedir.

Konuya selefi düşünceden bakıldığında ise itikâdî konularda akla yer vermeyen bir anlayışın savunulduğu görülmektedir. Selefiyye'nin genel özelliği te'vil

¹³¹⁹ Recep Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji* (Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2021), 105-106.

¹³²⁰ el-Bakara 2/44; Âl-i İmrân 3/7, 197; el-Enâm, 6/32, 40-41; el-A'râf 7/191-195; et-Tevbe 9/116; Yunus, 10/5-6, 50; Hûd 11/28, 51; İbrâhîm 14/10; en-Nahl 16/10-17, 76, 78, 80-81; el-Hac 22/85; el-Mü'minûn 23/80; en-Neml 27/59-64; el-Kasas 28/71-72; er-Rûm 30/28; el-Fâtır 35/12; Yâsin 36/33; el-Mülk 67/10; en-Nâziât 79/27.

¹³²¹ Dinî öğretilerin akıl yoluyla kanıtlanamayacağını, aklın inanca tabi olması gerektiğini savunan görüştür. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 350-351.

yapmamak, yapmak gerektiğinde ise nakille yapmaktır.¹³²² Bu konuda Selef âlimleri iman esaslarını temellendirirken naslardan hareket ederek bunları yorumlamamış, muhataba ispatlamak amacıyla cedele ya da aklî delillere başvurmaya hoş karşılamamıştır. Onlar nassın zâhirinin olduğu gibi kabul edilmesinin yeterli olduğunu benimsemişlerdir.¹³²³

Onların akla karşı bu tavrının müteahhir dönemde İbn Teymiyye ile biraz yumuşadığı görülmektedir. İbn Teymiyye Kur'ân'ın aklî düşünceye önem verdiğini dile getirmiş, Kur'ân'da aklî delillerin var olduğunu bu sebeple de âlimlerin de bunları kullanması gerektiğini belirtmiştir.¹³²⁴ Ancak yine de Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin akla verdiği önemi eleştirmekten de geri durmamıştır. Genel olarak akıl ve naklin çatışmayacağını söylese de o da aklın naklin hizmetinde olduğunu ve ona boyun eğmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre sahih olarak kabul edilen hadis ahâd haber olsa dahi akılla çatışması mümkün değildir, çatışma halinde ahâd habere itimad edilir. Ancak apaçık aklî ilkelere aykırı sözlerin uydurma olduğuna hükmedilir.¹³²⁵

İbn Teymiyye kelâm düşüncesine yönelik eleştirilerini Fahreddîn Râzî'nin görüşleri üzerinden dile getirmektedir.¹³²⁶ Onun naklettiğine göre Râzî, akıl-nakil çatışmasında ikisinin birden reddedilmesinin ya da cem edilmesinin mümkün olmadığını, nakli esas almanın akli küçümsemek anlamına geldiğini, bir şeyin aslını küçümsemenin ise kendisini küçümsemek olduğunu, dolayısıyla da naklin küçümseme olacağını, bu sebeple aklın nakile önceliğinin bulunduğunu, akla uymayan naklin ya te'vil edilmesi gerektiğini ya da aklın hükmünün kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹³²⁷

İbn Teymiyye ise bu görüşü kabul etmemekte ve naklin öncelikli olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre akıl peygamberi, vahyi ve vahyin bütün getirdiklerini

¹³²² Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 126.

¹³²³ Fatma Aygün, "Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı", (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 17.

¹³²⁴ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammerreşad salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 1/28.

¹³²⁵ İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûz*, 1/78-80.

¹³²⁶ İbn Teymiyye'nin bu konuda Râzî'yi hedef alması Eş'arî düşüncenin dönüşümünü göstermesi açısından önem arz etmektedir. Zira Râzî öncesi dönemde bu konuda Eş'arî âlimlerin daha selefi bir anlayışı savunduğu ancak Gazzâlî'den sonra akıl-nakil ilişkisinde asıl-fer görüşünün yerleşmeye başladığı görülmektedir.

¹³²⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûz*, 1/4-8.

onaylar, onun destekçisidir ama nakil akli her zaman tasdik etmez. Kat'î olan aklî delil ile yine kat'î olan naklî delilin çatışması mümkün değildir. Bir çatışma olduğunda bunlardan bir ya da ikisi zannîdir ve bu durumda naklin öne alınması gerekir.¹³²⁸ Zira naklin kusurları olma ihtimali bulunsa da bunlar akıldaki kusurlardan daha az olup, aklın öncüllerinde daha uzun, gizli ve kapalı pek çok yanlışlık bulunur ve bu da naklin öncelenmesini gerektirir.¹³²⁹

Bu konuda İbn Teymiyye “yetenek olarak” akıl ile “istidlâl eden” akli birbirinden ayırır ve birincisinin zaten nakille çelişmesinin mümkün olmadığını, ikincisinin ise peygamberin hak olduğunun bilinmesi noktasında nakle asıl olabileceğini ancak bunun dışındaki konularda naklin önce geldiğini savunur. O bu iki alanın farklı olduğunu, birincisinde aklın ikincisinde naklin öne çıkarılması ve aklın geçersiz sayılmasının Râzî'nin dediği gibi nakli temelsiz bırakmak anlamına gelmediğini savunur. Ona göre aklın nübüvveti ispatta öne geçmesi başka konularda da öne geçmesini gerektirmediği gibi başka konularda aklın geçersiz olması da nübüvveti temelsiz bırakmaz.¹³³⁰

Ancak Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmında aklın “naklin hak olduğunun ispatı, naklin kavranması ve nakilden bilgiler çıkartılması” olmak üzere başlıca üç konuda nakle önceliğinin bulunduğu kabul edilir.¹³³¹

1- Naklin Hak Olduğunun İspatı: Buna göre akıl Allah'ın varlığını ve birliğini, ilim ve hikmetini, yalandan münezzeh olduğunu, peygamber gönderdiğini ve peygamberin elinde mûcize yarattığını, yalancının elinde bunu yaratmayacağını nazar ve istidlâl yoluyla bilir. Bunları bilmesi ulûhiyyet ve nübüvvetin sabit olması için zorunlu olup, peygamberin doğru sözlü oluşu ve Kur'an'ın hak oluşu ancak bu şekilde bilinebilir. Bunların nakille bilindiği iddia edilirse Kur'an'ın delil oluşu yine Kur'an'a dayandırılacak böylece delil medlûl ile, medlûl de delil ile temellendirilmiş olacaktır ki bu kısır döngü oluşturacaktır.¹³³² Netice itibariyle ulûhiyyet ve nübüvvet ancak akli

¹³²⁸ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 1/79.

¹³²⁹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 1/104; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 383.

¹³³⁰ İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruz*, 1/89-90.

¹³³¹ Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 107.

¹³³² Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbih*, 1/1-3; İbn Fûrek, *Mücerred*, 15; Cüveynî, *İrşâd*, 280-282; Gazzâlî, *İktisâd*, 173; Pezdevî, *Usûl*, 95-96; Sâbûnî, *Kifâye*, 345-359.

delil ile bilinebilir, bu konularda akıl aslî nakil fer'dir. Bu durumda akli reddetmek ona dayanan nakli de reddetmek anlamına gelir.

2- Vahyin Kavranması: Akıl naklin Allah'tan geldiğini ispat ettikten sonra onun anlaşılmasını açıklanmasını ve yorumlanmasını gerçekleştirir. Zira nakil akıl sahiplerine yöneliktir. Akıl, nakli bir bütün olarak ele alır ve ondaki ifadelerin hakikat ve mecaz olanlarını tespit eder. Mecazın te'vilini yaparak naklin tam olarak anlaşılması için uğraşır. Bu sebeple de akıl naklin aslıdır. Nakil ise akli doğru düşünmesi için yönlendirir, ona temel bilgiler sunar. Daha da önemlisi aklın ulaşamayacağı gayb ve semiyyât alanına dair bilgileri verir.¹³³³ Bu konularda da nakil asıl akıl fer'dir.

3- Nakilden Bilgiler Çıkarması: Bu konuda akıl kendi alanına girmeyen gaybî konular hakkında yorum yapma hakkına sahip olmayıp, bunları olduğu gibi kabul etmekle yükümlüdür. Bu alan salt naklin alanı olup, başka bir nakille yorumlamak da mümkün değildir. Akıl bu alanı mümkün görür ve te'vile yönelmez. Dolayısıyla bu noktada nakil asıl akıl fer'dir. Ancak bazı konularda nassın zâhirî akıl için imkânsız olup, bu durumda te'vil yapılması gerekir. Zira nakil akla aykırı bir hüküm bildirmez. Açıkça akla aykırı olan ifadeler diğer anlamları da göz önünde bulundurularak gerek akıl gerekse naklin bütününe uygun bir anlamda yorumlanır.¹³³⁴

Bu noktada “akla aykırı olmak” ile “aklın üstünde olmak” ifadelerinin aynı şey olmadığına dikkat etmek gerekir. Zira akıl üstü olan gayb ve semiyyât alanına giren konulardır. Akıl bunları reddetmez ancak bunların tam olarak idraki de mümkün değildir. Bununla birlikte semiyyâtın tamamı da akıl üstü değildir. Zira mizân ve rû'yetullah gibi konular kelâm âlimleri tarafından aklî olarak izah edilmeye çalışılmıştır. Akla aykırı olmak ise aklın reddettiği tamamen akıl dışı olan konular olup, akıl bu ifadelerin mecaz olduğuna hükmedip, mümkünse te'vile baş vurur, değilse reddeder.¹³³⁵

Netice olarak akıl ile nakil arasında zâhiren bir çelişki bulunuyorsa akıl önce naklin sıhhatini belirler. Eğer sahih ise konunun akliyyât alanına mı yoksa nakliyyât alanına mı dahil olduğu tespit edilir. Akliyyât alanına dahil ise akıl naklin te'vil edilmesi gerekip gerekmediğine karar verir, zâhir üzere kalması gerekiyorsa olduğu

¹³³³ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/18-20; Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, 117-118.

¹³³⁴ Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, 119.

¹³³⁵ Cüveynî, *İrşâd*, 281-282; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/18-20.

gibi kabul eder, te'vil edilmesi gerekiyorsa te'vili gerçekleştirir. Yani bu konularda da akıl nass için asıl teşkil eder ve bu alanda akıllı reddetmek onunla sabit olan nassı da reddetmek anlamına gelir. Konu nakliyyât alanında ise akıl sadece kabul etmekle yükümlü olup, bu alan ancak nakille bilinebilir. Ancak gerekli hallerde -mizan, rü'yettullah gibi- açıklama ve te'vili akıl ile gerçekleştirilir. Eğer naklin sıhhatinde şüphe varsa, akla aykırı değilse te'vili de mümkünse te'vil edilerek kullanılabilir. Ancak hem akla aykırı hem de te'vili mümkün değilse delil olarak kullanılamaz.

Akıl ve nakille ilgili yapılan bu değerlendirmeden kelâm âlimlerinin dinî konuları akılla bilinenler, nakille bilinenler olmak üzere ikiye ayırdığı, bazı konuları da hem akılla hem de nakille bilinenler olarak kabul ettiği görülmektedir.¹³³⁶ Ayrıca kelâmcıların çoğunluğu aklın hükümlerini de vacip, mümkün ve mümtenî olmak üzere üçe ayırmış, vacip ve mümtenînin akıl tarafından bilindiğini, mümkünde ise vahye ihtiyaç olduğunu benimsemişlerdir.¹³³⁷ Çoğunluğun görüşüne göre Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, âlemin hâdis oluşu gibi konular vacip alana dahil olmakta ve akılla bilinmektedir. İki zıttın bir arada bulunamayışı gibi mümtenî alanda da akıl tek başına hüküm verebilmektedir. Ancak gayb konuları, semiyyât, ibadetler ve farz-haram gibi ahkâma dair konular ise mümkün alana dahil olup, akıl bunları ancak vahyin yol göstermesiyle bilebilir. Bu açıklamalara göre genel olarak kelâm âlimleri semiyyât ve ahkâm konularında aklın söz sahibi olmadığını ancak ulûhiyyet ve nübüvvet meselelerinde tek başına birtakım bilgilere ulaşabildiğini kabul etmişlerdir.

Kelâm âlimlerinin genel görüşleri bu şekilde olmakla birlikte söz konusu taksimatın detaylarında farklılıklar da göze çarpmaktadır. Örneğin bu taksimata göre Mu'tezile'nin beş esasından tevhit ve adalet (sıfatlar, tenzih, hüsn-kubuh gibi konular) *akla*, el-menzile beyne'l-menziiletinyn (ibadetler, hükümler gibi) *nakle*, va'd ve'l-va'id ile emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker (rü'yet ve vaid gibi konular) ilkeleri ise *hem akla hem de nakle* dayanmaktadır.¹³³⁸ Eş'arîlikte ise âlemin hudûsu, Allah'ın varlığı, ilim, kudret ve irade gibi sıfatları, nübüvvetin gerekliliği akılla,¹³³⁹ Allah'ın işitme

¹³³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/299; 17/95; Bâkılânî, *Temhîd*, 35-36; Cüveynî, *İrşâd*, 280-282; Bağdâdî, *Usûl*, 24-27; Gazzâlî, *İktisâd*, 173; Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 6/410.

¹³³⁷ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/135-136, 36-37; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 253-254; Sâbûnî, *Bidâye*, 47.

¹³³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/424-427; a.mlf., *Müteşâbih*, 35. Allâf ve Nazzâm ise va'd ve'l-va'idin nakille olduğunu, Ebû Ali emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münkerin akılla bilineceğini, Ebû Hâşim ise istisnalar dışında nakille olduğunu söylemiştir. Çelebi, *Akılçılık*, 230-233.

¹³³⁹ Gazzâlî, *İktisâd*, 174.

görme gibi sıfatları, günahların bağışlanması,¹³⁴⁰ fiillerin yaratılması, fiiller üzerindeki kudret ve rü'yetullah gibi konuların hem akıl hem de nakille, ceza ve mükâfat, âhiret ahvâli, Allah'a verilebilecek isimler, farzlar, haramlar, mübahlar ancak nakille bilinir.¹³⁴¹ Ayrıca Mu'tezile'den farklı olarak hüsn-kubh meselesi de akılla bilinebilse bile vacipliği nakilledir.¹³⁴² Bu konuda Bağdâdî neshi caiz olan hükümleri şer'î, caiz olmayanları aklî kabul ederken,¹³⁴³ Cüveynî ise bir şey hakkında taksim yapılabiliyorsa aklî, uzunca düşünmeye rağmen taksim yapılamıyorsa naklî olduğu şeklinde bir kaide savunmaktadır.¹³⁴⁴

Hangi konunun aklî hangisinin naklî olduğuna dair mezhepler arasında görülen farklılıklar âlimlerinin dinî konularda akla ne kadar alan açtığına göre değişmektedir. Buna göre Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin bazı konularda akla hüküm koyma yetkisi verdiği ancak Eş'arîlerin akılla bilinse dahi hiçbir konuda akla hüküm verme yetkisi tanımadığı görülmektedir. Bu açıdan akla en büyük alanı Mu'tezile âlimlerinin verdiğini söylemek mümkündür. Mu'tezile'de aklın oldukça önemli bir yeri olup, akıl dinî nasların yanında başlı başına bir otorite kabul edilmekte ve onunla elde edilen hükümlerin vücut derecesinde değerli olduğu kabul edilmektedir. Bu anlamda onlar din ve aklın birbiriyle uyumlu ve birbirini tamamlayan birer unsur olduğu savunmuş, böylece İslam düşüncesine aklî yorum ve felsefî düşüncüyü dahil etmişlerdir.¹³⁴⁵

Mu'tezile âlimleri aklî “bilgiyi düzenleyen ve ona hâkim olan” şeklinde kabul etmiş, aklın bulunmaması halinde bilginin de var olamayacağını,¹³⁴⁶ aklın tek başına hüküm verme yetkisi bulunduğunu ve diğer vasıtaların da aklın denetimine ve delil oluşlarının aklın onayına bağlı olduğunu savunmuşlardır.¹³⁴⁷ Böylelikle Mu'tezilî düşüncede deliller sırlamasının “akıl, Kitap, sünnet ve icmâ” şeklinde olduğu kabul edilmiştir. Bu sıralama öncelik sıralaması olup, diğer deliller akıl üzerine inşa edilir. Bu sebeple de akıl asıl diğerleri fer'dir. Akıllarda olana dikkat çekmesi ve hükümlerin delillerini bildirmesi açısından Kitap da asıldır. Her biri alanlarında kesin bilgi ifade

¹³⁴⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 35.

¹³⁴¹ Cüveynî, *İrşâd*, 281; Gazzâlî, *İktisâd*, 174; Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 5/240-241.

¹³⁴² Cüveynî, *İrşâd*, 281.

¹³⁴³ Bağdâdî, *Usûl*, 206.

¹³⁴⁴ Kahraman, “Cüveynî'de İliyet Teorisi”, 200.

¹³⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 14/23.

¹³⁴⁶ Altıntaş, “Mu'tezile'de Akıl Anlayışı”, 322.

¹³⁴⁷ Aydınlı, *Ebû'l-Hüze'yl Allaf*, 239-240.

eder. Bunların çatışması mümkün olmayıp, zâhirî çelişkiler naklin te'vil edilmesiyle giderilir.¹³⁴⁸

Bununla birlikte Mu'tezile'de kıyas ve ahâd haber, Kitap, sünnet ve icmâya dahil edilmektedir.¹³⁴⁹ Burada dikkat edilmesi gereken husus Sünnî kelâm âlimlerinin şer'î deliller içinde kıyas haricinde akli zikretmemelerine karşılık, Kâdî Abdülcebbâr'ın, aklî delil olmasına rağmen kıyası müstakil olarak zikretmeyip, akli müstakil olarak ve hatta ilk sırada ele almış olmasıdır. Bunun sebebi Sünnîlerin aksine Mu'tezilî düşüncede aklın hem bir delil hem de hüküm koyucu olmasıdır. Fakat onlar pek çok konuda akli mûcib kılmışlarsa da esasında aklın görevi nassı yorumlamaktır. Dolayısıyla onların bu akılcılığı Allah'tan bağımsız, mutlak bir akılcılık değil te'vilci bir akılcılık olup,¹³⁵⁰ aklın bu önceliği metodiktir, yani diğer delillerden üstün olduğu anlamını taşımamaktadır. Akıl nassın anlaşılmasında araç rolünü üstlenmekte ve şer'î alanda değil aklî alanında faaliyet göstermektedir.¹³⁵¹ Nakil ise akılla çelişmeden ve kendisine de şüpheye düşürmeden akli açıklama ve tamamlama görevini üstlenmektedir.¹³⁵²

Mu'tezile akıl ve naklin aynı kaynaktan geldiğini, bu sebeple de ilkelerinin çelişmesi mümkün olmadığını savunmuştur.¹³⁵³ Kâdî aklî zarûrî bilgilerin Allah'ın tekvîni iradesine, vahyin ise teşrîi iradesine dayandığını, bunlar arasında çelişki olduğunu iddia etmenin Allah'ın tutarsız bir varlık olduğunu iddia etmek anlamına geleceğini belirtir.¹³⁵⁴ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre hem aklî hem de naklî bilgi gerekli olup, bunların esas amacı itaat etmeye ve mükâfata erişmeye yardımcı olmaktır. Aklî bilgi sebep ve yaratma hakkında düşünerek ilâhî kanunu keşfetmeye yönlendirmekte, naklî bilgi de aklî bilginin erişemediği kanunların keşfine yardımcı olmaktadır.¹³⁵⁵ Dolayısıyla Mu'tezilî düşüncede aklî ve şer'î alan birbirini desteklemekte ve insanın sorumluluğunda aynı derecede etkin olmaktadır.

¹³⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/144-147; a.mlf., *Muğnî*, 13/280; a.mlf., *Müteşâbih*, 33.

¹³⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/144-147.

¹³⁵⁰ Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", 322.

¹³⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/26-29.

¹³⁵² Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu", 1/243.

¹³⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/280.

¹³⁵⁴ İbrahim Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017): 90.

¹³⁵⁵ Maha Elkaisy – Friemuth, "Vahyedilmiş Bilginin İşlevi ve Tanrı'nın Lütuf Yoluyla İletişim Kurması", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-II*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 375-376.

Netice itibariyle Mu'tezilî düşüncede aklın diğer vasıtalar arasında özel bir konumu olup hem bilgiyi üretme hem de herhangi bir yolla üretilen bilginin denetimini sağlama görevini üstlenmektedir. Mu'tezile'de aklın bu konumu diğer ekoller tarafından oldukça eleştirilmiş, Mu'tezilî âlimlerin aklın ahlâkî hakikatlerin kaynağı olduğu görüşleri, semiyât bahislerinde akli hakem kılarak mütevâtir olmadığı gerekçesiyle hadisleri reddetmeleri, mütevâtir olanları da te'vil etmeleri, adalet ve tevhîd konusunda aşırı yorumları sebebiyle Helenistik rasyonalizmi savunduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır.¹³⁵⁶ Esasında Ehl-i Sünnet ekollerinin de Mu'tezile'nin akla yaptığı bu vurguya tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Sünnîler Mu'tezile'den farklı olarak akılla naklin bir arada itibar kazandığı bir sistem ortaya koymaya çalışmışlardır. İlk olarak Eş'arî Selef akidesini Mu'tezile'nin metodunu kullanarak temellendirmiş, Selefin aksine naklin yanında akla da itibar kazandırmıştır. İbn Küllâb ile sistemleştirilen bu düşüncenin temelinde Mu'tezile'nin “akıl-nakil-te'vil” sıralamasına karşılık “nakil-akıl-te'vil” sıralaması yer almaktadır.¹³⁵⁷ Böylece Eş'arî, Selef ile Mu'tezile arasında orta bir yol izleyerek Ehl-i Sünnet kelamının teşekkülünü gerçekleştirmiştir.¹³⁵⁸

Mu'tezile ve Mâtürîdî'den farklı olarak Eş'arîler akla, nakle hizmet etme görevini vermiş olup, bu konuda Selefi âlimlere yaklaşmaktadır. Aklın ulûhiyyet bahislerindeki önemi konusunda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet hem fikir olmakla birlikte tartışma daha çok şer'î alanda ortaya çıkmaktadır. Zira Mu'tezile bu konuda ilâhî adl ve hikmete vurgu yaparken Eş'arîler ilâhî kudret ve iradeyi esas almaktadır. Bu sebeple Eş'arîler aklın sadece dini anlama ve beyan etme aracı olduğunu, itikâdî konularda açıklama ve ispat sadedinde birtakım çıkarımlar yapabileceğini ancak yeni bir hüküm koyma, helal ya da haram belirleme gibi bir yetkisi bulunmadığını savunmuştur.¹³⁵⁹ Yani Eş'arîler akli, nassı anlayacak, hükümlerin illetlerin belirleyecek bir alet konumunda görmekte, görevini ise şariat tarafından daha önceden belirlenen delil ve illetleri ortaya çıkarıp, akli bir forma sokarak muhaliflere karşı savunmak şeklinde

¹³⁵⁶ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 118-119; Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 170.

¹³⁵⁷ Yücedoğlu, *İbn Küllâb*, 172; Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 120.

¹³⁵⁸ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 120.

¹³⁵⁹ Aslan, “Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine”, 89-90.

sınırlandırmaktadır.¹³⁶⁰ Eş'arîlere göre akıl sadece ontoloji ve epistemoloji alanında hüküm verebilir.¹³⁶¹

İbâne adlı eserini esas aldığımızda Eş'arî'ye göre naklî deliller birincil kaynak olup, aklî delillerden daha açık ve anlaşılırdır. Zira bir konuda aklî delil getirmek ön bilgiyi gerektirir. Ayrıca aklî delile her zaman itiraz getirilebilir. Bununla birlikte naklî deliller her kesime hitap ederken aklî deliller konu hakkında bilgisi olanlar tarafından anlaşılır. Dolayısıyla Eş'arî'ye göre aklî delil önemli olmakla birlikte naklî delil kesinlik açısından daha güvenilirirdir. Fakat Eş'arî *el-Has 'ale'l-bahs* ardı eserinde nasslarda yer almayan ve sonradan ortaya çıkan sorunların çözümünün akıl ve duyular olduğunu söylemiş,¹³⁶² *İbâne* adlı eserinde çokça âyet, hadis ve önceki âlimlerin görüşlerine atıfta bulunurken,¹³⁶³ *Lüma*'da az miktarda âyete yer vermiş ve hadisler ile önceki âlimlerin görüşlerine hiç değinmemiştir.¹³⁶⁴

Bununla birlikte Eş'arîlerin akla gerekli önemi verdiği ve yeterince yer açtığı da görülmektedir. İbn Fûrek'in belirttiğine göre Eş'arî akli asl, nakli fer' kabul eder. Ona göre nazarda bulunan kimsenin ilk olarak aklî delilleri kullanması gerekmektedir. Buna göre ilk olarak aklın bedîhî bilgileri sonrasında sem'î delillerin zâhiri, eğer zâhiri mümkün değilse bâtını ele alınmalıdır. Ancak bâtın için ya aklî ya sem'î bir delil ya da her ikisi gerekir.¹³⁶⁵ Dolayısıyla Eş'arî'ye göre başlangıç noktası akıl olup, Hz. Peygamber muhataplarına ilk olarak aklî deliller ortaya koymuştur. Bu aşamadan sonra ise naklî delillerle inanma gerçekleşmiştir. Ona göre aklî delil zorunlu, naklî delil ise kat'î ve kesindir.¹³⁶⁶ Böylece Eş'arî nakli akılla açıklayıp, akli da vahiyle sınırlandırarak Mu'tezile'den farklı bir yöntem geliştirmiştir.

Eş'arî'ye göre nakil sadece bir haber olmayıp içerisinde akıl da yer almakta, nasslar hem naklî hem de aklî veriler içermektedir. Bu sebeple de akıl-nakil arasında bir çatışma söz konusu olamaz.¹³⁶⁷ Muhtemel bir çatışmanın önüne geçmek içinse

¹³⁶⁰ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 335-336.

¹³⁶¹ Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 58.

¹³⁶² Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 181.

¹³⁶³ Eş'arî, *İbâne*, 28-31.

¹³⁶⁴ Eş'arî, *Lüma*, 21-23.

¹³⁶⁵ Aydın, *Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 396; İbn Fûrek, *Mücerred*, 319-320.

¹³⁶⁶ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 125.

¹³⁶⁷ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 126.

Eş'arî aklın ve naklin alanlarının ayrılması gerektiğini belirtir.¹³⁶⁸ Bu amaçla onun, Allah'ın varlığı, birliği gibi konularda özellikle istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemini kullandığı ve naklî delillere çok az yer verdiği, semiyyât alanında ise sadece naklî deliller ortaya koyduğu görülmektedir.¹³⁶⁹ Ayrıca Eş'arî çoğunlukla akıl yerine nazar kavramını kullanmış ve aklın varlığından ziyade fonksiyonuna vurgu yapmıştır.¹³⁷⁰ Mu'tezile gibi Eş'arî âlimler de ulûhiyyet ve nübüvvet konularını aklî alana dahil ederek Mu'tezile'nin dile getirdiği "Allah'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın Allah'la delillendirilmesi" şeklindeki bir kısır döngüye karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte Eş'arî düşüncede semiyyât alanında tamamen naklin sözü geçmektedir.¹³⁷¹ Zira aşağıda ele alınacağı üzere Eş'arîler bu alanla ilgili nassları Mu'tezile kadar te'vile yönelmemiş bu konuda daha çok selefi bir tutum sergilemişlerdir.

Mukaddimûn döneminde Gazzâlî de aklın önce kadîm ve hâdisi, sonra cevher ve arazi, mümkün, vacip ve mümteni'yi ayırt ettiğini, kadîmin vacip, âlemin mümkün oluşunu ve bir yaratıcıya ihtiyacının bulunduğunu, bu yaratıcının da peygamber göndereceğini, peygamberin de mucizelerle doğrulanacağını tespit ettiğini belirtir. Ona göre bu noktadan sonra aklın rolü biter ve peygamberin Allah ve âhiret hakkında getirdiklerini kabul eder, çünkü bu konuları akıl tek başına idrak edemez, ancak imkânsız da görmez. Zira şeriat akla aykırı değil fakat akli aşan şeyler getirmiştir.¹³⁷² Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre akıl ve nakil arasında herhangi bir zıtlık yoktur. Aralarında var gibi görünen çelişkilerin sebebi ise ya Haşviyye gibi nassların zâhirine körü körüne bağlı kalmaktan ve akılların zayıflığından ya da filozoflar ve Mu'tezile gibi akla gereğinden fazla yetki vermekten kaynaklanmaktadır.¹³⁷³ Naklî bilgilerde aklın imkânsız gördüğü bir durum söz konusu olduğunda te'vile gidilir. Zira aklın nakle aykırı olması mümkün değildir. Bu sebeple teşbih ifade eden hadislerin zâhir manasının sahih olmadığına, eğer sahihse te'vile ihtiyaç duyduğuna hükmedilir.¹³⁷⁴ Yani Gazzâlî'ye göre aklî deliller nasların doğruluğunu bildirmekte, naslar da aklın

¹³⁶⁸ Eş'arî, *İstihsânu'l-Havd fî İlmu'l-Kelâm Risalesi ve İzahı*, çev. Melikşah Sezen (İstanbul: Kökler Derneği Yayınları, 2016), 69.

¹³⁶⁹ Eş'arî, *Lüma'*, 17-31,

¹³⁷⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 32, 284; Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 205.

¹³⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 15; Eş'arî, *İstihsân*, 69; Bağdâdî, *Usûl*, 24-26; Cüveynî, *İrşâd*, 281-282.

¹³⁷² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/18-20; a.mlf., *İhyâ*, 1/315, 317.

¹³⁷³ Gazzâlî, *İktisâd*, 14-15.

¹³⁷⁴ Gazzâlî, *İktisâd*, 175.

sınırlı yapısını destekleyip nurlandırmaktadır. Yapılması geren bu ikisinin uzlaştırılmasıdır. Zira akıl sâlim bir göze, Kur'ân ise ışığını etrafa yayan bir güneşe benzer. Gazzâlî bu ikisinin bir arada bulunmasını “nur üstünde nur” olarak ifade eder.¹³⁷⁵ Şeriat ancak akılla anlaşılır,¹³⁷⁶ fakat akıl da şeriat olmadan yetersizdir. Akıl ve şer birbirinden ayrılmamalı ikisi birlikte kullanılmalıdır. Bu ikisinin zıt olduğunu söylemek basiretin körlüğünden kaynaklanmaktadır.¹³⁷⁷

Netice itibariyle Eş'arî düşüncede akıl nakle yardımcı bir konumda olup, dinin hiçbir alanında akla tek başına yetki verilmemiş, daima vahyin denetiminde faaliyet göstermiştir. Bununla birlikte her ikisinin de zorunlu olduğu kabul edilerek, nakil esas alınmış, nasslar aklî düzlemde teyit edilmeye çalışılmıştır.¹³⁷⁸

Mâtürîdî âlimler ise Eş'arî'ye nazaran daha çok akla yer vermiş ve bu konuda Mu'tezile ve Eş'arî arasında orta bir yol izlemişlerdir. Mu'tezile ile Mâtürîdî arasındaki fark, Mu'tezile'nin aklı hüküm kaynağı olarak kabul ederken, Mâtürîdî'nin aklı hüküm çıkarma aracı olarak kabul etmesidir. Mâtürîdî'ye göre insanın kurtuluşunu akıl ve vahiy birlikte sağlayacaksa da aklın bu konuda bir önceliği vahyin de gerekliliği söz konusudur. Onun taklîdi reddetmesi ve Allah ile peygamberlere imanın akıl ve nazarla gerçekleştiğini savunması, akla vahiyden önce bir konum verdiğini göstermektedir.¹³⁷⁹ Ona göre aklın olmadığı yerde din de yoktur. Zira dinî inancın temel ilkeleri vahiyden elde edilmekte birlikte hak din ile bâtil dini ayırt etmek için akıl gereklidir. Ayrıca din içinde de emir ve yasakları anlama ve yorumlama akılla gerçekleşir. Bu sebeple hem dinin kabulünde hem de yaşanmasında akıl aktif konumdadır.¹³⁸⁰

Mâtürîdî'nin akla verdiği bu önem kendisinden sonra da devam etmiştir. Saffâr Hz. İbrahim'i örnek vererek aklî delilin peygamberlerin yolu olduğunu, Allah'ın Hz. Peygamber'e “onların yoluna uy” diyerek aklî delilleri emretmiş olduğunu belirtir.¹³⁸¹ Lâmişî de Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyasın bir şekilde itiraz alabileceğini bu sebeple de en sağlam delilin akıl olduğunu savunur. Zira Kur'ân'daki ifadelerin mücmel, mecaz

¹³⁷⁵ Gazzâlî, *İktisâd*, 15.

¹³⁷⁶ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 150.

¹³⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/36-37.

¹³⁷⁸ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 122.

¹³⁷⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 65-66, 377; Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 157.

¹³⁸⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 65-70; Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, 57.

¹³⁸¹ el-En'âm 6/83, 90; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/143-144.

vb. oluşu üzerinden itiraz edilebildiği gibi, sünnetin de meşhûr, ahâd vb. oluşu üzerinden itiraz edilebilir. Dolayısıyla Lâmişî delillendirme konusunda aklın etkin olması gerektiğini vurgulamıştır.¹³⁸² Fakat sağlam bir nakil varsa akıldan önce gelir.¹³⁸³

Mâtürîdî düşüncede akla önem verilmekle birlikte akıl ve nakil arasında sağlam bir denge ve karşılıklı iş birliği olduğu kabul edilir. Buna göre Mâtürîdî vahiy ve aklın ilk karşılaşmasında aklın daha öncelikli olduğunu, aklın vahiy onaylamakla onun otoritesini kabul ettiğini, sonrasında ise aklın onayını alan vahyin de akla bir otorite verdiğini savunmaktadır. Ayrıca aklın vahiy anlama ve yorumlama işlevi de onu aktif hale getirmektedir. Kur'ân'da insanı düşünmeye teşvik eden âyetleri bu şekilde anlamak mümkündür. Bu durumda akıl ve vahiy arasında bir çatışma, birbirini dışlama ya da uzlaşma söz konusu olmayıp, birbirini tamamlama ve birliktelik mevcuttur.¹³⁸⁴ Buna göre vahiy olmadan akli yolunu bulamayacağı gibi, akıl olmadan vahyin anlaşılması da mümkün olmayacaktır.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî ne kadar sentezci olsa da akıl kilit noktadır, o olmadan diğerleri olmaz. Bununla birlikte onun metodu diğer felsefî düşüncelerden ve hatta Mu'tezile ve Eş'arîlerden de farklıdır. Zira Mâtürîdî'nin akılcılığı Mu'tezile akılcılığına ters olup, eleştirel bir akılcılıktır. O, inanç sistemlerini akli ve eleştirel bir yöntemle değerlendirilmesinin gerekli olduğunu, ancak bu değerlendirmenin sonucunun başkalarını bağlayıcı bir kesinlik arz etmediğini, zaten bunun da gerekli olmadığını savunur.¹³⁸⁵ Ayrıca Mu'tezile'nin naklin geçerli olduğu alanı dinle sınırlamasına karşılık, Mâtürîdîlerin gerek dünyevî gerekse dinî konularda hem vahye hem de akla alan açtığı görülmektedir. Bununla birlikte Mu'tezile ile Mâtürîdîlerin akli kullanma, dinî anlama ve yorumlamada akla öncelik tanıma konusunda görüş birliği içinde olduğu söylenebilir. Fakat Mâtürîdîler dinî yükümlülüğün akılla değil vahiyle sabit olduğunu söylemekle Mu'tezile'den ayrılır.

Netice itibarıyla kelâm âlimlerinin nezdinde akıl, ne felsefedeki gibi naslardan bağımsız, gerektiğinde onları reddeden ne de Selefîyye'deki gibi tamamen nasların

¹³⁸² Lâmişî, *Temhîd*, 42.

¹³⁸³ Lâmişî, *Usûl*, 157.

¹³⁸⁴ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 160.

¹³⁸⁵ Aygün, "Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı", 183.

zâhirine bağlı olan bir akıl olmayıp, nassa dayanan ve naslarda yer alan akıldır.¹³⁸⁶ Kelâm ilminde “aklın nakle asıl” olmasının anlamı, naklin muhtemel manalarından birinin tercih edilmesinde aklın hakem olması olup, aklın nakle tercih edilmesi değildir. Zira nakle karşı aklın tercihi ilâhî ile beşerî bilginin karşılaştırılması anlamına gelir ki bu kelâm ilminde söz konusu olamaz. Ayrıca “akıl asıl nakil fer’dir” derken kastedilen keyfî akıl değil kat’î akıldır. Zira öncelikle her ikisi de incelenip kat’î mi zannî mi olduğu, mecaz mı hakikat mi olduğu tespit edilir ve buna göre karar verilir. Yani mutlak anlamda aklın öne geçirilmesi kastedilmez. Ayrıca aklın asıl oluşu akliyyât alanında ve epistemolojik anlamda bir önceliktir. Bu sebeple mutlak manada aklın ya da naklin öne geçirilmesi doğru değildir.¹³⁸⁷ Kelâmî düşüncede akıl ve nakil birbirine çatıştırılmamalı birini diğerine tercih etme hatasına düşülmemelidir. Zira zikredilen çatışma esasında akıl-nakil çatışması değil nakillerin farklı kişilerce farklı şekillerde anlaşılması sebebiyle insanlar arasında gerçekleşen bir çatışmadır. Eğer bir çatışma söz konusu ise ya nakil sahih değildir ya da akıl doğru işletilmemiştir.¹³⁸⁸

3.5. Nazar ve İstidlâl Yöntemi

Kelâm ilminin amacı itikâdî hükümleri naslardan tespit ederek bunları kelâmî bilgiye dönüştürüp, akılla temellendirerek muhalif görüş ve düşüncelere karşı savunmaktır. Bu faaliyetin gerçekleştirilmesi de hiç kuşkusuz bir usûl, yöntem ya da metodu zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple kelâm âlimleri metodolojiye büyük bir önem atfetmiş, bunun için hem akla hem nakle dayalı çıkarımlar oluşturmuşlardır. Başta Kur’ân âyetleri olmak üzere çoğunlukla nassa dayalı ama akılla desteklenmiş delillere önem vermişlerdir.¹³⁸⁹ Bu anlamda kelâmcılar ilk dönemlerden itibaren *mesâil* denilen, nasslardan çıkarılan ana meseleleri izah etmek ve temellendirmek için *vesâil* adı verilen yöntemlere başvurmuşlardır. Başta istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemi olmak üzere sebr ve taksim, tümevarım, tümdengelim, analogi gibi yöntemlerle, cevher-araz düşüncesine dayanan atomcu evren anlayışı ve bunun üzerine bina edilen hudûs delili kullandıkları yöntem ve delillerden sadece bir kaçıdır. Yani iman

¹³⁸⁶ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 117-118.

¹³⁸⁷ Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji*, 124-125.

¹³⁸⁸ Çelebi, *Akılçılık*, 56-58.

¹³⁸⁹ Ögük, *Kelâm Geleneginde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 154.

esaslarını temellendirme ve savunma amacıyla olan kelâm ilmi bu amacını belirli usûl ve saslara göre gerçekleştirmiştir. Bu anlamda klasik eserlerde delil ve çeşitleri, nazar ve istidlâl, nazarın şartları, sahih ve fasit nazar gibi konular ele alınmış, istidlâl yöntemleri ise Gazzâlî'ye kadar ayrı bir başlıkta incelenmese de ele alınan konulara tatbik edilmiştir.

Kelâm ilminde mârifetullah'a ulaşmak için kullanılan pek çok farklı yöntem bulunmakla birlikte bunların tamamını genel olarak “nazar ve istidlâl” olarak adlandırmak mümkündür. Türkçede akıl yürütme olarak ifade edilen *nazar* terim olarak “bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belirli bir kurala göre sıralamak” şeklinde tanımlanır.¹³⁹⁰ Kelâmda fikir, tefekkür, teemmül, tedebbür, i'tibâr ve istidlâl gibi kavramlarla yakın hatta eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Bunlardan i'tibâr daha çok şâhiden gâibe delil getirme,¹³⁹¹ tefekkür matlubu anlamak üzere kalbin düşünmesi, tasarrufta bulunması,¹³⁹² aklın düşünüp, bulguya ulaşması,¹³⁹³ tedebbür bir şeyin akıbetini düşünmek,¹³⁹⁴ teemmül ise bir şeyin fayda ve zararını düşünmek¹³⁹⁵ gibi anlamlara gelmektedir.

İstidlâl ise sözlükte “rehberlik etme ve yol gösterme” şeklinde tarif edilen delâlet kökünden türemiş olup, delil getirme ya da arama, delil ile anlama ya da sonuç çıkarma, delile dayanarak akıl yürütme ya da bir hükme varma, önermeleri düzenleme gibi anlamlara gelir. Terim olarak belirli bir önermeden yola çıkarak başka önermelerin doğru ya da yanlış olduğunu kanıtlama işlemi veya önermeler arası bağlantı kurarak, bu şekilde yeni bir hüküm elde etme işlemi şeklinde tanımlanır.¹³⁹⁶ Kısaca deliller üzerinde bilinenden bilinmeyene ulaşmak için gerçekleştirilen akıl yürütme işlemi ifade eder.

Nazar ve istidlâl hakkında yapılan bu tanımlar ikisinin hemen hemen aynı şey olduğunu göstermektedir. Örneğin tefekkür yoluyla delil getirerek elde edilen bilgi olan istidlâlî bilgiye nazari bilgi adı da verilmektedir. Zira nazar “mevcut bilgileri

¹³⁹⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 244.

¹³⁹¹ İsfahânî, *Müfredât*, a-b-r md.

¹³⁹² Cürcânî, *Ta'rifât*, 63.

¹³⁹³ İsfahânî, *Müfredât*, f-k-r md.

¹³⁹⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, 58.

¹³⁹⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 74.

¹³⁹⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 69.

düzenleme” ve “bilinenleri uygun bir şekilde işleyerek bilinmeyeni elde etmeye çalışma” anlamında kullanıldığında istidlâlle eş anlamlı olmaktadır.¹³⁹⁷ İstidlâl ve nazarın aynı olduğunu kabul eden isimlerden biri olan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf bilginin istidlâlde bulunmak olduğunu, âlimin mutlaka istidlâli gerçekleştirmesi gerektiğini, istidlâlin de fikir ve nazar olduğunu savunurken,¹³⁹⁸ Mâtürîdî âlim Saffâr da nazarı kainattaki düzen ve intizamdan hareketle fikir yürütüp delillere yönelmek şeklinde ifade etmiş,¹³⁹⁹ istidlâli ise gözlem sonucu elde edilen hükümlere dayanarak gayb alanı hakkında çıkarım yapmak¹⁴⁰⁰ ve delili talep etmek¹⁴⁰¹ şeklinde tanımlayarak ikisini aynı şey kabul etmiştir.

Eş'arî de nazarın kalp ile birlikte kullanıldığında “fikir, teemmül, itibar ve kıyas” gibi anlamlara geldiğini belirtir. Ona göre nazar duyudan uzak olan bir şeyin aralarındaki ortak mana ve illet sebebiyle duyulur olana kıyasla bilinmesidir.¹⁴⁰² İstidlâli ise “tefekür edip düşünen kişinin nazar ve fikri” olarak tanımlamış, bunun da “şâhidden gâibe delil getirmesini istemek” (istişhâd) ile aynı manada olduğunu belirtmiştir. Burada şâhid istidlâlin temeli olan algısal bilgi, gâib ise bilinmeyen, hakkında bilginin bulunmadığı alan anlamındadır.¹⁴⁰³ Bu da dinin aslı olup, cevher, araz, kadîm hadis gibi konuların açıklanması, Allah'ın varlığı, sıfatları gibi vacip olan nazar konularını kapsamaktadır. Bu konularda nazar delilden medlûle gitmektir.¹⁴⁰⁴ Buna göre Eş'arî istidlâl kavramını hem nazarla eş anlamlı hem de bilinenden bilinmeyene akıl yürütme biçimini ifade etmek için kullanmaktadır. Bâkılânî ise *Temhîd*'de nazar ve istidlâli “getirilen delillerin ayrımı (taksimi) ve üzerinde düşünülmesi ve teemmül edilmesi”¹⁴⁰⁵ şeklinde, *İnsâf*'ta ise kalbin zarûrî olmayan ve duyularla bilinmeyen gâib hakkındaki bilgiyi elde etmek için nazar etmesi, onun bilgisini talep etmesi şeklinde tanımlamıştır.¹⁴⁰⁶

¹³⁹⁷ Aydın, *Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, 391; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 96.

¹³⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 12/25.

¹³⁹⁹ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/38.

¹⁴⁰⁰ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/185-186.

¹⁴⁰¹ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/182.

¹⁴⁰² İbn Fûrek, *Mücerred*, 17, 31, 285.

¹⁴⁰³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 286; Bâkılânî, *İnsâf*, 15; a.mlf., *Takrîb*, 1/208.

¹⁴⁰⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 292-293; Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 205-206.

¹⁴⁰⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 34.

¹⁴⁰⁶ Bâkılânî, *İnsâf*, 14-15.

Netice itibariyle ilk dönem kelâm âlimleri nazarı bir konuda hükme varmak için bilinen bir konunun hükmünü anlama çabası olarak kabul etmişlerdir. Yani nazar bilinenden bilinmeyeni elde etme işlemi olup, pek çok farklı şekilde gerçekleştirilir. Bu açıdan nazar ve istidlâl arasında çok bir fark bulunmamaktadır.

Ancak nazar ve istidlâl kavramları her ne kadar aynı anlamda kullanılsa da birbirinden farklı içeriklere de sahiptir. Her istidlâl nazarı içermekle birlikte her nazarda istidlâl olmayabilir. Yani nazar daha kapsamlı olup, genel bir araştırma ve incelemeyi ifade etmektedir.¹⁴⁰⁷ Buna göre insanı bilgiye ya da zann-ı galibe ulaştıran nazar, delillerin incelenip, öncüllerin belirlenerek sonuca ulaşıldığı “temel” bir yapı arz ederken,¹⁴⁰⁸ istidlâl ise bu temel yapı ya da sürecin içinde sonuca ulaşmak için kullanılan “yöntemi” ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁴⁰⁹ Buna göre istidlâli “delil getirme”, nazarı ise “bu delille iki şey arasında ilişki kurarak sonuca ulaşma” olarak anlamak mümkündür. Bununla birlikte kelâm ilminde istidlâl kavramının üç farklı anlamı karşıladığı görülmektedir. Bunlardan ilki genel olarak tüm akıl yürütme işlemlerini ifade eder ve nazarla eş anlamlıdır. İkinci anlamı mantıkta bir kıyas çeşidi olan tümevarım yöntemi için kullanılmıştır. Son olarak kelâm ilmine has “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” yöntemi de kısaca bu kavramla ifade edilmiştir.

İlk dönem âlimlerinin aksine Kâdî Abdülcebâr’ın nazar ve istidlâli farklı anlamda ele aldığı söylenebilir. O, nazarın bakmak için gözün nesneye çevrilmesi, bekleme, merhamet, karşı karşıya olma, düşünme gibi pek çok farklı anlamda kullanılan müşterek bir kavram olduğunu ve bu anlamların belirli karînelerle birbirinden ayrıldığını belirtir. Ona göre nazar görme ile ilişkilendirildiğinde müşâhede, kalp ile ilişkilendirildiğinde düşünme anlamına gelir. Düşünme anlamındaki nazar ise teemmül, tedebbür, tefekkür ve araştırma ile aynı şeydir.¹⁴¹⁰ Ona göre *düşünme (fikr)*, akıl ile bakmak (nazar), bir şey hakkında teemmül etmek, bir şeyi başka bir şeyle karşılaştırmak ve hatta bir tüccarın “nasıl kâr ederim” demesi olup, buna göre nazar ilmî ya da ilmî olmayan konularda bilgi elde etmek için deliller üzerinde düşünme anlamına gelir.¹⁴¹¹ Zira Kâdî nazarı dinî ve dünyevî olmak üzere

¹⁴⁰⁷ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 96.

¹⁴⁰⁸ Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 307.

¹⁴⁰⁹ Demir, *Delil İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 17.

¹⁴¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/72-75.

¹⁴¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/4; Cengiz, “Eylem Teorisi”, 114.

ikiye ayırmakta, bunların temel işlevlerinin aynı olduğunu fakat epistemolojik açıdan farklı olduklarını belirtmektedir. Zira o, dünyevî işlerde nazarın zann-ı galibe dayandığını düşünür.¹⁴¹² Dinî nazarı ise *şüphe* üzerinde ve *delil* üzerinde nazar olmak üzere iki ayırmış, bunlardan bilgiye ulaştıracak olanın delil üzerine nazar olduğunu savunmuştur.¹⁴¹³

Kâdî her türlü düşünme faaliyetini nazar olarak kabul ederken istidlâlin “bilgiye götüren akıl yürütme” olduğunu belirtir. Buna göre akıl yürütme istidlâlden daha genel bir durumdur.¹⁴¹⁴ Yani insan ilmî ya da değil pek çok konuda akıl yürütebilir/nazar edebilir ama bunlardan bilgiye ulaştıran istidlâl adını alır. Dolayısıyla Kâdî’da nazar ve istidlâl farklı anlamlara gelmektedir.

Mâtürîdî’nin ise nazar karşılığında i’tibâr, tefekkür, tedebbür, teemmül¹⁴¹⁵ ve istidlâl¹⁴¹⁶ kavramlarını kullanmakta ayrıca akıl ile nazarın farklı alanlarda aynı işlevi gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Bunun sebebi onun aklın fonksiyonuna verdiği önemdir. Esasında Mâtürîdî nazarı “aklın idrak yolu” olarak tanımlamakta dolayısıyla nazarı aklın bilgi elde etmek için başvurduğu bir yol olarak kabul etmektedir. Zira aklın varlık ve olayları analiz ve senteze tabi tutabilmek için nazar ve istidlâlî gerçekleştirmesi gerekmektedir. Yani akıl, bunlar olmaksızın bilgiye ulaşamaz.¹⁴¹⁷ Bununla birlikte akıl metafizik âlemde nazarın işlevini yerine getirmektedir. Brodersen’in değerlendirmesine göre Mâtürîdî nazar kavramını daha çok bilgiden ya da nesnelerin analizinden söz ederken kullanmış, dinî bilgiden bahsederken ise akıl kavramını tercih etmiştir. Nazar ve akıl birbirinden bağımsız olmamakla birlikte akıl duysal idrake doğrudan erişemez ancak daha üst gerçekliklere ulaşabilir. Yani Allah’ın hikmetini kavrayabilir. Dolayısıyla akıl metafizik alanda nazarın işlevini yerine getirmektedir. Nazar ise duyuları aklileştirme organı olarak kabul edilmekte, duyulardan soyutlama yaparak yani duyulardan istidlâl ederek insanı bilgiye ulaştırmaktadır. Bu sebeple de nazar fizik alanda etkindir.¹⁴¹⁸ Netice itibariyle akıl ve

¹⁴¹² Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/142-143; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 47.

¹⁴¹³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/74-75.

¹⁴¹⁴ Cengiz, “Eylem Teorisi”, 114.

¹⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 73.

¹⁴¹⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 76.

¹⁴¹⁷ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 70-72.

¹⁴¹⁸ Angalika Brodersen, “Mâtürîdî’nin Epistemolojisine Modern ve Geleneksel Yaklaşımlar”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* içinde, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 68-69.

nazar iki farklı alanda düşünme eylemini gerçekleştirmekte ayrıca nazar aklın fizik âlemi idrakini istidlâl vasıtasıyla sağlamaktadır.

Son dönemde Gazzâlî ise nazar kavramı ile düşünce (fikir), tefekkür, tezekkür, tedebbür ve teemmülû yakın anlamda kullanmıştır. Ona göre bunların hepsinin temelinde üçüncü bir bilginin oluşabilmesi için iki bilginin kalpte var olması hazır hale gelmesi yer almaktadır.¹⁴¹⁹ Buna göre *düşünce (fikir)* iki aslın zihinde birleştirilmesidir ki bu şekilde nazarla da eş anlamlıdır. *Nazar* iki asıldan üçüncü bir bilginin gerekme nedenini kavrama isteği olup, *talep* olarak isimlendirilir. Böylece nazar hem düşünce (fikir) anlamında asılların birleştirilmesi hem de bu asıllardan üçüncü bir bilginin talep edilmesi olup, son tahlilde “kendisiyle ilim ya da zan-ı gâlib elde edilen düşünce” şeklinde tanımlanır.¹⁴²⁰ Bununla birlikte tedebbür, teemmül ve tefekkür de eş anlamlı olup, tezekkür, nazar ve i’tibâr ise bazı farklılıklar taşır. İki bilgiden üçüncü bir bilgi elde edilip, bundan ibret alma ve ders çıkarma söz konusu ise *i’tibâr*, eğer böyle bir durum söz konusu değilse *tezekkür* kavramı kullanılır. Tezekkür bir şeyin unutmamak için tekrarlanması, tefekkür yeni bir bilgi elde edilmesidir. Her mütefekkir aynı zamanda mütezekkirdir ama her mütezekkirdir mütefekkir değildir.¹⁴²¹

Gazzâlî aslında ıstılahların çok önemli olmadığını, temelde iki asıl bir sonuç şeklinde üç bilginin bulunduğunu, yapılması gerekenin iki bilgiyi zihne getirip, bunlardan üçüncü bilgiyi gerektiren şeklin kavranması olduğunu, bundan sonra “zihinde iki bilgiyi hazırlama”, “üçüncü bilginin gereklilik yönünü kavrama isteği” ya da bunlardan her ikisi de nazar kavramıyla ifade edilmesinde bir sakınca olmadığını belirtir.¹⁴²²

Netice itibariyle bilgi meselesinin bu kısmıyla ilgili isimlendirme noktasında kelâmcılar arasında bir birlik olmadığı görülmektedir. Bazı kelimciler istidlâl, bazıları akıl, bazıları ise nazar kavramını tercih etmekle birlikte hepsinde ortak nokta bilginin bir akıl yürütme sonucu elde edilmiş olmasıdır. Genel olarak kelâmîda bilgi ve bilgiyi elde etme yolları aklî ve naklî çıkarımlara dayandırılmış olup, buna nazar ve istidlâl adı verilmiştir. Buna göre nazar, teemmül, tedebbür, tefekkür ve istidlâl gibi akıl

¹⁴¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/860.

¹⁴²⁰ Gazzâlî, *İktisâd*, 31-32.

¹⁴²¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/861.

¹⁴²² Gazzâlî, *İktisâd*, 32.

yürütme ifade eden kavramlarla kullanılan genel bir ifade olup, zarûrî bilgilerle başlayan bir bilme sürecini ifade etmektedir.

3.5.1. Nazar ve İstidlâlin Gerekliliği

Nazar ve istidlâlin anlamı konusunda kelâm âlimleri birlik sağlayamamışsa da onun gerekliği ve savunması hususunda hemfikir oldukları görülmektedir. Onlar özellikle Haşvîler, Selefilere ve bazı mülhid akımların bu konudaki eleştirilerine cevap vermişler ve aklî düşüncenin insanın ayırıcı bir özelliği olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Nazara yönelik eleştirilerin başlıca gerekçesi insanın sorumlu olduğu şeyleri vahiyle öğrendiği ve başka bir bilgiye ihtiyacı olmadığı ayrıca nazar ve istidlâlin Hz. Peygamber tarafından kullanılmadığı, bu sebeple geçersiz olduğu ve sadece haberin kabul edilmesi gerektiği şeklindedir. Ancak kelâm âlimleri bunu kabul etmemiş bizzat Kur'ân'ın nazar ve istidlâle çağırdığını, insanı hayvandan ayıranın akıl olduğunu, özellikle Allah'ın varlığı âlemin hudûsu gibi temel meselelerde istidlâlin zorunlu olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴²³ Bu konuda Hz. İbrahim kıssasını örnek veren kelâm âlimleri Allah'ın burada bir şey hakkında benzeriyle hükmettiğini dolayısıyla söz konusu iddianın geçersiz olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴²⁴

Bundan başka kelâm âlimleri Hz. Peygamber'den günümüze kadar gelen naslarda her konunun çözümü olmadığını, insanın çeşitli ictihâd ve istidlâllerle yeni sorunlara yeni çözümler bulması gerektiğini bu sebeple de nazar, istidlâl ve ictihâdın insan için bir zorunluluk olduğunu dile getirmişlerdir. Zira onlara göre Hz. Peygamber ve sonraki dönemlerde bu konuların tartışılmamış olması bunlar hakkında aklî istidlâl yapılmayacağı anlamına gelmemekte,¹⁴²⁵ bir şeyin sıhhat ve fesâdının bilinmesi için nazardan başka yol bulunmamaktadır.¹⁴²⁶

Bunlara ek olarak Mâtürîdî hem dinî hem de dünyevî ihtiyaçlar açısından da insanın nazar ve istidlâle mecbur olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insan kendi varlığı üzerinde düşünmekten kendini alıkoyamaz. Düşünmenin gerekli oluşu başka

¹⁴²³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/166-178; Eş'arî, *Lüma'*, 22-23; İbn Fûrek, *Mücerred*, 248.

¹⁴²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/135-140; 5/111-113; Eş'arî, *Lüma'*, 22-23; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 181.

¹⁴²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 3/294-296, 300-313; 4/26-27; 8/274-275; Eş'arî, *İstihsân*, 30-37.

¹⁴²⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 24, 322.

bir düşünmeye değil bizzat akla dayanır. Ona göre göre düşünmek insanı ilâhî emre uymaya yönlendirir ve insan nefsini arzu ve heveslerinden düşünme sayesinde alıkoyar. Bu sebeple de insanı düşünmekten alıkoyan şey şeytanın vesvesesidir.¹⁴²⁷ Mâtürîdî Kur'ân'da geçen kalplerin mühürlenmesi¹⁴²⁸ kavramını da bu açıdan ele almış ve inkarcıların düşünmeyi terk ettikleri için kalplerinin mühürlendiğini bu sebeple de istidlâlî gerçekleştiremediklerini ifade etmiştir.¹⁴²⁹ Ona göre eşyanın hakikatini, varoluşun amacını, gaybî konuları, hükümlerin hikmetlerini idrak etmek, iyi ve kötüyü ayırmak, yeni hükümler elde etmek için istidlâl bir ihtiyaçtır.¹⁴³⁰

Mâtürîdî'ye göre insan tabiatı gereği kendisine en faydalı olanı bulmak için düşünmek zorundadır. Zira bunların deneyerek öğrenilmesi hem uzun zaman alacak hem da tehlikeli olacaktır. Bu sebeple insan bir yere kadar deney ve tecrübeye dayansa da bir yerden sonra düşünmesi gerekir. Çünkü düşünmenin terki kişiyi helake götürür.¹⁴³¹ Onu bu durumdan kurtaracak olan istidlâl olup, insan aklını kullanarak menfaatine uygun olanları ve olmayanları tespit edecek ve buna göre davranacaktır.¹⁴³² Ayrıca ona göre akıl ve insan tabiatı arasında bazen uyumsuzluklar bulunabilir. Tabiata güzel gelen akıl için çirkin olabilir, bu durumun ayrıştırılması için de düşünme gereklidir.¹⁴³³ Bütün bu gerekçelerle Mâtürîdî nazarı terk etmeyi belli bir organın kullanımını terk etmeye benzetir.¹⁴³⁴

Kâdî Abdülcebâr'a göre de nazar diğer eylemler gibi bir eylem olduğu için gereksinimlerden ortaya çıkmaktadır. Kişi zarardan korunmak, bir fayda elde etmek istediğinde, bu isteklere bağlı olarak istidlâl etmekte, elde ettiği sonuçlarla da eyleme geçmektedir.¹⁴³⁵ Ona göre ise nazar araz olup, irade, nefret, zann, itikâd gibi içsel eylemler sınıfına dahil, kalpte gerçekleşen ve sezgisel olarak¹⁴³⁶ herkesin doğrudan bildiği nefsin bir halidir. Yani nazar insanın düşünen bir varlık olmasını gerektiren bir mana olup, kişinin kendi varlığında bulduğu en açık özelliklerinden biridir.

¹⁴²⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 204.

¹⁴²⁸ el-Bakara 2/7.

¹⁴²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/16.

¹⁴³⁰ Mâtürîdî *Tevhîd*, 9-10; a.mlf., *Te'vilât* (Topaloğlu), 2/254-257; 3/47, 294-296; 5/111-113; 8/83-85.

¹⁴³¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 204.

¹⁴³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/193.

¹⁴³³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 72-74; a.mlf., *Te'vilât*, 5/511; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/113-114.

¹⁴³⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 204-205.

¹⁴³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/4, 316; Cengiz, "Eylem Teorisi", 121.

¹⁴³⁶ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 47-48.

Dolayısıyla ona göre nazarın varlığı doğrudan bilinmekte olup, zarûrî ve şüphesizdir.¹⁴³⁷

Mu'tezile âlimlerinin bu konuda en sık dile getirdiği diğer bir gerekçe ise insanda bulunan havâtırlardır. Buna göre insanın aklına birtakım havâtırlar geldiğinde nazar etmesi gereklidir, zira kişi nazarı terk ettiğinde kendisine zarar vereceğini bilir. Eş'arî âlim Bâkılânî ise bunun geçersiz olduğunu ifade eder. Zira böyle bir zorunluluk tüm akıl sahiplerinde ortak kanaat olarak bulunması gerekir. Ancak Dehrîler ve dine inanan pek çok insan nazarın batıl ve saçma olduğunu savunarak onu inkâr etmektedir. Bu da insanlarda nazarın gerekliliğine dair ortak bir kanaat bulunmadığını, dolayısıyla nazarın gerekliliğini bilmenin zarûrî olmadığını göstermektedir.¹⁴³⁸

Müteahhir dönemde ise Gazzâlî'nin mantık ilmini kelâma dahil etme sebeplerinden birinin nazar ve istidlâl gerekliliğini ispatlamak olduğu söylenebilir. Zira onun yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda özellikle filozoflar ve bâtınîleri muhatap aldığı ve bunlara karşı mantık ilmine dayandığı görülmektedir.¹⁴³⁹ Zira Gazzâlî *Mi'yârü'l-İlm* adı eserinin mukaddemesinde bu kitabı, akli kusurlardan arındırarak “nazar ve i'tibâr için bir ölçüt ve doğru düşünme için bir terazi” olması için yazdığını belirtmektedir. Ona göre insan hissî, vehmî ve aklî olmak üzere üç çeşit hüküm verici güce sahiptir. Doğruyu bulan ise sadece akıldır. Ancak insanda diğer ikisi daha önce gelişmekte olup, nefis üzerinde akıldan daha güçlü bir etkiye sahiptir. Hissî ve vehmî gücün kontrol altına alınıp, aklî gücün hâkim kılınması ise ancak doğru bir nazar ve istidlâl ile mümkün olup, mantık ilmi de bunu gerçekleştirmektedir.¹⁴⁴⁰

Görüldüğü gibi kelâm âlimleri zarûrî ya da istidlâlî olarak nazarın gerekli oluşunu kabul etmektedirler. Ancak kelâm ilminde nazarın gerekli olmasının asıl sebebi *mârifetullah* ulaştırmasıdır. Bilginin çeşitleri başlığında ele aldığımız üzere kelâm âlimlerinin çoğunluğu mârifetullah nazarî ve buna ulaştıran nazarı da vacip¹⁴⁴¹ kabul etmektedir.¹⁴⁴² Ancak bu vacipliğin aklî mi naklî mi olduğu konusunda farklı

¹⁴³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/4-6; Memiş, *Bilgi Problemi*, 190.

¹⁴³⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 145-146.

¹⁴³⁹ Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphelik*, 74-75.

¹⁴⁴⁰ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 28-35.

¹⁴⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/70-71; Cüveynî, *İrşâd*, 11, İbn Fûrek, *Mücerred*, 11.

¹⁴⁴² İnsana ilk vacibin ne olduğu konusunda âlimler arasında temelde dört görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre kişiye ilk vacip olan şey bizatihi mârifetullahın kendisidir. İkinci görüş Ebû Hanîfe,

görüşler bulunmaktadır. Genel olarak Eş'arîler mârifetullahın şer'an, Mâtürîdî ve Mu'tezile âlimleri ise aklen vacip olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁴³

Mu'tezile açısından nazarın bilgi üretmedeki rolü tartışmasız olup, mârifetullah için tek geçerli bilgi vasıtası ve insana yüklenmiş akli bir zorunluluktur.¹⁴⁴⁴ Bu sebeple de nazarın dolayısıyla mârifetullahın naklen değil aklen vacip olması gerekir. Eğer bu vaciplik naklen olursa peygamber geldiğinde henüz sözü sabit olmadığı için nazar da vacip olmayacak ve bu durumda peygamberlerin davası geçersiz olacaktır. Çünkü peygamber, peygamberlik iddiasında bulunup, mûcize gösterdiğinde bunun üzerinde düşünülmesini isteyecek ancak insanlar şeriat sabit olmadığı için düşünmenin de vacip olmadığı ve bunun aklen da mümkün olmadığı şeklinde karşılık vermeleri caiz olacaktır. Dolayısıyla delil ve davetlerin tamamı geçersiz olacaktır.¹⁴⁴⁵ Bu sebepten Mu'tezile'ye göre mârifetullahı akıl vacip kılmakta, bunu terk eden ise küfre düşmese bile cezaya müstehak olmaktadır.¹⁴⁴⁶

İlk dönem Mu'tezilî âlimlerinden Allâf insanın ilk olarak kendini, ikinci olarak Allah'ı, tevîdî ve adli, Allah ve varlıklar hakkında bilinmesi gerekenleri, üçüncü olarak da haber dışında elde edilecek tüm bilgileri bilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre vahiy gelmeden bu bilgilerin oluşması vaciptir, aksi halde kul fâsık olarak ölecek ve ebedî cezaya müstahak olacaktır. Dolayısıyla bu bilgi amelden öncedir ve teklifin de sebebidir.¹⁴⁴⁷

Aklı bir takım zarûrî bilgiler olarak kabul eden Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ise kişi kemâlû'l-akla ulaşmadan önce bazı inceleme ve araştırmalarla zarûrî bilgilerini artırır. Nazarın güzelliğini bilmek de bu bilgilerden biridir. Kişi bunu zorunlu olarak bilmeden âkil-bâliğ olamaz. Bu zarûrî bilgileri elde ettikçe akıl kemâle erer ve mükellefiyet bundan sonra başlar. Mârifetullahı elde etme gücü de aklın kemâli ile

Kâdî Abdülcebbar ve çoğunluğun görüşü olup, Allah'ın varlığı ve sıfatlarına, hikmet ve adaletine götüren istidlâl ve nazarın vacip olduğu şeklindedir. Üçüncüsü ise Cüveynî gibi bazı Eş'arîlerin görüşü olup, insana ilk vacip olan şey nazara götüren niyet, yani nazarı kastetmek, irade etmektir. Son olarak Ebû Hâşim gibi bazı Mu'tezilî âlimler nazara kastetmeden önce kişide bir şüphenin bulunması gerektiğini belirterek ilk vacip olanın şüphe etmek olduğunu söylemişlerdir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/70-71; Cüveynî, *İrşâd*, 11; İbn Fûrek, *Mücerred*, 30; Bağdâdî, *Usûl*, 210.

¹⁴⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/230; Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 100-101; Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 119-120; a.mlf., *İrşâd*, 11; Bağdâdî, *Usûl*, 210; Gazzâlî, *İktisâd*, 157-161.

¹⁴⁴⁴ Memiş, *Bilgi Problemi*, 188-189.

¹⁴⁴⁵ Cüveynî, *İrşâd*, 16-17; Gazzâlî, *İktisâd*, 159.

¹⁴⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/114-123; Sâlimî, *Temhîd*, 58, 60; Bağdâdî, *Usûl*, 212.

¹⁴⁴⁷ Bağdâdî, *Fark*, 78.

mümkündür.¹⁴⁴⁸ Yani Ebû Ali nazarın vacipliği için önceden vahyin gelmesi gerekmediğini, kişi bilginin sebebinin nazar olduğunu bildiğinde artık ona nazarın vacip olduğunu savunur. Zira bilginin nazardan doğduğu bilindiğinde artık onu terk etmenin kabih olduğu ve zemmi gerektireceği de bilinir. Bunun sonucunda nazarın vacipliği de bilinir.¹⁴⁴⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre de insana ilk vacip olan şey mârifetullaha götüren nazar olup, bunu terk eden helâki hak eder.¹⁴⁵⁰ Nazarın vacipliği vahiyden değil akıldan gelir. Bu bilgi "zulüm kötüdür" bilgisiyle aynı kategoride olup, şüphe taşımaz. Ayrıca akıl ve sem'in hükümleri arasında tam bir denklik olup, insanlar şariat gelmeden önce de nazar etmenin hükmünü bilmektedir.¹⁴⁵¹

Kâdî Abdülcebbâr'ın genel Mu'tezilî anlayışa uygun olarak havâtırların kişiyi düşünmeye sevk ettiğini savunmuştur. Buna göre akıllı bir kişi, insanlar arasında Allah'ın varlığı, sıfatları, O'nu bilmenin gerekli olup olmadığı hakkında ihtilaflar olduğunu fark eder. Bunun üzerine bilinmesi ve tanınması gerekli olan bir yaratıcının varlığının mümkün olduğuna hükmeder. Sonra kendisine verilen gizli ve açık nimetleri düşünerek bunları verene şükretmesi gerektiğini aksi halde bunların geri alınabileceğini düşünür. Bunun sonucunda içinde bir korku meydana gelir. Bu korku kişi için bir zarar olup, akıl nefsi bu zarardan kurtarmak ister. Böylece Allah'ı bilmek ona vacip olur.¹⁴⁵² Bu açıklamalardan nazarın aklî vacipliğinin temelinde havâtırların yer aldığı anlaşılmaktadır. Zira bu havâtırlar nesnel olup, âkil-bâliğ olan tüm insanlarda mevcuttur ve kişiyi düşünmeye sevk eder. Kişi bunlar sayesinde kötülükten sakınması gerektiğini bilir ve nazarı terk etmesi halinde cezalandırılacağından korkar.¹⁴⁵³ Yani nazarın vacip olmasının sebebi insanın nazarın yokluğu durumunda ortaya çıkacak sonuçlardan korkma halidir. Bu korkuyu giderecek tek yol ise nazardır.¹⁴⁵⁴

¹⁴⁴⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 2/175-176.

¹⁴⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/325-326; Koloğlu, *Cübbâiler*, 160-161.

¹⁴⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/70-73.

¹⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/356; 15/19, 117; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 84-85.

¹⁴⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/110-113.

¹⁴⁵³ Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 93.

¹⁴⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/118-119.

Cüveynî ise Kâdî'nın bu görüşünü kabul etmez ve onun bu akıl yürütmesini biraz daha ileri götürerek çelişkilerini ortaya koymaya çalışır. Buna göre akıl sahibi kişi Mu'tezile'nin yöntemiyle şöyle bir çıkarım yapabilir: kişi kendisinin yaratılmış bir kul olduğunu ve yaratıcısının izni olmaksızın bir iş yapamayacağını, böyle bir iş yapmaya kalkarsa kendini boşa yormuş olacağını, ayrıca böyle bir Rabbin kulun şükrüne ihtiyacının olmadığını, tüm ihtiyaçlardan uzak olduğunu da bilir. Cüveynî akıl sahibinin bu iki zıt düşünce arasında kalıp seçim yapamayacağı hatta bazı kimselerin bu iki düşünceyi bile akıllarına getirmedeğini belirtir.¹⁴⁵⁵ Ayrıca eğer akıl tereddütte kalırsa nazar gerçekleşmemiş olur, bunlardan birini tercih ettiği durumda ise aklın zorunlu olarak kesin sonuca ulaşacağı da söylenemez, zira kul iradesiyle bu seçimi yapmaktadır.¹⁴⁵⁶ Dolayısıyla Cüveynî kişinin aklıyla ne hükümlerin ne de nazarın vacip olduğu hükmüne varmayacağını savunur.¹⁴⁵⁷

Cüveynî'nin bu ifadeleri genel olarak Eş'arîlerin görüşlerini yansıtmaktadır. Zira Eş'arîler âlem üzerinde tefekkür etmeden mârifetullahı ulaşılamayacağını,¹⁴⁵⁸ bulûğa eren kişinin yapması gereken ilk şeyin Allah hakkında nazar etmek olduğunu hem nazarın hem de nazarla mârifetullahı ulaşmanın vacip olduğunu kabul etmekle birlikte¹⁴⁵⁹ bu vacipliğin akılla değil vahiyle olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla şariat gelmeden hiç kimse Allah'ı bilmek ve bu konuda nazar etmekle mükellef değildir.¹⁴⁶⁰ Yani akıl vahiyden önce Allah'ın varlığını bulabilse de bunu vacip kılmaz. Zira vacip kılma ceza ve mükâfatı gerektirir, akıl ise bunları bilemez. Dolayısıyla, mârifetullahın vacipliği de diğer bütün şer'i hükümler de nakille belirlenir. Nakil gelmeden kişinin herhangi bir sorumluluğu olmayıp, bazı hükümler akılla bilinebilirse de bunların vahiy gelmeden önce sevap ya da günah gibi hiçbir karşılığı yoktur.¹⁴⁶¹ Bu konuda Bağdâdî vahiyden önce Allah'a iman edenin muvahhid olduğunu fakat bundan dolayı mükâfat kazanamayacağını dile getirir. Eğer Allah cennetle nimetlendirirse bu ancak lütuftur. Eğer kişi iman etmez, küfre girerse, kâfir olur ancak cezaya müstahak

¹⁴⁵⁵ Cüveynî, *İrşâd*, 16-17, 218-219.

¹⁴⁵⁶ Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 116-117.

¹⁴⁵⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 16-17, 218-219.

¹⁴⁵⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 30; Cüveynî, *İrşâd*, 15.

¹⁴⁵⁹ Bâkallânî, *İnsâf*, 13, 29; İbn Fûrek, *Mücerred*, 33, 250; Bağdâdî, *Usûl*, 267; Cüveynî, *İrşâd*, 18.

¹⁴⁶⁰ Gazzâlî, *İktisâd*, 157; İbn Fûrek, *Mücerred*, 32, 174, 285; Cüveynî, *İrşâd*, 16-17, 218.

¹⁴⁶¹ Gazzâlî, *İktisâd*, 160; İbn Fûrek, *Mücerred*, 32, 174, 285; Bağdâdî, *Usûl*, 267; Cüveynî, *İrşâd*, 221.

olmaz. Ancak Allah dilerse cezalandırabilir. Yani Bağdâdî vahiy gelmeden akılla âlemin hâdis olduğunun ve yaratıcının varlığı ile sıfatlarının bilinebileceğini ancak bunun bir sorumluluk gerektirmediğini savunur. Âlemin hudûsu, mârifetullah, nimete şükür, peygamberlerin gönderilmesinin caiz oluşu gibi hususların akılla bilinmesi naklî olarak vaciptir.¹⁴⁶²

Eş'arîlerin bu görüşünün zorunlu bir sonucu da fetret ehlinin mazur sayılmasıdır. Onlara göre kendisine hiçbir vahiy ulaşmayan kişinin akılla ulaştığı dinî hükümlerin bir değeri olmayıp ne kabul ne de reddedilir. Sevap ve ceza da verilmez. Kişi hangi itikâd üzere olursa olsun öldüğünde kâfir olmaz. Bu konuda çeşitli âyetleri¹⁴⁶³ delil getiren Eş'arîlere göre fetret ehline mârifetullah vacip değildir.¹⁴⁶⁴ Yani kişinin ilk nazar etmesi gereken vakit kendisine tebliğin ulaşmasından sonradır. Peygamber gerekli şeyleri ona tebliğ ettikten sonra kişinin bireysel olarak Allah'ın varlığı ve âlemin hudûsu hakkında nazar etmesi ve bunu dayanarak iman etmesi gerekir.¹⁴⁶⁵ Buna göre Mûcize vuku bulduğunda nübüvvet de şariat da sabit olmuş olur,¹⁴⁶⁶ şariatın sabit olması için mükellefin düşünmeyi fiilen gerçekleştirmesi ve bilgiye ulaşmış olması, kişinin tasdik etmesi gerekmez, şariat bunlardan bağımsızdır. Vücûbiyetin şartı mükellefin bilgiyi bilmesi değil, ulaşabileceği bir sem'î delilin bulunması yani vacip olan bilgiye ulaşabilme imkanının olmasıdır.¹⁴⁶⁷ Yani mükellef olan akıl, peygamberi işitmiş baliğ akıldır.¹⁴⁶⁸ Dolayısıyla Eş'arî düşüncede Allah hakkındaki bilgi nazarî olsa da bunun vacipliği bizzat nasslara dayanmaktadır. Bu düşünceleriyle Eş'arî âlimler mârifetullah ile mârifetullahın vacip oluşunu birbirinden ayırmış, mârifetullahı aklî, mârifetullahın vacip oluşunu ise naklî kabul etmişlerdir. Yani onlara göre “Allah” akılla bilinir; “Allah'ın akılla bilinmesinin gerekliliği” ise nakille bilinir.¹⁴⁶⁹ Netice itibarıyla mârifetullahın nazarîliği konusunda Mu'tezile ile aynı görüşte olan Eş'arîler bunun vacipliğini nasslara dayandırarak onlardan ayrılmaktadır.

¹⁴⁶² Bağdâdî, *Usûl*, 24-25, 202-203.

¹⁴⁶³ en-Nisâ 4/165; el-İsrâ 17/15; Tâhâ, 20/134.

¹⁴⁶⁴ Sâlimî, *Temhîd*, 60; İbn Fûrek, *Mücerred*, 301; Bağdâdî, *Usûl*, 262-264.

¹⁴⁶⁵ Gazzâlî, *İktisâd*, 160; İbn Fûrek, *Mücerred*, 292.

¹⁴⁶⁶ Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 119.

¹⁴⁶⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 16-17; 220.

¹⁴⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 32-33.

¹⁴⁶⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 285-286; Bağdâdî, *Usûl*, 203; Cüveynî, *İrşâd*, 17-18; Gazzâlî, *İktisâd*, 160.

Mâtürîdîlikte ise konu hakkında hem Mu'tezile'ye hem de Eş'arî'ye yakın görüşler bulunmaktadır. Eş'arîler gibi Buhara Mâtürîdîlerine göre de Allah'ın varlığı da dahil şariat gelmeden hiçbir vacib bilinemez, Ebû Hanîfe'nin bu konuda kişinin mazur sayılamayacağı şeklindeki görüşü de nübüvvetten sonrası için geçerlidir.¹⁴⁷⁰ Pezdevî'nin de savunduğu bu görüşün delili olarak âlimler “Biz bir rasûl göndermedikçe azap da etmeyiz”,¹⁴⁷¹ “Eğer biz bundan önce onları bir azapla helâk etmiş olsaydık mutlaka şöyle diyeceklerdi: “Ey rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de şu zillet ve rezillik başımıza gelmeden önce ona uymuş olsaydık”¹⁴⁷² ve “Cehennem neredeyse öfkesinden çatlayacak! Oraya her bir grup atıldıkça, muhafızları onlara, ‘Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?’ diye sorarlar”¹⁴⁷³ âyetlerini zikretmekte, üzerine vacip kılınmadıkça kimsenin Allah'ı bilemeyeceğini, peygamber gelmedikçe vücûbiyetin gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedirler. Buhara âlimleri ile Eş'arîler arasındaki fark ise fetret ehlinin durumu ile ilgilidir. Zira her iki grup da mârifetullahın naklî olduğunu söylemekle birlikte Eş'arîler fetret ehli ve çocukların bu bilgiye ulaşsa bile sevaba nail olamayacaklarını, küfre düşmeleri halinde de cezaya çarptırılmayacağını savunurken, Buhara âlimleri bu kişilerin imanının geçerli olup, sevabı gerektirdiğini savunmaktadır.¹⁴⁷⁴

Vacipliği nasslara bağlayan Eş'arîlere karşılık başta İmam Mâtürîdî olmak üzere Semerkand Mâtürîdîleri bu konuda Mu'tezile'ye yaklaşmış, nazarın vacip oluşunun nakle bağlı olması durumunda teselsülün oluşacağını ve aklî vacip olmaksızın şer'î vacibin de olamayacağını savunmuşlardır. Söz konusu âlimlere göre çeşitli âyetler¹⁴⁷⁵ mârifetullah hakkında nazarı vacip kılmakta ve bir davetçinin daveti olmadan Allah'a imanın gerekli olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁷⁶ Ayrıca kaynaklarda yer alan “üç kişiden kalem kaldırılmıştır...”¹⁴⁷⁷ şeklindeki hadis Mâtürîdî âlimler tarafından amelde sorumluluğun kalkması olarak te'vil edilmiş, pek çok eserde

¹⁴⁷⁰ Pezdevî, *Usûl*, 217.

¹⁴⁷¹ el-İsrâ 17/15.

¹⁴⁷² Tâhâ, 20/134.

¹⁴⁷³ el-Mülk 67/8.

¹⁴⁷⁴ Pezdevî, *Usûl*, 214-217.

¹⁴⁷⁵ el-A'râf 7/185; el-Fussilet 41/53; el-Ğâşîye, 88/17.

¹⁴⁷⁶ Pezdevî, *Usûl*, 214-216; Üsmendî, *Lübâb*, 48.

¹⁴⁷⁷ Buhârî, “Hudûd”, 22; “Talak”, 11; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17; Tirmizî, “Hudûd”, 1.

“akledinceye, idrak edinceye, büyüünceye kadar”¹⁴⁷⁸ kaydıyla ele alınarak temyiz sahibi çocuğun mârifetullah konusunda sorumlu olduğu kabul edilmiştir.¹⁴⁷⁹

Bununla birlikte Mu'tezile'den farklı olarak Mâtürîdîler aklın mûcip oluşunun mecâzen olduğunu, asıl mûcibin Allah olduğunu ifade etmişlerdir. Allah'ın vacip kılması da bu aklın varlığı sebebiyledir. Yani akıl doğrudan bir şeyi vacip kılmayıp, vacip oluşun şartıdır.¹⁴⁸⁰ Zira kendi mâhiyetini bile tanımayan aklın herhangi bir şeyi vacip kılması düşünülemez. Sâlimî bu konuda namaz-vakit ilişkisini örnek vermektedir. Buna göre vakit, namazın sebebi olsa da namazın farz oluşunun dayanağı ilâhî hitaptır. Aynı şekilde akıl iman etmenin bir sebebi olsa da imanın vacip oluşunun dayanağı değildir. Dolayısıyla Mâtürîdî düşüncede akıl tek başına iman etse de bunun vacip olduğunu ve ibadetleri tek başına bilemez. Bu sebeple vücûbiyetin kaynağı nakil olup, sebebi aklın varlığıdır.¹⁴⁸¹

Mâtürîdî'ye göre mârifetullah bilgisi fitrî olarak insana yerleştirilmiş olup, fitrat ve akıl arasında doğrudan bir ilişki vardır. Akıllı engelleyecek nefis, şehvet gibi durumlar olmadan akıllı ile baş başa bırakılan insan fitratına uygun şekilde akılla Allah'ı bulabilir.¹⁴⁸² Mâtürîdî aklın düşünmek ve ibret almak üzere yaratıldığını,¹⁴⁸³ bu yolla da Allah'ı tanıması gerektiğini, Allah'ın varlığının ve birliğinin tek yolunun akıl olduğunu, duyu ve haberle Allah'ın bilinmeyeceğini savunmuştur.¹⁴⁸⁴

Mârifetullah konusunda Hz. İbrahim'i örnek veren Mâtürîdî bu kıssanın hikmetlerinden birinin mârifetullahın yaratılıştan hareketle imkânını ve akılların kapasitesine göre delil getirmenin gerekliliğini ortaya koymak olduğunu belirtir. Zira Hz. İbrahim aklî istidlâl ile kavmini susturmuş, din konusunda münazaranın gerekli olduğunu ve taklîd ile zâhire körü körüne uymanın geçerli olmadığını göstermiştir.¹⁴⁸⁵ Bu sebeple Mâtürîdî'ye göre Allah'ın bilinmesi duyularla değil duyularla idrak edilen

¹⁴⁷⁸ Buhârî, “Hudûd”, 22; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17.

¹⁴⁷⁹ Sâbûnî, *Bidâye*, 84.

¹⁴⁸⁰ Pezdevî, *Usûl*, 215; Sâlimî, *Temhîd*, 60.

¹⁴⁸¹ Sâlimî, *Temhîd*, 59-63; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/133-134, 144; Sâbûnî, *Bidâye*, 84.

¹⁴⁸² Maütrîdî, *Te'vilât*, 4/22.

¹⁴⁸³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 254-255.

¹⁴⁸⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 199.

¹⁴⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/139-140.

deliller üzerinde istidlâl etmekle mümkündür. Bu şekilde Hz. İbrahim'in kesin inancı duyularla elde edilemeyen ve zarûrî olarak bilinmeyen bilgilerle gerçekleşmiştir.¹⁴⁸⁶

Ebû Hanîfe gibi Mâtürîdî de Allah'ın varlığına ilişkin tüm delillerin şahid âlemde bulunduğunu ve bunları bilmemek için kulun herhangi bir mazereti olmadığını savunur.¹⁴⁸⁷ Din konusunda akıl, şariat konusunda rasûl yetkilidir. İnsan rasûl gelmese bile şariat dışındaki konuları bilmekle yükümlüdür.¹⁴⁸⁸ Buna göre Mâtürîdî fetret ehlinin de din konusunda sorumlu olduğunu ama şariat konusunda sorumlu olmadığını ifade etmektedir. Zira vahiy ve rasûl şariatı bildirmek bu konuda onu taklid etmek için gönderilir. Dini ve Allah'ı bilmek ise aklın görevidir.¹⁴⁸⁹ Nesefî'ye göre de kişi vahiy gelmese bile Allah'a iman etmekle yükümlü olup, âkil-bâliğ olan herkese mârifetullah hakkında nazar vaciptir. Kendisine vahiy ulaşmayan kişi Hz. İbrahim gibi istidlâlle Allah'ı bulmalıdır.¹⁴⁹⁰ Bu sebeple fetret ehlinin mazur sayılmayacağını belirtir.¹⁴⁹¹

Netice itibariyle kelâm âlimleri nazarın vacip olduğunu kabul etmekle birlikte, sistemlerinde Allah'ın kudretini öne çıkaran Eş'arîler ile Buhara Mâtürîdîleri bunun nakille olduğunu ve peygamber gelmeden vacip olamayacağını savunmuş, tebliğin ulaşmasından sonra aklın devreye girdiğini ve istidlâl ile mârifetullahı ulaşıldığını ifade etmişlerdir. Tüm konularda aklı en çok öne çıkaran ekol olan Mu'tezile ise aklın nazar ile mârifetullah hakkında vahiy gelmeden vaciplik hükmünü verebileceğini savunmuştur. Semerkand Mâtürîdî âlimlerinin ise iki görüş arasında orta bir yol izledikleri görülmektedir. Onlar aklın mucip değil vaciplik konusunda bir alet ya da sebep olduğunu ifade etmişleridir. Ancak her üç ekol de Allah'ın akılla bulunacağı konusunda hem fikirdir. Dolayısıyla kelâm ilminde mârifetullahın yolu nazar ve istidlâldir.

3.5.2. Nazarın Gerçekleşme Şartları

Nazar ve istidlâl hakkında âlimlerin ele aldığı diğer bir konu onun gerçekleşme şartlarıdır. Sünnî âlimler nazarın gerçekleşmesi için ilk olarak kişinin âkil bâliğ olması

¹⁴⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/135-137.

¹⁴⁸⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 483.

¹⁴⁸⁸ Mâtürîdî *Te'vilât* (Topaloğlu), 9/417; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/131-132.

¹⁴⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 6/336.

¹⁴⁹⁰ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 85.

¹⁴⁹¹ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 100-101.

gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁴⁹² Bunun dışında bir delilin olması,¹⁴⁹³ aklın delil üzerine yoğunlaşması ve nazar esnasında yapılması gerekenlerin sırasına dikkat edilmesi,¹⁴⁹⁴ istidlâl edilecek konunun önceden bilinmemesi, nazar sürecini engelleyecek bir durumun olmaması gerekir.¹⁴⁹⁵ Sahih nazar ilmin yolu olup, şüphe ile nazar edilirse ya da fâsit nazar ile nazarda bulunulmuşsa ilme ulaşamaz. Nazarın tam ve kâmil bir şekilde yapılmaması, nazar sıralamasına dikkat edilmemesi, delilin niteliklerinin bilinmemesi, delilin niteliğine onu bozacak bir nitelik eklenmesi gibi durumlarda fâsit nazar oluşur.¹⁴⁹⁶ Ayrıca mantık ya da dil kurallarına veya bu ikisi ile tecrübe arasındaki kurallara uyulmaması, bu kurallara uyulsa bile bunların sunduğu alternatifler arasında yapılan tercihin sonuçlarını kabullenmemek de nazarın fasit olma sebeplerindendir.¹⁴⁹⁷

Yine nazarın doğru bir bilgiye ulaştırması için illetin doğru bir şekilde tespit edilmesi gerekir. Örneğin sadece siyah insanların bulunduğu bir bölgede yaşayan birinin bütün insanların siyah olduğu hükmüne varması illetin yanlış belirlenmesi sebebiyle yanlış bir hükümdür. Çünkü insan siyah olduğu için insan değildir. Siyahlık zorunlu değil mümkün bir vasıf olup, ayırt edici değildir. Bu gibi özellikler ancak dil açısından anlam ifade eder.¹⁴⁹⁸

Kâdî Abdülcebbâr ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun da benzer görüşleri ifade ettiği görülmektedir. Kâdî'ya göre bir nazarın geçerli olabilmesi için öznenin akıl sahibi olması, nazarın yöntem ve temellerini belirlemesi, kişide nesneye dair bir sanı ya da delil olması, öznenin bu delilleri ve onlar üzerinde düşünerek, hangi açıdan hangi sonuçların elde edileceğini bilmesi gerekir.¹⁴⁹⁹ Zira çocuklarda olduğu gibi nazar eden delilin delâlet yönünü bilmiyorsa bu nazar bilgi doğurmaz.¹⁵⁰⁰ Bununla birlikte Kâdî'ya göre bilginin doğru ya da yanlış oluşu nazarı yapan kimsenin akıllı ya da zeki olup olmamasına değil delillerin doğru kurulmuş olmasına bağlıdır. Delilleri yanlış kullanan bir âlim yanlış sonuca ulaşabilirken, doğru kullanan bir avâm doğru sonuca

¹⁴⁹² İbn Fûrek, *Mücerred*, 33; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/108; Bâkılânî, *Takrîb*, 217-218.

¹⁴⁹³ Üsmendî, *Lübâb*, 47; Bâkılânî, *Takrîb*, 217-218.

¹⁴⁹⁴ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/108.

¹⁴⁹⁵ Üsmendî, *Lübâb*, 47.

¹⁴⁹⁶ Bâkılânî, *Takrîb*, 1/217-219.

¹⁴⁹⁷ Aydın, *Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 402, 404.

¹⁴⁹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 290.

¹⁴⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/10-11.

¹⁵⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/78.

ulaşabilir.¹⁵⁰¹ Zira bilginin artması çok delil bilmekle değil deliller üzerinde çok nazar etmekle mümkündür.¹⁵⁰²

Bağdat Mu'tezilesinden Kâ'bî nazarın geçerli olması için medlln bilinmesi gerektiğini, eğer medll hakkında şüphe duyuyorsa nazarın geçerli olmadığını savunurken, Basra Mu'tezilesi ise medlln bilinmesinin nazarı geçersiz kıldığını ifade etmiştir. Cübbâiler sonuçta elde edilecek bilginin bilinmesini değil onun hakkında kuşkunun, Eb Abdullah el-Basrî ise kanı ve sanının bulunmasını gerekli grmştir. Yani medlln bilinmesi halinde nazar geçersiz olur, fakat konu hakkında şüphe ya da zannın bulunması gerekir.¹⁵⁰³ Zira delil yoksa ya da öznenin ilgili konuda hiçbir zannı yok ve tam bir bilgisizlik içindeyse nazar geçersiz olup, bilgi doğurmayacaktır.¹⁵⁰⁴

Kâdî Abdülcebbâr'a göre de şüphe eğer delilin geçerliliğini ortadan kaldırmıyorsa gerekli ve hasendir. Zira bu tarz şüpheler kişiyi daha derin araştırmaya sevk etmektedir. Ancak şüphe delilin geçerliliğini iptal ediyorsa nazarın işlevini engellemiş olur.¹⁵⁰⁵ Ayrıca kişinin daha önceki itikâdları da nazarın sıhhatini engelleyen durumlardandır. Söz konusu itikâd ve zanlar temelden yanlış olup, kr körüne taklîd gibi bir durumun bulunması halinde ne kadar nazar edilirse edilsin doğru sonuçlar elde edilemez. Böyle bir durumda kişi ancak önyargılarını besleyecek veriler peşinde koşacak ve düşünmeyi hakkıyla gerçekleştirmemiş olacaktır. şüphelerin birçoğu bu itikâdları delillendirmek üzere ortaya konmakta, bu da nazarın işlevini ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla nazar sırasında önyargıları değil delili takip etmek gerekmektedir.¹⁵⁰⁶ Zira ona göre nazar ancak delili takip ederek medlle gitmek suretiyle sahih olmakta, önsel bir itikâdla bunu yapmanın epistemolojik bir değeri bulunmamaktadır. Çünkü nyargılar düşünmenin önünde engeldir.¹⁵⁰⁷ Kâdî'nın bu görüşleri başta Eş'arî ve Gazzâlî olmak üzere Sünnî âlimler tarafından da dile getirilmiştir.¹⁵⁰⁸

¹⁵⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/147.

¹⁵⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/93.

¹⁵⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/11-12.

¹⁵⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/69.

¹⁵⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/78-79, 354-355, 109.

¹⁵⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/108, 111.

¹⁵⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/112.

¹⁵⁰⁸ Yöntemsel kuşkuculukla ilgili görüşler çalışmanın "Bilginin İmkânı" başlığında ele alınmıştı.

Sahih nazar için Gazzâlî fitraten eşyanın hakikatini bilmeye kadir olan kalbin birtakım şartları taşıması gerektiğini belirtir. İlk olarak hem zihnî hem de keşfî bilgilerin toplandığı bir havuz olan kalbin gelişimini tamamlamış ve kendinden kaynaklı kusurlardan arınmış ve temizlenmiş olmalıdır. İkinci olarak günahlarla kirlenmemiş ve istikametten ayrılmamış olmalıdır. Ayrıca hakikat ile kalp arasında ön yargı gibi perdeler bulunmamalıdır. Son olarak aranan şeyin hangi yönden elde edileceği bilinmemelidir, yani her bilgi için bir yöntem gerekli olup, yöntemsiz bilgi elde edilemez.¹⁵⁰⁹ Yine muhakeme eksikliği, uygun delili bilmeme, delil uygun olsa bile yanlış kıyas gibi sebepler sahih nazarın gerçekleşmesine mani olmaktadır. Örneğin bir kimsenin karnı şişkin bir katıra bakıp onun gebe olduğuna hükmetmesi gibi yanlış bir neticenin sebebi, onun iki öncülün birleştirilmesinden ve bunların zihinde bir neticeyi ortaya koyacak şekilde düzenlenmesinden habersiz oluşundan kaynaklanmaktadır.¹⁵¹⁰

Görüldüğü gibi kelâm âlimleri âkil-bâliğ olan Müslümanın sahih nazar için özellikle “delil” ile ilgili şartların yerine getirilmesi gerektiğine ve nazar sürecinin doğru işletilmesine vurgu yapmışlardır. Bundan başka özellikle Mu'tezilî düşüncede kişiyi nazara sevk eden havâtırın da önemli bir yeri bulunmaktadır. Havâtır sûfî ve kelâmî düşüncede yer alan ortak bir kavram olup, bu sebeple ilk olarak kelâmcıların havâtır konusuna yaklaşımlarını tespit etmek önem arz etmektedir. Sonrasında ise nazarın yapı taşı olan delil ile kelâmın temel yöntemi olan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi ele alınacaktır.

3.5.2.1. Nazara Sevke Edici Güç: Havâtır

Kelâm âlimlerinin nazarın gerçekleşmesi ve akabinde bilginin oluşumu ile ilgili olarak zikrettikleri bir diğer mesele ise havâtırlardır. Havâtır hatırlamak ve içine doğmak gibi anlamlara gelen, “hutûr” kökünden türeyen “hâtır” kavramının çoğuludur. Terim olarak “insanın iradesi dışında zihnine gelen ya da kalpte hissedilen iyi veya kötü düşünceler” olarak tanımlanabilir. Kaynaklarda rabbânî, melekânî, şeytânî, nefsanî gibi çeşitlerinin olduğu ifade edilmiş,¹⁵¹¹ kaynağına göre ilâhî havâtır,

¹⁵⁰⁹ Gazzayî, *İhyâ*, 3/27-30; Yıldız, “Gazzâlî'nin ve David Hume'un Bilgi Teorileri”, 102-104.

¹⁵¹⁰ Aydın, *Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 401-402.

¹⁵¹¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 122.

ilhâm, hevâcis, vesvese gibi farklı isimler verilmiştir. Genel olarak kelâmcılar havâtırın bilgi kaynağı değil imtihan amacıyla kişinin kalbinde oluşan bazı duygu ve düşüncelerden ibaret olduğunu, ancak bilgi üretimine engel olmadıklarını, bunların iyi ya da kötü oluşunun belirlenmesi için nasslar ve akli düşünceye ihtiyaç olduğunu kabul etmişler, sûfîlerin “Allah’ın doğrudan insanın kalbine attığı bir tür söz” şeklindeki vahye benzer anlayışı da reddetmişlerdir. Özellikle Mu'tezilî âlimlere göre havâtır insanı akletme ve düşünmeye sevk eden bir mekanizma olup, nazarî bilginin ilk adımı olarak kabul edilmiştir. Sûfîlerce bilgi kaynağı kabul edilen ilhâmdan farkı da bu noktadadır.¹⁵¹²

Mu'tezile âlimleri Allah’ın varlığına ilişkin istidlâller için havâtıra önem vermiş, onun kişiyi nazara yönlendirdiğini ve kişinin teklifle yükümlü olması için zorunlu bir unsur olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁵¹³ Buna göre havâtır kişinin mârifetullah konusunda sorumluluk altına girebilmesi için onu düşünmeye sevk edecek ya da ondan uzaklaştıracak duygusal ve bilgisel durumlardır.¹⁵¹⁴ Bununla birlikte âlimlerin havâtıra yaklaşımları arasında bazı farklar vardır. Bilginin insanda zarûrî bir şekilde oluştuğunu söyleyen Mu'tezile âlimleri (ashâbü'l-maârif) havâtırın hem zihnî fonksiyonları harekete geçirdiğini hem de bilginin zorunlu olarak oluşumunu sağladığını savunurken, bilginin istidlâlî olarak oluştuğunu söyleyen Mu'tezile âlimleri (ashâbü'n-nazar) ise havâtırın sadece akıl yürütmeyi harekete geçirdiğini ancak bilginin bu akıl yürütme sonucu oluştuğunu belirtmiştir.¹⁵¹⁵

İlk dönem Mu'tezilî âlimlerden Nazzâm kişinin ihtiyârını doğru kullanabilmesi ve bilgiye ulaşabilmesi için duygusal ya da bilgisel bir yolla zihnin biri yönelmeye, anlamaya diğeri ise kaçınmaya yönelik iki havâtır ile uyarılması gerektiğini belirtir.¹⁵¹⁶ Zira ona göre imtihanın gerçekleşmesi için her ikisinin de bulunması, kişinin bunlardan birini tercih etmesi gerekir.¹⁵¹⁷ Çoğunluğun görüşünün aksine Nazzâm

¹⁵¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16:525.

¹⁵¹³ Koloğlu, *Cübbâiler*, 170.

¹⁵¹⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 100.

¹⁵¹⁵ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 115.

¹⁵¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 2/113.

¹⁵¹⁷ Yavuz, “Havâtır”, 524.

bunların her ikisinin de doğanın dengesi ve adaleti için Allah'tan olduğunu savunmuştur.¹⁵¹⁸

Ancak sonraki Mu'tezile âlimlerinin bunu kabul etmediği, mâsiyetin şeytandan, itaatin Allah'tan olduğu görüşünü savundukları görülmektedir. Bu isimlerden biri Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Ona göre havâtır kalpte yer alan pasif bir mânâ ya da bilgi olup, kişi akıl yürütmeyi terk ettiğinde bu durumun kendi aleyhinde olduğuna dair bir korku içine girmektedir. O kişiyi korkutarak nazar ve istidlâle çağıran itaat havâtırının Allah tarafından yaratıldığını, düşünmeden alıkoyan isyan havâtırının ise şeytandan geldiğini savunmuştur.¹⁵¹⁹ Bununla birlikte ona göre havâtır fiilin gerçekleşmesi için zorunlu olmayıp, onlar olmaksızın da kişi sorumludur.¹⁵²⁰

Allâf'ın aksine Câhiz havâtır "kalpte geçen tereddütlü, netlik kazanmamış his ve düşünceler" anlamında kullanmakta, zihinde bulunan ve bilgiye malzeme olan her şeyi, bilgi sürecindeki tüm aktlarını bu kavrama dahil etmektedir. Ona göre havâtır çoğunlukla bir uyarılmışlık, zihnî his ve düşünceler, hayal, akıl yürütmeye sevk eden olgular olarak zorunlu/tabiî bir şekilde meydana gelir.¹⁵²¹ Kalp duyum, haz, sevinç gibi eğilimler, tecrübe edilen algılar ve kuşku, zan, endişe gibi zihinsel durumları bir araya getirmekte, havâtır da bu işlemin bir sonucu olarak kalpte/zihinde ortaya çıkmaktadır. Zihinsel yönelim de tüm bu toplanan bilgilerin gücüne göre gerçekleşmektedir. Görüldüğü gibi Câhiz'in bilgi sisteminde önemli bir rol oynayan havâtır, kişinin dinî yükümlülüklerini yerine getirmesi için fikir yürütmesini sağlayan bir gerekliliktir. Ayrıca havâtırın oluşması için duyum ve algı yeterli olmayıp, gereksinim de önemlidir. Zira ona göre akıl; doğal yetiler, akıl yürütme, araştırma ve tecrübe ile istek ve gereksinimleriyle tamam olur.¹⁵²² Buna göre zihin sadece gelen verileri

¹⁵¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 2/113. Nazzâm'ın düşüncesinde bir şeyin Allah tarafından yaratılması ya da gönderilmesiyle, o şeyin doğal bir süreç olması arasında bir fark olmayıp, zihinsel olarak yaptığımız tercihler hariç her şey tabii sürecinde yani Allah'ın yaratmasına bağlı olarak gelişmektedir. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 100-101.

¹⁵¹⁹ Yavuz, "Havâtır", 524; Aygün, *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*, 40.

¹⁵²⁰ Tritton, *İslam Kelamı*, 123.

¹⁵²¹ Câhiz, *Hüccet*, 237-238; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 108.

¹⁵²² Câhiz, *Hüccet*, 238; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 102-104.

yorumlanmakla kalmamakta, aynı zamanda kişinin beklenti ve gereksinimleri de sürece dahil olmaktadır.¹⁵²³

Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Hâşim hâtırın zan, inanç ya da bir söz olmadığını sadece bir mana, korku ya da uyarılma hali olduğunu savunmuştur.¹⁵²⁴ Eğer havâtır söz olarak kabul edilirse Allah her kulla konuşmuş olacaktır ki kişisel iletişim olmadan böyle bir havâtırın gerçekleşmesi mümkün değildir.¹⁵²⁵ Bununla birlikte bu şekilde bir havâtırın sağır ve dilsizlerin algılaması da mümkün değildir. Bu sebeple havâtırların duyulan kelimeler değil zihne gelen mânâlar olması gerekir. Buna göre hâtırlar yazılı olmayıp zihinde yer alan, “kavranmış bir dilde verilen kelimeler” olup, melek aracılığıyla ya da Allah’tan gelir. Fakat Allah’tan gelmesi demek Allah’ın fertlerle konuştuğu anlamına gelmez. Allah havâtırlar için belirli bir şahısla kişisel bir iletişimde bulunmaz. Böyle bir iletişim ancak vahiy olabilir. Bu durumda Kâdî Abdülcebbâr’nın havâtır kelime değil kelime anlamlarıyla ilâhî bir rehberlik olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.¹⁵²⁶

Mu'tezile içinde diğer bir ihtilaf noktası bilginin oluşumunda havâtırın gerekliliği hakkındadır. Buna göre Ebû Ali delilin delil olduğunu uyaracak bir hâtırın gerekli olduğunu savunmuş, Ebû Hâşim ise buna gerek olmadığını, kemâlû'l-akl ve âdetlerin bilgisinin yeterli olduğunu ifade etmiştir. Kâdî ise bu konuda Ebû Ali’yi takip etmiş, Ebû Hâşim’in söylediklerinin akla uygun olmakla birlikte pratiği yansıtmadığını, zira delillerin kapalı olabileceğini, insanın delil olmayana yönelebileceğini, bu sebeple de ilâhî bir yardıma ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.¹⁵²⁷ Ona göre havâtır insanı akıl yürütmeye sevk etmekte, bilgiye götürme olasılığı yüksek delillerin belirginleşmesine fayda sağlamaktadır. Böylece kişi bunlar üzerinde düşünerek bilgiye götürecek olan delile ulaşır.¹⁵²⁸ Bununla birlikte Kâdî havâtır ile şeytânî vesveselerin karıştırılmamasını, şeytânî vesvesenin kötü davranışlara havâtırın

¹⁵²³ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 106. Câhiz’in havâtır hakkındaki bu görüşleri genel atomcu anlayıştan farklı olup, tabiat düşüncesine dayanır. Atomcu anlayışta bilgi süreci Allah’ın havâtırları yaratmasıyla başlarken, Câhiz’de havâtırları ortaya çıkaran duyular ve onların işleyişidir. O, bunu tevlid çerçevesinde ele almış olup, dolayısıyla bu havâtırların ortaya çıkışı zorunludur. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 104-105.

¹⁵²⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 113.

¹⁵²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/401.

¹⁵²⁶ Elkaisy-Friemuth, “Vahyedilmiş Bilginin İşlevi”, 383-384.

¹⁵²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/266.

¹⁵²⁸ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 113.

ise sadece rasyonel düşünmenin önemine yönlendirdiğine vurgu yapar.¹⁵²⁹ Yani ona göre nazârî bilginin iyi, gerekli ve vacip olduğunu gösteren, bilgisizlikten doğan korkunun kaynağı olan ve nazarın tertibini gerçekleştiren hâtır iyi olarak nitelendirilir.¹⁵³⁰

Sünnî düşüncede de bilginin oluşumunda havâtırların etkisi bulunmaktadır. Mâtürîdî havâtırın kalpte meydana geldiğini,¹⁵³¹ insanı düşünmeye sevk edenin rahmânî ve düşünmekten alıkoyanın ise şeytanî olduğunu ifade etmektedir.¹⁵³² Ona göre Allah kulunu çeşitli şekillerde uyarmış olup, insan normal şartlarda kendi varlığını ve çevresini araştırmaktan geri duramaz.¹⁵³³ Eş'arî'ye göre havâtır hatırlamaya, uyarma ve sakındırmaya yönelik insanın kalbine atılan kalbin ve nefsin sözü ya da mânâ olup,¹⁵³⁴ Allah'a yönlendiren ve O'nu düşünmekten alıkoyan iki çeşit havâtır mevcuttur.¹⁵³⁵ Bununla birlikte genel olarak Eş'arî düşüncede havâtırın zarûrî bilgi sağladığı görüşü kabul edilmemiştir. Bu noktada Cüveynî pek çok insanın bu havâtırın farkında bile olmadığını, düşünen bazı insanların ise bu düşünme sonucu Allah'ın varlığına değil yokluğuna inandığını söyler. Ona göre bu durum havâtırın herhangi bir işlevinin olmadığını gösterir.¹⁵³⁶ Mâtürîdî âlim Saffâr da havâtırın çelişkili olduğunu, hakka mı bâtıla mı çağırdığını bilmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹⁵³⁷

Gazzâlî'ye göre hâtır kalpte ortaya çıkan eserlerin en güzeli olup, bunlar iradeyi harekete geçiren fikir ve zikirlerdir. Gazzâlî bunları tefekkürden gelen ilim olarak kabul eder ve insanın duyularla bir nesneyi algıladığında kalpte bir etki meydana geldiğini, bunların çeşitli duygu ve düşüncelere dönüşerek ve sürekli olarak devam ettiğini, içlerinden en güzelinin de havâtır olduğunu belirtir. Ona göre niyet, azim ve irade bu hâtırların kalbe gelmesinden sonra ortaya çıkar. Yani fiillerin başlangıcı havâtırlardır. Melek kaynaklı olup, iyi sonuç verenine *ilhâm*, şeytan

¹⁵²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/409.

¹⁵³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/414, 428-434.

¹⁵³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/549.

¹⁵³² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 205.

¹⁵³³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 168-169.

¹⁵³⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 31.

¹⁵³⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 248.

¹⁵³⁶ Yavuz, "Havâtır", 525.

¹⁵³⁷ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/184.

kaynaklı olup, kötü sonuç verenine *vesvese* adı verilir.¹⁵³⁸ Ayrıca hayır mı şer mi olduğu, melekten mi şeytandan mı geldiği bilinmeyen üçüncü bir kısım hâtırat vardır ki bunun tam olarak tespiti zordur.¹⁵³⁹

Havâtırla ilgili olarak yapılan izahlardan onun iç ve dış nedensel ilişkilere bağlı, bilginin oluşumuna yönelik bir tür zihinsel ya da psikolojik duygu ve düşünceler olduğu söylenebilir. Ancak havâtırın psikolojik olması kelâm âlimlerinin onu mânevî-ruhî bir açıdan ele aldığı anlamına gelmemektedir. Onlar havâtırın bilginin oluşmasında ne kadar etkili olduğu, doğruluğunun nasıl tespit edileceği üzerinde durmuşlardır. Sünnî âlimler havâtırın varlığını kabul etmekle birlikte bilginin oluşumunda zorunlu bir etkisinin olduğunu reddetmişlerdir. Bunun başlıca sebebi havâtırın kaynağının tespit edilememesi ve sübjektif bir yapıya sahip zihinsel bir durum olması, dolayısıyla izahının güç olmasıdır. Ayrıca ilk dönem Sünnî eserlerinde Mu'tezile kadar bu konunun detaylarına girilmemiş olması da bunu destekler niteliktedir. Ancak Gazzâlî ile birlikte havâtırların tasavvûfî düşünceyle açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir.

3.5.2.2. Nazarın Temel Yapı Taşı: Delil

Kelâm ilminde mârifetullahın elde edilmesinde ve bilginin oluşumunda asıl yapı taşı delil olup, delilin kat'îlik derecesi bilginin de kat'îliğini belirlemekte, bu konuda taklîdin yeterli olmadığı sıklıkla dile getirilmektedir. Bu konuda delilin önemi onun “bir sonuca ulaştıran gerektirici (muktezî) bir hüküm”,¹⁵⁴⁰ “duyularla algılanamayan ve zarûrî olarak kendiliğinden bilinmeyen hususların bilinmesini sağlayan şey”,¹⁵⁴¹ bilgiye ulaştıran bir yol,¹⁵⁴² “kendilerine sahih nazarla bakıldığı zaman zorunlu olarak bilinmeyene götüren şey”¹⁵⁴³ olmasından kaynaklanır. Kelâm ilminde bir şeyin delil olması için kesin olması şarttır. Dolayısıyla delil kendi özelliğine dayanarak bir şeye delâlet ettiği zaman bu delili kabul eden herkesi medlûl

¹⁵³⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/57-58.

¹⁵³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/64.

¹⁵⁴⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 286.

¹⁵⁴¹ Bâkullânî, *Temhîd*, 33-34.

¹⁵⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 14/70.

¹⁵⁴³ Cüveynî, *İrşâd*, 15.

hakkındaki bilgiye zorunlu olarak ulaştırır.¹⁵⁴⁴ Böyle bir delil kelâm ilminde kat'î delil olarak isimlendirilir. Delilin kat'î ya da zannî oluşu bilginin değerini belirlemektedir. *Kat'î delil* medlûlden, aykırı bütün ihtimalleri ve ihtilafları kesin bir şekilde ortadan kaldıran ve iddiasını doğrulayan *yakînî delil* olup, aklî olana *burhân* naklî olana *hüccet* denir.¹⁵⁴⁵ *Zannî delil* ise bu özellikleri taşımayan ihtilafları tam olarak bertaraf edemeyen deliller olup, *iknâî* ya da *hatabî* delillerdir, zannın derecesine göre farklı isimler verilmektedir.¹⁵⁴⁶

Nazar ve istidlâl yapılırken gerek aklî gerek naklî deliller kesinliği açısından değerlendirilip ve buna göre kullanılmalıdır. Örneğin naklî deliller kesinlik açısından “sübûtu ve delâleti kat'î”, “sübûtü kat'î, delâleti zannî”, “sübûtu zannî, delâleti kat'î”, “sübûtu ve delâleti zannî” olmak üzere dört kısımda ele alınmakta ve bunlar hem deliller arasındaki hiyerarşiyi hem de çatışma durumunda hangisinin tercih edileceğini ifade etmektedir.¹⁵⁴⁷ Yoruma ve değişikliğe açık olmayan muhkem âyetler ve muhkem mütevâtir hadisler sübûtu ve delâleti kat'îdir. Bunun dışında kalan sübût ya da delâlet yönünün biri ya da ikisi zannî olanların tamamı zannî delil kabul edilir.¹⁵⁴⁸ Örneğin yorum ve te'vile açık olan, farklı ihtimalleri barındıran müteşâbih âyetler sübûtü kat'î, delâleti zannîdir. Ahâd haberlerin sübûtu zannî iken müteşâbihlerin ise delâleti de zannî olur. İctihâd ve kıyas gibi yollarla elde edilenler de zannî delile girmektedir.¹⁵⁴⁹

Başta istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi olmak üzere tek mukaddmeden sonuca ulaşma, hudûs, gâye ve nizam, imkân, burhân-u temânû gibi çeşitli aklî delilleri kullanan kelâm âlimleri bunların da kesinliğine önem vermiş, sağlam ve zorunlu önermeler kullanılması durumunda ortaya çıkan sonuçları *burhân* olarak adlandırmıştır. Fakat bunları sistemli bir şekilde inceleyen ilk isim Gazzâlî'dir. Ona göre aklî alanda istenilen yakîn bilgiye ulaşmak oldukça zor olup, bunun için uzun uygulamalar, akıl yürütmek ve derin araştırmalar yapmak, vehmiyyât ve hissiyâtan

¹⁵⁴⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, 34; Cüveynî, *İrşâd*, 15.

¹⁵⁴⁵ Yavuz, “Delil”, 137. Mâtürîdî Kur'an'da geçen “hüccetü'l-bâliğa” ifadesine kesin, bütün şüpheleri gideren, ikaz eden delil olarak anlam vermiş, ayrıca mucize, ilâhî kitap, Allah'ın vahdâniyetine delil teşkil eden varlıklar, peygamberlerin haberleri olabileceğini belirtmiştir. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/189.

¹⁵⁴⁶ Aydın, *Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, 392-393.

¹⁵⁴⁷ Ali Bardakoğlu, “Delil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9:140.

¹⁵⁴⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 281-282.

¹⁵⁴⁹ Yavuz, “Delil”, 137.

sıyılmak gerekir.¹⁵⁵⁰ Ayrıca önermelerin de kat'î olması önem arz eder. Ona göre öncüller burhân, cedelî, hatabî, muğalata ve safsata, şiir olmak üzere beş dereceden oluşmakta olup, kendisinden kıyas düzenlenebilecek önermeler ise evveliyât, mahsusât, tecrübiyyât, mütevatirât, fitriyyât, müsellelât, meşhûrât, vehmiyyât, müşebbihât, muhayyelât, zannîyyât, makbulât, görünürde meşhûr olmak üzere on üç tanedir.¹⁵⁵¹ Onun beş derece olarak isimlendirdiği klasik mantıktaki beş sanat olup, bunların bütün önermeleri zarûriyyât ya da yakîniyyâtta oluşuyorsa *burhân*, meşhûrât ve müsellelâtta oluşuyorsa *cedel*, maznûnât ve makbulâtta oluşuyorsa *hatabe*, muhayyelâtta oluşuyorsa *şiir* ve vehmiyyâtta oluşuyorsa *safsata* (*muğalata*) adını alır. Burhân dışındakilerin hepsi zannîdir.

Kelâm âlimlerinin çoğunluğu itikâdî konularda kat'î delillerin gerekli olduğunu ancak amelî konularda zannî delillerin kullanılabileceğini belirtmişlerdir. Örneğin bir kişi ölümle tehdit edildiğine kendisine emredilene yapmak durumundadır. Bu onun öldürüleceğinin kesin bir bilgi olmasından değil zann-ı gâlib olmasındandır. Böyle bir durumda kişinin Allah'ı inkâr etmesine cevaz verilmiştir, ancak kişi buna zann-ı gâlible karar verir.¹⁵⁵² Mâtürîdî'nin Mümtehine Sûresi 60/11. âyetin tefsirinde bilgi hakkında yaptığı *amel ilmi* ve *şehâdet ilmi* şeklindeki taksim de bir anlamda kat'î ve zannî delilleri ifade etmektedir. Zira Mâtürîdî'ye göre amel ilmi insanların zâhirde bildikleri ve amel ettikleri her türlü bilgi olup, ahâd haber, kıyas ve çeşitli ictihâd ve istidlâllerle yani zannî verilerle ulaştıkları bilgilerdir. Şehâdet ilmi ise Allah'tan olduğu kesin olarak bilinen bilgiler olup, bunların kaynağı sadece vahiy ve mütevâtir hadislerdir.¹⁵⁵³

Aklî-naklî ya da kat'î-zannî delil çeşitlerini kabul etmekle birlikte Mâtürîdî aslolanın kalplerden gerginliğin sıkıntının kaldırılması, gerçekliğin kalplerde ortaya çıkması ve orada tecelli etmesi olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁵⁴ Zira ona göre ilim kişiyi itminana ulaştırmalı, kişi bu ilminden şüphe duymamalı, bu hal kişi için zan ve taklide dayalı bir halden daha fazlasını ifade etmelidir. Hz. İbrahim'in düşünerek ulaştığı

¹⁵⁵⁰ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 360-361.

¹⁵⁵¹ Gazzâlî, *Mekâsıd*, 87-93. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/107-118; a.mlf., *Mihakkü'n-Nazar*, 99-107; a.mlf., *Mi'yâr*, 251-282.

¹⁵⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/473-474, 634; 4/547; 5/406; Gazzâlî, *Mi'yâr*, 374-375.

¹⁵⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 15/116.

¹⁵⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/113.

Allah'ı görmek istemesinin sebebi de bu itminan duygusunu elde etmektir.¹⁵⁵⁵ Buna göre bazen bir zannî delil bile kalpten şüphenin giderilmesi için yeterli olabilmektedir. Ayrıca o zannın bilgiye dönüşmesini de mümkün görmekte, yakînin daha önce var olan bir zandan doğduğunu, zannın kişiyi olay hakkında düşünüp araştırmaya teşvik ettiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre duyu organlarının idrakin sebebi olduğu gibi zan da yakînin sebebidir.¹⁵⁵⁶

Buna karşılık Kâdî Abdülcebbar'a göre delil zannî ise bilgi değil zan elde edilir. Her bilginin bir zan temeli olup, bu durum başlangıç itibariyle kabul edilebilir olsa da kişinin kesin bilgiye ulaşılması gerekir. Mâtürîdî'nin aksine Kâdî zannın bilgiye dönüşmesini kabul etmemekle birlikte, zannın dereceleri olduğunu ve pek çok dinî ya da dünyevî meselede dikkate alınabileceğini belirtir. Ona göre *ibtidâen* ve *emareli* olmak üzere iki çeşit zan vardır. Bunlardan birincisi sahibinden kaynaklanmakta olup herhangi bir değeri yoktur. İkincisinin ise hüküm değeri bulunmaktadır. Bu çeşit zan sadece fıkıh ve ticarî işlerde geçerli olabilir, ancak bilme imkânı bulunan konularda bilginin yerini alamaz.¹⁵⁵⁷ Nazzâm ise zannî delillerin hiçbirini kabul etmemiş, Kur'ân, mütevâtir sünnet ve akıl olmak üzere üç tane aslî delil olduğunu, habere dayalı icmânın geçerli olduğunu ancak zannî olan kıyas ve ictihâda dayalı icmânın delil olmadığını söylemiştir.¹⁵⁵⁸

Tüm bu açıklamalardan kelâmda bilgilerin doğruluk seviyeleri ile ilgili olarak yakîn, zan, şüphe, vehim ve cehl arasında bir sıralama yapılmak mümkündür. Buna göre *hakka'l-yakîn*, fiilen yaşanan hakikati, elde edilen tecrübeyi ifade etmekte olup, kesinliğin en ileri derecesidir. Gazzâlî bunun hakiki mârifet ve yakînî müşâhede olduğunu ifade eder. *Ayne'l-yakîn* ise gözlem yoluyla elde edilen kesin bilgi olarak tarif edilirken, Gazzâlî bunun kelâmcıların tahkikle karışık imanı olduğunu belirtir. *İlme'l-yakîn* ise kesin bilgi ve itikâd olup, kalbî tasdikin ilk basamağı, Gazzâlî'nin ifadesiyle taklîdi iman seviyesidir.¹⁵⁵⁹ Bunların hepsi de kelâmda kesin ilim ifade etmektedir. *Zan* ise yakînden sonra şüpheden önce gelir. Kesin olmamakla birlikte

¹⁵⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 14; Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 22-23.

¹⁵⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/235, 406.

¹⁵⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 12/386-387; 15/339-340, 396-397.

¹⁵⁵⁸ Kâ'bî, *Makâlât*, 512.

¹⁵⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/33-34.

doğruluğuna dair bir kanaat mevcuttur. Mâtürîdî'ye göre zanda meselenin görünen tarafına ait ve yok olma ihtimali bulunan bir bilgi söz konusudur. Zannın da kendi içinde dereceleri olup zann-ı gâlib yakîne en yakın zandır. Zandan sonra ise *şüphe* gelir ve doğru ya da yanlışlığı konusunda bir tercih mümkün olmaz. Şüphede zâhirî sebebi kaybolmuş ya da sebepleri birbirine denk olan bir bilgi söz konusudur.¹⁵⁶⁰ Şüpheden sonra ise *vehim* yer alır. İki önermeden doğruya uzak olanı temsil eder. Bu anlamda zannın zıttı kabul edilebilir. Vehimden sonra ise *cehl-i basit* (bilgisizlik) en sonda ise *cehl-i mürekkeb* (yanlış bilgi) durumu yer alır.¹⁵⁶¹

Netice itibariyle kelâm âlimleri uyguladıkların istidlâl yöntemlerinde öncüllerin kat'î olmasına önem vermiş, delili kat'î olan çıkarımların sonuçlarının da kat'î olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁵⁶² Bununla birlikte Nazzâm hariç tutulursa âlimlerinin çoğunluğu şer'î ve dünyevî konularda zannî delili kabul ederken, prensip olarak itikâdî alanda kat'î delili gerekli görmüşler ancak zannî delilleri de bazı şartlarla kullanmışlardır.

3.5.2.3. İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib Yöntemi

Kelâm âlimleri delil ve istidlâl yöntemlerinin pek çoğunu hicrî V. yüzyıldan önce geliştirmiş, uygulamış ve bunlarla İslam'ın savunulması görevini icra etmişlerdir. Bu yöntemlerin hemen hepsinin aslının Kur'ân'da mevcut olduğu da görülmektedir.¹⁵⁶³ Kur'ân'da yer alan ve kelâm ilmine öncülük eden metotlar, inanç konularını temellendirme, hakikati delilleriyle ispatlama, batılla mücadele etme, şüphe ve itirazların kesin olarak çürütülmesi olarak sıralanabilir.¹⁵⁶⁴

Klasik kelâm kitaplarında istidlâl yöntemlerinin özel olarak ele alındığı bir bölüm olmamakla birlikte âlimlerin ifadelerinden ilk dönemde özellikle istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemini kullandığı, ayrıca mukaddimelerden sonuca ulaşma, ittifak edilenle ihtilâf edilen üzerine istidlâl, sebr ve taksim, bir şeyin sıhhatinden/fesâdından

¹⁵⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/547; 5/406.

¹⁵⁶¹ H. Tevfik Marulcu, "Bilgi Akıl ve Din", *Sistemik Kelam* içinde, ed. Hüseyin Aydın ve Sefa Bardakçı (İstanbul: Lisans Yayınları, 2019), 47. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/205-207.

¹⁵⁶² Ögük, *Kelâm Geleneginde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 156.

¹⁵⁶³ el-Bakara 2/111; el-En'âm 6/81; Yûnus 10/68; Yûsuf 12/77; el-Enbiyâ 21/58-67; el-Furkân 25/15.

¹⁵⁶⁴ Ögük, *Kelâm Geleneginde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 63.

benzer bir şeyin sıhhatine/fesâdına istidlâl, cedel, mûcize ile istidlâl, inikâs-ı edille, nasslardan delil getirme yoluna gittiği de bilinmektedir.

Kelâm ilminde “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” ifadesi bir genel olarak bilinenden bilinmeyene tüm istidlâl yöntemlerini ifade etmek üzere, bir de sadece şehâdet âlemi ile gayb âlemi arasında yapılan istidlâl yöntemi olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Zira ilk dönem Mu'tezilî âlimlerden Ebû Hâşim ile Eş'arî'nin ifadelerine göre genel anlamda şâhid öznenin hakkında bilgisinin olduğu, gâib ise öznenin bilgisinin olmadığı konulardır.¹⁵⁶⁵ Bu anlamda şâhid ile gâib arasında asıl-fer’ ilişkisi olup, bu terimler epistemolojik bir ayrımı ifade etmektedir.

“İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” ifadesinin ikinci anlamı ise kelâm ilminde kullanılan özel bir yöntemi ifade etmekte olup, şehâdet âleminden gayb âlemine yapılan akıl yürütme işlemidir. Buna göre şâhid duyularla ve zorunlu olarak bilinen, gâib ise zorunlu olarak ya da duyularla bilinemeyeni ifade etmektedir.¹⁵⁶⁶ Bu kullanım özellikle Kâdî Abdülcebbâr’dan sonra Mâtürîdî ve Nesefî gibi âlimler tarafından da benimsenerek daha çok âlemden hareketle Allah’ın varlığı ve sıfatları hakkında bilgi elde etmek için kullanılan özel bir yöntemin adı olarak kullanılmıştır.¹⁵⁶⁷

İslam düşüncesinde bilinenden bilinmeyi elde etme yöntemi usûlî kıyas formunda ilk dönemden itibaren kullanılmış olup, kelâmcılar tarafından bazı değişiklikler yapılarak şâhiden gâibe, somuttan soyuta doğru bir çıkarım formuna sokulmuştur. Kelâmcıların bu yöntemi benimsemesinde Kur’ân’da yer alan gayb âleminin izahında fizik âlemden örnekler verilmesi etkili olmuştur.¹⁵⁶⁸

Ancak yöntemin uygulanmasında farklı ortalık çeşitleri ve delillendirme yöntemlerini kullanan kelâm âlimleri, bu sebeple de aynı konuda farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Örneğin âlim, kâdir gibi sıfatlar her iki ekolde de delâlette ortaklıkta ele alınırken, illette ortaklık Mu'tezilî düşüncede aslah teorisinin temellendirilmesi için, Eş'arîlerde ise ilim, kudret gibi meânî sıfatların temellendirilmesi için kullanılmıştır.¹⁵⁶⁹ Bu durum yukarıda ele alınan rü’yetullah meselesinde de

¹⁵⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 286; Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmu’*, 1/165.

¹⁵⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 14, 286.

¹⁵⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23:326.

¹⁵⁶⁸ Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 181.

¹⁵⁶⁹ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 168.

görülmektedir. Sünnî âlimler rü'yetullah konusunda illette ortaklığı esas almış ve rü'yetin illetini mevcûd oluş şeklinde kabul etmişlerdir. Böylece “Allah var olduğu için görülebilir” sonucuna ulaşmışlardır.¹⁵⁷⁰ Mu'tezile ise görülebilmeyi şâhid âlemdeki kurallarla açıklamış ve rü'yetullahı caiz bulmamıştır.

Dolayısıyla bu yöntemi kullanırken ekollerin kendi kabulleri üzerinden delil tercihinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu konuda âlimler “illette ortaklık”, “delâlette ortak”, “illet konumunda bulunan şeyde ortaklık”, “hükümün gâibde şâhidden daha güçlü olması”,¹⁵⁷¹ “şartta ortaklık”, “hakikatte ortaklık”¹⁵⁷² gibi benzerlikler üzerinden istidlâlde bulunmuşlardır. Ayrıca kelâm âlimleri açıkça zikretmese de kullandıkları delil ve örneklerden hareketle bu yöntemi “farklılığa ve zıtlığa dayalı istidlâl” şeklinde de uyguladıkları görülmektedir.

Farklılığa ve Zıtlığa Dayalı İstidlâl: Kaynaklarda kelâm ilminde kullanılan yöntemlerin fıkıhta kullanılan kıyas yöntemine benzediği ve kelâmcıların bunu sadece fikhî değil gündelik ve metafizik konularda da işler hale getirdiği belirtilmekte birlikte,¹⁵⁷³ kelâm ilmindeki istidlâl ile fıkıhtaki kıyas anlayışının temelde bazı farkları barındırdığı görülmektedir. Zira bu yöntem kelâmda usûl ilmindeki gibi benzerliğe dayalı bir kıyas şeklinde değil farklılığa ve zıtlığa dayalı bir karşılaştırma şeklinde kullanılmıştır. Zira kelâmda şâhidden gaibe istidlâlin esası benzerliğe değil farklılığa dayanmaktadır. Mâtürîdî'nin açıklamaları da bunu destekler niteliktedir. Ona göre düşünürler şâhidin gâibe delâleti konusunda üç farklı görüş beyan etmişlerdir. Bunlardan *birinci grup* şâhidin asl, gâibin fer' olduğunu ve fer'in asla muhalefet etmeyeceğini, bu sebeple şâhidin kendi misline ve benzerine delâlet ettiğini söyleyerek âlemin kıdemini savunmuştur. Yine bu görüşe dayanan *ikinci grup* âlemin öncesinde her zaman bir başlangıç tayin edilebileceğini dolayısıyla âlem için zaman tayin etmenin anlamsız olduğunu iddia etmiştir. Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu *üçüncü grup* ise şâhidin hem benzerliğe hem farklılığa delâlet ettiğini ancak farklılığa delâletinin daha açık olduğunu söylemiştir.¹⁵⁷⁴

¹⁵⁷⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 80, 81, 90, 333; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 148; Nesefî, *Tebşira*, 1/547.

¹⁵⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Mecmu'*, 1/165.

¹⁵⁷² Cüveynî, *İrşâd*, 81.

¹⁵⁷³ Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlâlin Problematikliği” *Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu-V 15-17 Eylül 2000 Bursa* içinde, ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz (İstanbul: Arasta Yayınları, 2003), 164.

¹⁵⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 92.

Mâtürîdî bu yöntemle âlemin kîdemini savunan birinci gruptakilerin asıl ile fer' ilişkisini ters çevirdiğini bunu da geçersiz olduğunu belirtir. Çünkü şâhid (onlara göre asl) yokken gâib (onlara göre fer') vardı. Bu durumda sonra gelen şâhid âlem, önce gelen gâibe asl yapılmış olur ki bu da yanlıştır. Önce gelen asıl sonra gelen fer' olması gerekir. Zira önce gelen sayesinde sonra gelen var olmaktadır.¹⁵⁷⁵ Ayrıca başkası sebebiyle var olan fer'in, varlık sebebi olan asl ile aynı olamayacağı da açıktır. Tıpkı yazma fiilinin yazan kişiyle aynı olmaması gibi yazı sadece yazana delâlet etmekte ama onu yazanın özelliklerine delâlet etmemektedir. Âlem de bunun gibi yaratıcısına delâlet etmekte ancak yaratıcının keyfiyeti ve mâhiyetine değil,¹⁵⁷⁶ sıfatlarına delâlet etmektedir. Âlemin yaratılmış olması, çeşitliliği ve zıtları barındırması, yönetimin ahengi yaratıcının kudretine delâlet eder. Bunlar da Allah'ın zâtı değil sıfatlarını oluşturur.¹⁵⁷⁷

Neticede Mâtürîdî'ye göre bir kimse âlemde bir şey gördüğünde, o şey; âlemin hâdis ya da kadîm oluşuna, kendi kendine meydana gelişine ya da yaratılmışlığına, yaratıcısının hikmetli ya da sefih oluşuna, iradeyle ya da tabîi olarak meydana geldiğine delâlet eder. Bunların hiçbiri de âlemin benzeri değildir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre şâhidin gâibe delâletinde aslolan farklılıktır. Âlemin değişkenliği, yok olmaya müsait oluşu, zıtları bir arada barındırması ve âlemin var oluş ilkelerinin bilinmemesi bozulan taraflarının tamir edilememesi onun hâdis oluşuna ve kendi kendine var olmadığına delâlet eder. Zıtlıkların bir arada ahenk ve düzen içinde oluşu yaratıcının bir olduğuna, kudretine ve hikmetine delâlet eder. Ayrıca âlemdeki mevcut zorunluluk ve ihtiyaçlar da bir başkasının varlığına ve teselsülün olmaması için de o bir başkasının zorunluluk ve ihtiyaç halinde olmadığına delâlet eder. Sonuçta bu yöntemde şâhidin gâibe delâleti benzerlikten değil farklılıktan kaynaklanmaktadır.¹⁵⁷⁸

Mâtürîdî'ye göre şâhid ile gâib arasında benzerliğe dayalı kıyas ancak vahyî bir bilgilendirme varsa geçerli olur. Yani görülen şeyin niteliği bilinir, gâibte de bu niteliklerin varlığı "haber verilirse" işte o zaman şâhid ile gâibin birbirinin dengi olduğu bilinir. Fakat bu da şâhidin gâibin varlığını ispatladığı anlamına gelmez yine

¹⁵⁷⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 93.

¹⁵⁷⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 93.

¹⁵⁷⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 197-198.

¹⁵⁷⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 92-94, 161.

de haber yardımıyla benzerine delâlet etmiş olur.¹⁵⁷⁹ Bu konuda Mâtürîdî *Te'vîlât*'ta daha geniş bir açıklama yapmaktadır. Buna göre kıyas “iki mezkûrdan birinin hükmünün mislini ortak illete dayanarak ötekine göstermektir (izhâr)” Tanımda geçen izhâr daha önceden Allah tarafından konulan hükmün ortaya çıkarılmasını ifade etmektedir ki bu anlamda kıyas yeni bir hüküm koymaz. Hüküm ve illetin misli ifadeleri ise sıfatın asıldan fer'e geçmesini engellemektedir. Çünkü asıldaki özelliklerin birebir aynısı fer'de bulunmaz. Mezkûr ifadesi ise hem mevcûd hem de ma'dûmu kapsamaktadır. Ancak Mâtürîdî bu tanımına bir istisna getirir. Ona göre duyu ile algılanan nesnenin keyfiyeti biliniyorsa ve bunun gaybda da var olduğu “vahiyle bildirilmişse” bu durumda bu nesnenin gaybda mislinin olduğuna hükmedilir. Böylece şâhiddeki varlık gâibdeki varlığa misl yoluyla delâlet etmiş olur.¹⁵⁸⁰ Dolayısıyla Mâtürîdî için benzerliğe dayalı kıyasın şâhid ile gayb arasında geçerli olmasının en önemli şartı vahiyle bildirilmiş olmasıdır. Aksi halde şâhid ve gâib âlemde kıyas söz konusu değildir.

Mâtürîdî'nin sıfatların ispatını bu şekilde delillendirdiğini söylemek mümkündür. Zira sıfatlar konusunda Allah'ın âlim, kâdir vb. olduğuna dair “vahyî” bir bilgilendirme söz konusu olup, Mâtürîdî'de sıfatların ispatında istidlâlî benzerlik üzerine kurmuştur. Buna göre duyular âleminde nasıl ki her kudretlinin bir fiili varsa ve konuşmaya gücü yeten konuşuyorsa, bunlar duyu ötesi için de delil olup, Allah için de geçerlidir.¹⁵⁸¹ Bununla birlikte Mâtürîdî Allah'ın isim ve sıfatlarının olduğunu söylemenin varlıklarla Allah arasında bir benzerliği gerektirmediğini, bu yöntemin Allah için uygulanmasında benzerliğin nefyedildiğini belirtir. Zira insan gâib hakkında ancak şâhiddeki bilgilerinden hareketle istidlâlde bulunabilir, ancak gördüklerini isimlendirip, algıladıklarına işaret edebilir. Allah'ı tanımak için de insanın bu isimlendirmelere ihtiyacı vardır.¹⁵⁸²

Şehâdet ve gayb âlemi arasında kıyasın geçersiz olduğunu bu şekilde ifade eden Mâtürîdî Bakara Sûresi 265. âyette Kur'ân'daki kıssaların çeşitli hikmet ve deliller içerdiğini belirterek, bunlardan birincisinin “aralarında müşterek bir illet

¹⁵⁷⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 93.

¹⁵⁸⁰ Nail Karagöz, “Mâtürîdî'de “Şâhidin Gâibe Delâleti” Metodu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019): 341-343.

¹⁵⁸¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 110.

¹⁵⁸² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 91-92.

bulunması halinde hakkında nass bulunmayan bir hükmün bulunanla kıyas edilmesinin meşru oluşuna ilişkin” olduğunu, ikincisinin ise “duyu ve gözleme dayanan bilgiler çeşitli gerekçelere ait temel ilimler olup, duyu ötesi âlemin bilinmesi için kendileriyle istidlâl edilebilecek esasları teşkil ettiğine dair” olduğunu belirtir.¹⁵⁸³ Görüldüğü gibi bunlardan birincisi fikhî kıyas ikincisi ise istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemi olup, Mâtürîdî bunları ayrı ayrı zikretmekte ve böylece bunların farklı şeyler olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Mâtürîdî’den sonra benzer düşünceleri Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr¹⁵⁸⁴ ile Eş’arî ve Bâkılânî de dile getirmiştir.¹⁵⁸⁵

Netice itibariyle kelâmda aslanan fıkıh ilminin aksine benzerlik değil farklılık ve zıtlıktır. Dolayısıyla kelâmcıların yönteminde bir benzetme söz konusu olmayıp, fıkıh ilminde kıyas yöntemi kelâmda istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemi olarak isimlendirilen iki farklı yöntem söz konusudur. Yine kelâmda “asıl-fer” ifadeleri yerine “şâhid-gâib” ifadelerinin kullanılmasının sebebi de bununla ilgilidir. Zira fıkıhta asıldan kasıt nasslar olup, fer’den üstündür, ancak kelâmda şâhid alan görünen âlemi ifade eder ve gâib olan ulûhiyyete üstünlüğü söz konusu değildir.¹⁵⁸⁶

Delâlette Ortaklık: Şâhid ile gâibi aynı delil ile bilmek olup, Kâdî Abdülcebbâr tevhîd ve sıfatların bununla bilindiğini ifade eder. Şâhidde bir fiil fâilinin kâdir, âlim oluşuna delâlet eder. Bu durum gâibte Allah için de takdir edilir.¹⁵⁸⁷ Çünkü Kâdî Abdülcebbâr’ya göre delillerin delâleti gâib ve şâhid alanda değişmez.¹⁵⁸⁸ Sünnî düşüncede de hemen hemen aynı şekilde ele alınan bu ortaklık, yazının bir yazarının olmasının, âlemin bir yaratıcısının olmasına delâlet ettiği şeklinde dile getirilmiştir.¹⁵⁸⁹

Kelâm âlimlerinin âlemdeki düzenin onları meydana getiren bir yaratıcının varlığına ve bu yaratıcının âlim, kâdir gibi sıfatlarının bulunduğu delâlet ettiği şeklindeki tüm delilleri bu grupta değerlendirmek mümkündür. Örneğin Eş’arî’nin kâinatın ve içindeki varlıkların kendiliğinden meydana gelmesinin mümkün olmadığı, tarlada yetişen bir pamuğun tek başına kumaş haline ya da bir binanın usta olmaksızın

¹⁵⁸³ Mâtürîdî, *Te’vîlât* (Topaloğlu), 2/179-180.

¹⁵⁸⁴ Saffâr, *Telhîsü’l-Edille*, 1/183, 185-187.

¹⁵⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 310; Bâkılânî, *İnsâf*, 30-31.

¹⁵⁸⁶ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 192-193.

¹⁵⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmu’*, 1/165, a.mlf, *Şerh*, 1/244-245, 252-253.

¹⁵⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/244-245.

¹⁵⁸⁹ Eş’arî, *Lüma’*, 26-27; Bâkılânî, *Temhîd*, 46; Cüveynî, *İrşâd*, 81.

meydana gelemeyeceği, nutfenin kana, kanın ete, etten kemiklere geçişin kendi kendine meydana gelmesinin imkansız olduğu, bunların gerçekleşmesinin ancak âlim, kâdir ve hayy olan yaratıcıyla mümkün olduğu şeklindeki çıkarımları delalette ortaklığa örnektir.¹⁵⁹⁰ Buna göre âlemde görülen hikmetli fiillerin âlim, kâdir ve hayy bir fâilinin olması gayb âleminde de durumun bu şekilde olduğuna delâlet etmektedir. Bu konuda Bâkılânî¹⁵⁹¹ ile Mâtürîdî¹⁵⁹² ve Nesefî'nin¹⁵⁹³ eserlerinde de benzer örnekler bulunmaktadır.

Netice itibariyle delâlette ortaklık kelâm âlimlerinin özellikle gaye ve nizam deliline dayanarak Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispat için kullandıkları bir yöntem olmuştur. Bununla birlikte bu yöntemle sıfatların mâhiyetleri hakkında bilgi elde etmek mümkün değildir. Örneğin Allah'ın âlim oluşu âlemden hareketle bilinir ancak gerçekte bunun tam olarak neyi ifade ettiğini belirleme imkanına yoktur. Zira insanın âlim olmasıyla Allah'ın âlim olması aynı değildir. Bu konuda Ebû Hâşim söz konusu metodun kullanılmasının uygun olmadığını, “Allah âlimdir” önermesinin “Zeyd âlimdir” önermesi üzerinden delillendirmeye çalışılmasının Allah'ı hâdislerle denk tutmaya sebebiyet vereceğini savunmuştur.¹⁵⁹⁴ Ancak Kur'an bu konuda kelâm âlimlerine yol göstermekte, bizzat Allah'ın kendini anlatırken kullandığı ifade tarzı bu konuda önem arz etmektedir.¹⁵⁹⁵

İllette Ortaklık: İleti “eşya ya da fiillerde bulunan ve hükmü zorunlu olarak gerektiren şey”¹⁵⁹⁶ olarak kabul eden Mu'tezile için illette ortaklık şâhidde zorunlu olarak bulunan bir şeyin illetinin gâibteki şeyde de bulunması durumunda şâhiddekinin hükmünün gâibtekine de verilmesidir.¹⁵⁹⁷ Delâlette ve illette ortaklık arasındaki fark; delâlette ortaklıkta şâhiddeki delil bizzat gâibte de bulunması, illette ortaklıkta ise şâhiddeki hükümün bir illet sebebiyle zorunlu olarak bilinmesi ve aynı illetin gâibe hamledilmesidir.

¹⁵⁹⁰ Bâkılânî, *İnsâf*, 31-32; Eş'arî, *Lüma'*, 18-19, 24-25; İbn Fûrek, *Mücerred*, 248.

¹⁵⁹¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 46; a.mlf., *İnsâf*, 31-32.

¹⁵⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/135-137.

¹⁵⁹³ Nesefî, *Temhîd*, 40.

¹⁵⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/205; Koloğlu, *Cübbâiler*, 177.

¹⁵⁹⁵ el-Bakara 2/21, 29, 117; en-Nisâ 4/1.

¹⁵⁹⁶ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 167.

¹⁵⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmu'*, 1/165-166.

Kâdî Abdülcebbâr hudûs delilinin ikinci öncülü olan “her hâdisin muhdise ihtiyacı vardır” ifadesini bu yöntemle ispatlamaya çalışır. Ona göre şâhid âlemde bizim fiillerimiz var olmak için bize bağımlı ve muhtaçtır. Buna göre cisimler de hâdis olduğu için onların da bir muhdise ihtiyacı vardır.¹⁵⁹⁸ Dikkat edilirse bu ispat insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu esasına dayanmaktadır. Kâdî bunun kabul edilmemesi halinde Allah’ın varlığı ve sıfatlarının ispatlanamayacağını ifade etmektedir.¹⁵⁹⁹ Yine Mu'tezile’ye göre insan epistemolojik açıdan çirkin bir fiili tercih etmez, çünkü çirkin fiili işleyen zemmi hak eder. Allah’ın da kötü ve çirkin fiilleri işlemeyeceğini bu şekilde biliriz. Mu'tezilî düşüncede Allah’ın varlığı ile adalet konuları daha çok bununla ispat edilir.¹⁶⁰⁰

Şâhid ile gâib arasında bağ kurmanın anlam ve illet birliği olmak üzere iki koşulu olduğunu belirten Eş'arî, illette ortaklığı “şâhidde bir varlığın bir illet nedeniyle bir sıfatla nitelendiği biliniyorsa ve gâibde de o sıfatla nitelenen bir şey varsa, bu ikisinin illetinin aynı olduğuna hükmedilmesi” şeklinde tarif eder ve tespit edilen illetten başka söz konusu sıfatı almasına sebep olan bir delilin bulunmaması gerektiğini belirtir.¹⁶⁰¹ Bir kimsenin âlim, kadir, hayy, mütekellim, mürîd olmasının illeti, ilim, kudret, hayat, kelâm ve irade sıfatına/illetine sahip olmasıdır. Fâilin fail olmasının illeti fiilidir. Fiil yoksa fâil olmaz.¹⁶⁰² Netice itibariyle illette ortaklığa göre şâhid âlemde ilmi gerekli kılan sebep ile gayb âleminde gerekli kılan sebep aynıdır. Bu iki ilim birbirinden farklı olsa da hüküm açısından aynı olurlar. İlim hâdis oluş, araz oluş sebebiyle değil sadece ilim olduğu için âlimliği gerektirir. İlmin bu özelliği de iki âlemde de geçerlidir.¹⁶⁰³

Şartta Ortaklık: Şâhidde bir hüküm bir şartla kayıtlandığında gâibde de aynı hükmün aynı şartı gerektirmesidir. Örneğin bir kimsenin âlim olmasının şartı onun canlı olmasıdır. Gâibde de Allah’ın âlim olmasının şartı hayy sıfatının olmasıdır.¹⁶⁰⁴ Eş'arî Allah’ın işitme ve görme sıfatlarını bu yöntemle ispatlar. Buna göre canlı bir

¹⁵⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmu'*, 1/165-166.

¹⁵⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/223.

¹⁶⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmu'*, 1/165-166.

¹⁶⁰¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 287-290.

¹⁶⁰² Bâkılânî, *Temhîd*, 31-33, 227-228.

¹⁶⁰³ Cüveynî, *İrşâd*, 85.

¹⁶⁰⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 81.

varlık eğer bir engel yoksa işiten ve görendir. Bu sebeple hayat sahibi olan Allah da işiten ve görendir.¹⁶⁰⁵ Cüveynî de fiil işlemek için hayat, ilim, kudret sahibi olmak gerektiğini ifade ederek fiil işlemenin ön şartı olarak hayy, âlim, kâdir sıfatlarını zikretmiş, bunun gaybda da geçerli olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁰⁶ Buna karşılık Kâdî Abdülcebbâr'a göre hayy oluş âlim ve kâdir olmanın ön şartıdır.¹⁶⁰⁷

Hakikatte Ortaklık: Bir şey hakkında şâhidde tasdik edilen hakikatin benzerinin gâibde de tasdik edilmesidir. Âlimin şâhiddeki hakikati bilgi sahibi olmasıdır. Aynı şey gâibde de geçerlidir.¹⁶⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr da sıfatların hakikatinin şâhid ve gâibde aynı olduğunu, bu sebeple örneğin kelâm sıfatının hakikatinin değişmeyeceği için insanda da Allah'da da hâdis olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁰⁹

İllet Konumunda Bulunan Şeyde Ortaklık: Kâdî Abdülcebbâr'ın Sünnîlerden farklı olarak zikrettiği bu istidlâl çeşidinde ne illet ne delâlet tespiti vardır. Şâhid âlemde bir sıfatın hükmü zorunlu olarak bilinir, bu sıfatın aklî istidlâl ile gâibte de var olduğu tespit edilir ve bu sıfatın hükmü gâibtekine de verilir. Örneğin kişi zorunlu olarak kendisinin mürîd olduğunu bilir. Bu durum gâibde de aynı olup, Allah'ın mürîd oluşunu bu şekilde bilir.¹⁶¹⁰

Hükmün Gâibde Şâhidden Daha Güçlü Olması: Yine Kâdî Abdülcebbâr tarafından zikredilen bu istidlâl çeşidine göre hüküm şâhidde hangi durumda bulunuyorsa tespit edilir ve aynı durumun gâibde daha açık bir şekilde bulunması halinde şâhidden gâibe istidlâl edilir. Örneğin aç olduğunu zannettiğimiz bir kimseye ikramda bulunmak iyidir. Bu durumun zanla değil de kesin olarak bilinmesi halinde öncelikli olarak iyidir. Yani bir durum bizim için iyi ve güzel ise Allah için daha iyi ve güzeldir. Bu yöntem genel olarak aslâh prensibini temellendirmede kullanılmış olup, usûldeki kıyas-ı evlâ ya da nassın delâletine karşılık gelmektedir.¹⁶¹¹ Ancak Sünnî âlimler bunu eleştirmiş ve şâhid âlemde bir kimsenin gücü yettiği halde kötülüğü

¹⁶⁰⁵ Eş'arî, *Lüma'*, 24-25.

¹⁶⁰⁶ Cüveşni, *Şâmil* (Neşşâr), 621-622.

¹⁶⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/260.

¹⁶⁰⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 81.

¹⁶⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 7/53.

¹⁶¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmu'*, 1/166; Memiş, *Bilgi Problemi*, 226.

¹⁶¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmu'*, 1/166-167; Memiş, *Bilgi Problemi*, 227.

engellemezse sefih sayılacağını, ancak Allah için bunu düşünmenin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁶¹²

Daha önce de ifade edildiği gibi istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi kelâmda kullanılan tek yöntem olmayıp, mukaddimelerden sonuca ulaşma, ittifak edilenle ihtilaf edilen üzerine istidlâl, bir şeyin sıhhatinden ya da fesadından benzer bir şeyin sıhhatine ya da fesadına istidlâl gibi pek çok yöntem bulunmaktadır. Ancak bunlar da benzer kurallar çerçevesinde icra edilmiştir.

3.5.2.4. Cedel ve İlzâm Yöntemi

Kelâm ilimin diğer bir önemli yöntemi cedel ve ilzâmdır. Sözlükte bir düşünceyi aşırı bir şekilde, kavga edercesine savunmak, sözü peş peşe yetiştirmek, ipi ya da muhatabı evirip çevirmek gibi anlamlara gelen cedel,¹⁶¹³ rakibini sözle yenmeyi ve onun görüşünü çürütmeyi ifade eder.¹⁶¹⁴ Buna göre hak ya da batıl her türlü düşüncenin savunulması bu tanıma dahil olmaktadır. Cedel kelimesinden türemiş olan *mücâdele* ise iki kişinin karşılıklı olarak cedel sanatını icra etmeleri, nazar kelimesinden türemiş olan *münâzara* ise karşılıklı düşünmeyi ifade etmektedir.¹⁶¹⁵ *İlmü'l-hilâf* ya da *âdab ilmi* olarak isimlendirilen ilim ise mezhep mensupları arasında gerçekleşen münâkaşa ve münâzaraların kurallarını belirleyen, tarafların nasıl hareket edeceğini hangi durumda delil ya da karşı delil getirileceğini, itiraz edilebilecek noktaları ve buna benzer konulardaki âdab ve kuralları ortaya koyan bir ilimdir.¹⁶¹⁶ İbn Haldûn cedelin eğitim ve öğretimi azalttığı için son dönemde terk edildiğini ve zarûrî değil, kemâl derecesinde bir ilim olduğunu ifade etmektedir.¹⁶¹⁷

Latince'de "dialectica" kelimesinin karşılığı olan cedelin mucidinin Elealı Zenon,¹⁶¹⁸ İslam düşüncesindeki kurucusunun ise Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf olduğu kabul edilir.¹⁶¹⁹ Bununla birlikte cedelin Kur'ân'da da temelleri bulunmaktadır. Kur'ân'da

¹⁶¹² Karagöz, "Mâtürîdî'de "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodu", 337-338.

¹⁶¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/109.

¹⁶¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 294; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 75.

¹⁶¹⁵ Yavuz, *Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 5.

¹⁶¹⁶ Hikmet Yağlı Mavil, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel", *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012): 176.

¹⁶¹⁷ Ahmet Erkol, "Kelâmî Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Bu Yöntemi Kullanmada Eşarî Örneği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002): 70.

¹⁶¹⁸ Ögük, *Kelâm Geleneginde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 203.

¹⁶¹⁹ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 26-27.

bazen tartışma bazen soruşturma anlamında kullanılan cedelin meşrû olduğuna dair pek çok âyet bulunmakta olup,¹⁶²⁰ cedel övülen ve yerilen olmak üzere iki çeşittir. Kelâm âlimleri cedelin amacının gerçeği ortaya çıkarmak ve bâtilı yok etmek olduğunu belirtmiş ve bununla övülen cedeli kastetmişlerdir.¹⁶²¹ Kur'ân da insanlarla en güzel şekilde, hikmetle, güzel öğütle mücâdele edilmesi gerektiğini vurgulamış,¹⁶²² ayrıca bâtil ve yanlış düşüncelerin savunulmasına yönelik cedeli de eleştirmiştir.¹⁶²³ Genel olarak Kur'ân'ın ifade ve örneklerinden insanlara karşılıklı konuşma usûlüyle bir konunun açıklanması, tartışma gücünün kazanılması, eğitim-öğretim ve ilmî gelişime katkıda bulunması, akli geliştirmesi sebebiyle cedelin övüldüğü görülmektedir. Ancak cedel, hırsa dönüşmesi, duyguların mantığın önüne geçmesi, kelime oyunlarının söz konusu olması, konunun amacından sapması gibi durumlarda hoş görülmemiştir. Fakat bu eleştiriler cedelin yapısına yönelik değil kullanımına yönelik eleştirilerdir. Buna göre ıslah edilmiş, zararlı yönleri düzeltilmiş bir cedelin İslam'a hizmet edeceği kabul edilmektedir.¹⁶²⁴ Bununla birlikte Kur'ân'da Allah'ın zâtı hakkında, hac esnasında, kader konusunda yapılan tartışmalar ile hakkı ortadan kaldırmak, İslam'ı bölme amacıyla yapılan, hakkında açık nass bulunan konularda nasların aleyhinde yapılan, hakkında yeterli bilgi sahibi olunmayan konularda yapılan tartışmalar eleştirilmiş ve yasaklanmıştır.¹⁶²⁵

Kur'ân'ın öngördüğü bu cedel anlayışı kelâm âlimleri tarafından da benimsemiş olup, kurallarına uygun bir cedelin hakikate ulaşmada önemli ve çoğu zaman vazgeçilmez olduğu kabul edilmiştir. Cedelin uygulanmasıyla ilgili oldukça detaylı bilgiler veren Eş'arî'ye göre cedelin amacı Allah'a yaklaşmak olup, kişi bu yöntemde gösterişten, tahrikten, ses yükseltmekten, hiddet ve öfkeden sakınmalı, hasmını küçümsememeli, cedelin gerçekleştiği ortamda korku hakim olmamalı, hasımlar yüz yüze oturmalı ve birbirinin sözünü bitirmesini beklemelidir.¹⁶²⁶

¹⁶²⁰ el-Bakara 2/30, 80, 135, 197, 170, 258; en-Nisâ 4/107, 109; el-En'âm 6/80; el-A'râf 7/71; Hûd 11/32; er-Ra'd 13/13; en-Nahl 16/111, 125; el-Kehf, 18/45; Tâhâ, 20/49-52; Şuarâ 26/23-33.

¹⁶²¹ Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 204.

¹⁶²² el-Bakara 2/111; el-En'âm 6/66, 81; en-Nahl 16/125; Tâhâ, 20/44; Mü'min 40/5; Duhân, 44/19.

¹⁶²³ Âl-i İmrân 3/65, 67; el-En'âm 6/108; A'râf 7/12; el-Hicr, 15/14-15; el-Kehf, 18/56; el-Hac 22/8-9; el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/15; el-Haşr 59/7.

¹⁶²⁴ Yavuz, *Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 14-15.

¹⁶²⁵ Âl-i İmrân 3/66; el-Hacc, 22/3, 8.

¹⁶²⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 201-310.

Eş'arî'ye göre cedelde yapılması gereken ilk şey hasmın mezhebinin öğrenilmesidir. Böylece muhatabın hangi bilgi temelleri üzerinde olduğu tespit edilmiş olur. İkinci aşamada “şu konuda görüşün nedir?” sorusunun sorulmalıdır. Bununla onun kendi mezhebinin genel görüşüne ne kadar sadık kaldığı anlaşılır. Üçüncü aşamada ise görüşlerinin illetini öğrenmek gerekir. Son aşamada ise delillerin uygun olup olmadığı, ispatta başarıya ulaşp ulaşmadığı ele alınmalıdır. Böylece tartışma daha sınırlı bir alanda ve daha derinlikli olarak ele alınabilir. Eş'arî cedelde bu sıralamanın önemli olduğunu vurgular. Ayrıca cedelde soru ve cevap tiplerini tek tek açıklayarak detaylı olarak incelemiştir.¹⁶²⁷

Bu görüşleriyle Eş'arî cedelin kişinin nazar ve istidlâlde elde ettiği hakikatleri, bu hakikatlere ulaşmamış insanlarla paylaşması için gerekli rasyonel ortamın hazırlanması olduğunu belirtmekte ve kimi zaman zorunlu olan pedagojik bir çaba olarak kabul etmektedir.¹⁶²⁸ Cüveynî de cedeli iki kişi arasında anlatım, işaret ya da delâlet yoluyla kendi görüşünü savunmak ve karşı görüşü reddetmek için iddiaların temellerini ortaya koyma ve bilinmesi gerekenleri ortaya çıkarmak için gerekli bir söylem biçimi olarak kabul etmiştir.¹⁶²⁹

Cedelde biri soru soran (çürütme) diğeri cevap veren (savunma) olmak üzere iki taraf bulunmakta olup, ilk olarak kullanılacak önermeler seçilmelidir. Cedel “adalet iyidir” gibi çoğunluğun kabul ettiği görüşler ya da bir toplulukta yaşayan insanların siyasî, ahlâkî, vicdanî ve dinî tutum ve davranışlarıyla ilişkili olan temel düşünceler¹⁶³⁰ olan *meşhûrât* ve münazara yapılan kişinin kabul ettiği önermeler olan *müsellemât* türünden önermelerden yürütülen bir tartışma yöntemi olup,¹⁶³¹ ayrıca burhânî önermelerden de elde edilebilir.¹⁶³² Cedel yönteminde sadece naklî değil aklî ve mantıkî önermeler de kullanılmıştır.¹⁶³³ Ayrıca öncüllerin mutlaka doğru olmak gibi

¹⁶²⁷ Detaylar için bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, 294-296, 300-308, 311-316, 323.

¹⁶²⁸ Hikmet Yağlı Mavil, “Ebü'l-Hasan el-Eş'arî; Kelâm Sistemi ve Usûlü”, *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 189.

¹⁶²⁹ Hüseyin Doğan, “İslâm Kelâmcılarına Göre Cedel Yönteminin Uygulama Alanı ve Pratikteki Yansımaları”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2017): 70.

¹⁶³⁰ Hüseyin Doğan, “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmdaki Yöntemi Üzerine (1)”, *Kelâm Araştırmaları* 11/1 (2013): 150.

¹⁶³¹ Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 203.

¹⁶³² Doğan, “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmdaki Yöntemi Üzerine (1)”, 165.

¹⁶³³ Doğan, “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmdaki Yöntemi Üzerine (1)”, 155.

bir zorunluluğu olmayıp, çoğunluğun kabul etmesi yeterlidir.¹⁶³⁴ Kelâm kitaplarında özellikle Sofistlere karşı kullanılan dil cedelî üslûbu bariz bir şekilde yansıtmaktadır.

Kelâm âlimleri cedel hakkındaki bu görüşleriyle Yunan düşüncesinden ayrılmaktadır. Zira Aristo ve İbn Sînâ bu yöntemin ilim/burhân ifade etmediğini, cedelde kullanılan önermelerin yakîniyyât değil, zanniyyât türünden olduğunu, bunların da mümkün sonuçları veren bir delil çeşidi olup,¹⁶³⁵ cedelle elde edilen sonucun kat'î değil zannî olacağını savunmuşlardır.¹⁶³⁶ Ancak ilk dönem kelâm âlimleri filozofların aksine bu yöntemi hasmı susturmanın ve hakikati ortaya çıkarmanın en etkili yolu olarak kabul etmişlerdir.¹⁶³⁷ Zira kullanılan öncüller her ne kadar müsellemler ve meşhûrâtta olsa da bunların her daim zan olduğunu söylemek isabetli değildir. Eğer gerçeklere uygunsa bunlardan elde edilen öncüller de kesin olur ve sonuç da kesinlik arz eder.¹⁶³⁸

Örneğin Eş'arî Allah'ın dilediğini mutlak anlamda yapan olduğunu ortaya koymak amacıyla Müslümanların "Allah'ın dilediği şeyin mutlaka olacağı ve dilemediği şeyin de hiçbir biçimde olmayacağı" konusunda ittifak ettiklerini belirterek Mu'tezile'yi bu konuda eleştirmekte, onların İnsan Sûresi 76/30. âyeti reddettiğini belirtmektedir.¹⁶³⁹ Burada Eş'arî'nin Müslümanların ittifakı olarak zikrettiği önerme meşhûrât türü önermeye örnektir. Zira bu düşünce Eş'arî'nin bulunduğu toplumda herkes tarafından kabul edilmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile herkesin benimsediği bu görüşe karşı çıkmaktadır.¹⁶⁴⁰ Aynı zamanda bu ifade âyete dayandığı için de zannî değil kat'îlik ifade etmekte dolayısıyla sonuç da kesinlik taşımaktadır.

Hasmı susturmaya yönelik olup, cedel çerçevesinde değerlendirilebilecek olan¹⁶⁴¹ diğer bir yöntem *ilzâm* ise karşı görüşün kabul edilmesi halinde ortaya çıkacak zarar ve çelişkilerin ortaya konmasını ifade eder. Hasmin delilleri ile ortaya koymaya çalıştığı esasların karşılaştırılarak aralarındaki çelişkilerin gösterilmesi olup, ayrıca ele

¹⁶³⁴ Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 203.

¹⁶³⁵ Erkol, "Kelâmî Bilgi Yöntemi Olarak ve Bu Yöntemi Kullanmada Eşarî Örneği", 69.

¹⁶³⁶ Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 204.

¹⁶³⁷ Yağlı Mavil, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel", 177-178. Mavil, cedeli sadece Sorates ve Eflâtun'un hakikate ulaşmak için bir yöntem kabul ettiğini belirtir. a.g.m., 176.

¹⁶³⁸ Yavuz, *Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 16.

¹⁶³⁹ Eş'arî, *İbâne*, 47-48.

¹⁶⁴⁰ Doğan, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmdaki Yöntemi Üzerine (1)", 150-151.

¹⁶⁴¹ Aydın, *Eş'arî'den Nazar ve İstidlâl*, 444.

alınan görüşler karşı tarafın delilleriyle yapılandırılarak delil sahibinin iddiasıyla çelişen farklı sonuçlar ortaya çıkarılır. Bu şekilde hasım kendi delilleriyle ilzâm edilmiş olur. Kur'ân'da müşriklerin kız çocuk sahibi olmayı kendilerine yakıştıramadıkları halde taptıkları putların dişi olduğunu iddia etmeleri bu yöntem üzerinden eleştirilmektedir.¹⁶⁴² Kelâm âlimlerin Sofistlere yönelttiği itirazlar tipik bir ilzâm yöntemi olup, düalist gruplara karşı iki Tanrı olması durumunda olacakların ele alınıp çürütülmeye çalışılması da bu çerçevede değerlendirilebilir.

Yine Nesefî'nin şefaât konusunda Mu'tezile'ye eleştirileri ilzâm yöntemine girmektedir. Buna göre Nesefî, onlardan bir grubun “şefaât büyük günahlardan sakınan insanların küçük günahları içindir” şeklindeki görüşü kabul ettiklerini ancak bu kabulün Mu'tezile'nin genel görüşüne aykırı olduğunu belirtir. Şöyle ki onlar “büyük günahlardan kaçınırsanız küçük günahlarınızı örteriz”¹⁶⁴³ âyeti gereğince Allah'ın söz konusu kimseleri affetmesinin Allah'a vacip olduğunu kabul etmektedirler. Bunun kabul edilmesi halinde Nesefî bu kimselerin şefaate ihtiyacı olmadığını dolayısıyla Mu'tezile'nin bu grubunun kendi görüşüyle çeliştiğini belirtir. Yine Nesefî Mu'tezile'den bir başka grubun “şefaât büyük günah işleyip tövbe edenler içindir” görüşünü kabul ettiğini ancak bunun da Mu'tezile'nin genel görüşüne aykırı olduğunu belirtir. Zira onlara göre tövbe edenin tövbesini kabul etmek de Allah'a vaciptir. Tövbesi kabul edilen bir kimsenin de şefaate ihtiyacı yoktur.¹⁶⁴⁴

Bağdâdî ise rü'yettullah meselesinde Bağdat Mu'tezilesi'nin “O, gözleri idrak eder” âyetindeki idraki ilim olarak kabul ettiklerini, eğer bu görüş doğru kabul edilirse “gözler O'nu idrak edemez” âyetinin de “insanların Allah'ı bilemez” anlamına geleceğini bunun da Mu'tezile'nin genel görüşüyle çelişkili olduğunu belirtir.¹⁶⁴⁵

Netice itibarıyla kelâm ilminde cedel yönteminin Aristo düşüncesinden farklı olarak herhangi bir konunun doğruluğu, geçerliliği ve tutarlılığının incelenmesi ve yanlış görüşlerin çürütülüp, çelişkilerinin ortaya konması, doğru görüşlerin ispatlanması olma üzere iki önemli işlevi bulunmakta ve sıklıkla kullanılmaktadır.

¹⁶⁴² en-Nahl 16/57-62; er-Rûm 30/36; ez-Zuhruf 43/17-19; en-Necm, 53/21.

¹⁶⁴³ en-Nisâ 4/31.

¹⁶⁴⁴ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 209-212.

¹⁶⁴⁵ Bağdâdî, *Usûl*, 101.

3.5.3. Nazar Sonucu Bilginin Oluşumu

Nazarın gerekliliği ve gerçekleşme şartları ile ilgili olarak çoğunlukla aynı görüşte olan kelâm âlimleri uygulanan yöntemler ve bilginin oluşumu hakkında farklı görüşleri benimsemişlerdir. Bu konuda Mu'tezilî âlimlerin yine tabiatçı ya da tevlîd anlayışına dayalı açıklamalar getirdiği, Sünnîlerin ise âdet nazariyesine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. buna göre kelâmda bilginin oluşumu üç farklı şekilde izah edilmektedir.

3.5.3.1. Tabiatçı Görüşe Göre Bilginin Oluşumu

Daha önce de zikredildiği gibi bilgi konusunda tabiatçı görüşler Nazzâm ve Câhiz tarafından dile getirilmiştir. Buna göre Nazzâm nesneye ait duyuşal formların önce birer aracı olan duyu organına, oradan da nefse/ruha ulaştığını ve bu sürecin maddî olduğunu savunmuştur.¹⁶⁴⁶ Bundan sonra ise hayal aşaması gelir. Bu kısım akla arz edilmemiş ve hayalle elde edilmiş olup, bilgiye dönüşmesi için kuşku gereklidir. Ona göre kuşku olmadan bilgiye ulaşmanın imkânı yoktur. Dolayısıyla Nazzâm'da bilgi süreci duyum-hayal-düşünce şeklinde ilerlemektedir.¹⁶⁴⁷ Ayrıca Nazzâm duyumların kişinin fiziksel koşullarından etkilendiğini, bir kişinin duyumsadığını bir başka kişinin tecrübe edemeyeceğini belirtir. Zira her insanın dışarıya karşı tecrübesi birbirinden farklı olmaktadır.¹⁶⁴⁸

Nazzâm gibi Câhiz de idrak eden duyular değil doğrudan insanın nefsi olduğunu söyleyerek bu konuda ona yaklaşmaktadır.¹⁶⁴⁹ Fakat Câhiz duyumları hem fizyolojik hem de zihinsel durumların etkilediğini savunarak Nazzâm'ın görüşlerini daha da ileriye götürmüştür. O bunu yaparken içteki tecrübeyi ele almış ve bu tecrübenin havâtıra, düşünmeye, kuşku ve bilgiye nasıl dönüştüğünü izah etmeye çalışmıştır. Yine Nazzâm'ın kümûn teorisini zihinsel durumlara uyarlayarak, tüm

¹⁶⁴⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 2/32.

¹⁶⁴⁷ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 92-145; a.mlf., *Eylem Teorisi*, 103-113

¹⁶⁴⁸ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 77.

¹⁶⁴⁹ Çelebi, *Akılçılık*, 224. "Algılayan ruh/nefstir" görüşü Basra Mu'tezilesi'nin tam zıddıdır. Zira Allâf ve takipçilerine göre algılayan şey ruh değil bedeninin kendisidir. Kâdî da duyu organlarını birer aracı kabul etmesine rağmen ruhun varlığını ve insanın kuvvelerini kabul etmemiştir. Ona göre sağlam bir duyuyu çalıştırabiliyorken hasta bir organı çalıştıramıyoruz, organ bozulunca duyu ve algı da gerçekleşmiyor ki bunlar ruhun olmadığına kanıttır. Yine Kâdî'nın insan kuvvelerini kabul etmediği için bilgi edinme süreci de Câhiz ve Nazzâm'ın düşüncesindekinden farklılık arz eder. Buna göre Câhiz ve Nazzâm'da bilgi edinme süreci *duyum*, *hayal*, *düşünce* iken, Kâdî'da *duyum*, *zan*, *kanı*, *düşünce* şeklinde ilerlemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 92-145.

zihinsel durumların (havâtırların) kalpte/zihinde bir çatışma başlattığını, her birinin nefis üzerinde baskın olmaya çalıştığını belirtilmiştir. Kişinin de tecrübe ve istidlâl gibi bilgisel etkinliklerle ve doğru bir ahlâka kavuşmak gibi pratik faaliyetlerle zihinde gerçekleşen bu çatışmaları kontrol etmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁶⁵⁰

Câhiz tüm davranışların kaynağının *doğa*, gayesinin *haz* ve *sevinç* (*yarar*) olduğunu, bunlardan elde edilen tecrübelerin ise *hafızada* korunduğunu belirtmektedir. O, bu üç unsuru bir fiilin arzulanması için temel ilkeler olarak kabul eder. Hafızanın görevini yerine getirebilmesi ise duyumsama ve duysal niteliklerin bir araya getirilmesiyle mümkündür ki bu da bilgisel bir tecrübeyi gerekli kılar. Câhiz’e göre bu tecrübe yani bilginin oluşumu üç aşamada gerçekleşir: 1. Algının oluşması (tecrübe/duyu/idrak), 2. Tüm zihinsel etkinliklerin kalpte vicdan ve basireti oluşturması (kanaatin oluşması/kalp/vicdan/havâtır) 3. Bundan hareketle aklın hüküm vermesi ve bilginin oluşması (akıl/bilgi).¹⁶⁵¹

Câhiz’e göre kişinin akledebilmesi ve düşünebilmesi için onu düşünmeye sevk edecek bazı içsel durumlara sahip olması gerekir. Bunlar Allah tarafından verilen korku, üzüntü, kibir, tevazu gibi *duygusal* ve sanı, inanç gibi *bilgisel* durumlar olup, her ikisi de zihinsel halleri oluşturur. Bunların her biri duyu organlarının hareketiyle başlar, akıl ve tecrübe ile düzenlenip kontrol altına alınır. Ona göre duylar ile nefse ulaşan verilerin kalpte birleşmesiyle kişinin aklî bilgileri/kanaatleri ile arzuları ortaya çıkar.¹⁶⁵² Algı sürecinin son noktası olan bu aşamayı Câhiz *havâtırlar* olarak adlandırmış, belli belirsiz düşünce ve hayallerden oluşan bir idrak hali olarak kabul etmiştir. Ona göre bu aşama “duyumla elde edilen izlenimler” ile “bilgi haline gelmiş zihinsel tasavvurlar” arasında olup, bunlardan birincisinin ikinciye yani bilgiye dönüşmesini sağlamaktadır.¹⁶⁵³

¹⁶⁵⁰ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 77-78.

¹⁶⁵¹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 92-93. Câhiz bilginin oluşumu hakkında üç farklı sıralama yapmaktadır: 1. Duyum, havâtırın oluşması ve akıl yürütme; 2. Duyuların algılaması, kalbin görmesi ve aklın hüküm vermesi; 3. Duyum, vicdanın oluşumu ve aklın karar vermesi. Birbirine çok benzer olan bu ifadelerde sezginin duyu ve akıl arasında bir süreç olduğu görülmektedir. Krş. Câhiz, *Hüccet*, 238; a.mlf., *Resâil*, 1/313-319; a.mlf., *Hayevân*, 2/115-116; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 115.

¹⁶⁵² Câhiz, *Hüccet*, 238; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 93-97.

¹⁶⁵³ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 98-99. Dolayısıyla Nazzâm’da “idrak”, “kalpte hayalin toplanması” ve “aklî melekelerin çalışması” şeklinde ilerleyen bilgi sürecinin Câhiz’daki tek farkı “hayal” yerine “havâtır”ın geçmesidir. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 107.

Câhiz'e göre kalpte toplanan ve kişinin nesneye dair tasavvurlarını oluşturan kuşku, zan, endişe gibi zihinsel durumlar yani havâtırlar devamlı olarak birbirleriyle mücadele halindedir. Bu durumda kişi bu işleyiş üzerinde her zaman hâkim olamamakta ve edilgen kalmaktadır, bazen ise kalbe deliller sokarak etkin hale gelmektedir.¹⁶⁵⁴ Câhiz bunlar arasından en baskın olan havâtırın kişiyi fiile yönlendirmek üzere şehvete, bilgiye yönlendirmek üzere zanna dönüştüğünü belirtir. Câhiz'in düşüncesinde duyularla başlayıp havâtırlara kadar geçen sürecin tamamı zorunlu ve tabiidir. Bu konuda insanın tek yapabileceği farklı mekânları gezerek, kitap okuyarak, enstrüman çalarak vs. tecrübesini arttırmaktır. Her bireyin kendine ait ihtiyaç ve arzuları olup, her biri farklı sebeplerle bilgiye yönelir.¹⁶⁵⁵

Dolayısıyla Câhiz sağlıklı bir akıl yürütme/nazar için “zihinde yeteri kadar havâtırın oluşmasıyla bunlara eşlik eden duyguların dengeli olması” gerektiğini savunur.¹⁶⁵⁶ Ona göre zihinde bulunan havâtırlardan biri öne çıkar ve sezgi/hads/basiret denilen “bilgi düzeyine ulaşmamış bir kanaat” ya da “bilgisel bir yönelim” ortaya çıkmaktadır. Câhiz'in düşüncesinde bilgi akıl yürütmeye birlikte insanın seçimi dışında ve ani olarak gerçekleştiği için sezginin büyük bir önemi vardır.¹⁶⁵⁷ Ancak bu sezgi de -kalpte arzu ve havâtırların çatışma halinde olduğu düşünülürse- akla çatışmaların sonucunu yani duygu içerikli bir malzeme göndermiş olmakta böylece hükümlerde duyguların da etkili olduğu görülmektedir.¹⁶⁵⁸ Netice olarak sezgi Câhiz'in düşüncesinde duyusal ve aklî idrak arasında gerekçelendirilmemiş, test edilmemiş, zan ve tahminle aynı konumda bulunan bir idrak şeklidir. Bilgiye dönüşmesi içinse test edilmesi gerekir.¹⁶⁵⁹ İşte bu noktada

¹⁶⁵⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 104.

¹⁶⁵⁵ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 278. Netice itibarıyla Câhiz'in düşüncesinde bir zihinsel faaliyetin başka bir zihinsel faaliyete dönüşmesi arzu, korku, gereksinim gibi bir duygusal durumla mümkün olmaktadır. Bu durum ise günümüzde “zihinsel hallerin öznelliği, yani aynı tür bilinç olaylarının farklı kişilerde farklı şekillerde ortaya çıktığı” görüşüne benzer. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 107, 112.

¹⁶⁵⁶ Câhiz, *Hüccet*, 238; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 124.

¹⁶⁵⁷ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 114-118. Câhiz'in düşüncesinde vicdan kavramının da önemli bir yeri vardır. Ona göre vicdan “insanın doğal bir şekilde bir şeyi ya da bir durumu ayırt (temyiz) etme gücü ya da ayırt etmeyi sağlayan algı” olarak tarif edilebilir. Bu ayırt etme hem kalbin hem duyuların ayırt etmesini içermektedir. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 117.

¹⁶⁵⁸ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 116. Câhiz duyusal hazzı beden, aklî sevinçleri ise kalbin hazzı olarak kabul etmektedir. Buna göre kalbin bilgisel işlevi sezgiyi gerçekleştirmek olup, sezgi; kalpte bulunan korku, öfke, düşünme vb. durumların birbiriyle ilişkisinden doğan zihinsel bir hal olarak kabul edilir. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 88.

¹⁶⁵⁹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 118.

devreye kuşku/şüphe girmektedir. Karar verme sürecinin şüpheyile başladığını belirten Câhiz, akıl yürütme ile söz konusu sezginin değerlendirildiğini ve bunun sonucunda kabul ya da reddedildiğini ifade eder.¹⁶⁶⁰

Netice itibariyle Câhiz'in düşüncesinde bilginin oluşum süreci algı, havâtır ve akıl yürütme şeklinde gerçekleşmekle birlikte yukarıda izah edildiği gibi¹⁶⁶¹ insanı bilgiye şehvet, haz, sevinç, gereksinim gibi hisler yönlendirmektedir. Bu sebeple de bilgi esasında bu hisler sebebiyle zorunlu ve tabîi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte kişinin etkin olduğu kısım söz konusu hislerin ortaya çıkmasını sağlayacak etkinlikleri yapma iradesini göstermesidir. Eğer bu hisler dengeli olursa nazar iradî, biri baskın olursa gayr-ı iradî gerçekleşir. Buna bağlı olarak da Câhiz her ne kadar yanılma ihtimali olsa da duyu bilgisinin daha güvenilir olduğunu, aklın bundan elde ettiği bilgilerin kesin, aksi halde zan ifade edeceğini savunmaktadır.¹⁶⁶²

Dolayısıyla Câhiz'e göre bilgi esasında uzun bir tecrübe olup, önermeler ve bunların denetlenmesiyle oluşan bir şey değildir. Kişinin yapması gereken aşırı korku ve şehvete kapılmadan kanıtlar üzerinde nazar etmektir. Bu nazarın sonucunda bilgi kişiye verilen bir hâl'dir.¹⁶⁶³ Câhiz'e göre bilgi kişide istidlâl sırasında tab'an meydana gelmektedir. Hatta nazar ve istidlâl bile zaman zaman tabîi olarak gerçekleşir. Dolayısıyla bu bilginin oluşup oluşmayacağı kesin olarak bilinemez ve bu nedenle de teklif kapsamında değildir.¹⁶⁶⁴

3.5.3.2. Tevlîd Nazariyesine Göre Bilginin Oluşumu

Nazzâm ve Câhiz'in tabiatçı görüşlerine karşılık Mu'tezile'nin çoğunluğu bilginin oluşumunda tevlîd nazariyesini benimsemişlerdir. Bu anlayışa göre sahih nazar sonucunda bilgi zorunlu olarak doğmakta/tevlîd etmektedir. Tevlîd anlayışının tabiatçı zorunluluktan en önemli farkı tevlîd sonucu oluşan bilginin kişinin iradesiyle elde ettiği ve sorumlu olduğu bir fiil olarak kabul edilmesidir. Bununla birlikte tevlîd anlayışını savunan âlimler arasında da detaylarda farklılıklar olduğu görülmektedir.

¹⁶⁶⁰ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 124-125.

¹⁶⁶¹ Bu çalışmada "İktisâbî Bilgi" başlığına bakınız.

¹⁶⁶² Bu çalışmada "Aklın Fonksiyonları" başlığına bakınız.

¹⁶⁶³ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 135.

¹⁶⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/316, 343. Câhiz'in bilginin zarûrî ve tabîi olduğu şeklindeki görüşü ile buna yapılan eleştiriler için bu çalışmada "İktisâbî Bilgi" başlığına bakınız.

Bağdat Mu'tezilesinden Kâ'bî'ye göre bilgi kalpte tevellüd eder ve bilginin oluşumu zorunlu bir sebep-sonuç, illet-malûl ilişkisine dayanmaktadır. Kalp eğer tabiatı değişmemişse bilgi ya da onun zıttı olan başka bir şeyden hâli olamaz, mutlaka içinde bir bilgi bulunur. Kalbin tabiatı sağlam olduğu sürece kişi uyku halinde ya da baygın bile olsa bilgi meydana gelmektedir.¹⁶⁶⁵ Zira Kâ'bî her şeyin bir tabiatı olduğunu, varlıkların bir kısmı hariç tabiatının değişmesinin imkânsız olduğunu savunmuştur. Allah kâdir olsa da örneğin buğdaydan arpa çıkmaz. Buna göre Kâ'bî eşyaya dışarıdan bir müdahaleyi kabul etmemektedir. Bu da onun bilgi de dahil olmak üzere bütün varlıklarda zorunlu nedenselliği savunduğunu göstermektedir. Doğru nazar ve istidlâl yapıldığında bilginin oluşması zarûrî olup, Kâ'bî bunu imkân çerçevesinde ele alan Eş'arîleri eleştirmektedir. O, Eş'arîlerin görüşünün kabulü halinde ateşin otu yakmaması, taşın atıldığında gitmemesi, gözün cisimle temas etmesiyle idrakin oluşmaması gibi durumların da mümkün görülmesi gerektiğini ancak bunun imkânsız olduğunu belirtir.¹⁶⁶⁶

Ayrıca Kâ'bî'ye göre her kalp her türlü bilgiye de elverişli olmayıp, bilginin oluşumu mizaca göre farklılık arz eder. Ancak Basra Mu'tezilesi buna katılmamış, kalbin yapısı yanında mizaçla ilgili bir şartı gerekli görmemişlerdir. Onlara göre her kalp her türlü bilgiyi kabul edebilir.¹⁶⁶⁷ Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr kalbin bilginin aleti değil sadece mahal yeri olduğunu, insanların bilgiyi anlama sürelerinin farklılığının kalple ilgili değil nazarla ilgili olduğunu belirtir.¹⁶⁶⁸ Ona göre bilgiyi tevlîd eden kalbin bir hareketi değil delil ve düşüncedir. Bilgi ile kalp arasındaki ilişki sadece bir cevher araz ilişkisinden ibarettir.¹⁶⁶⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise nazar kalbin bir fiilî olup, özne ile nesne arasında bir engel yoksa bilgi zorunlu olarak doğar. Fakat bu bilgi doğrudan değil nazarla meydana geldiği için zarûrî değil iktisâbîdir. Yani bilginin ortaya çıkması zorunlu, bilgi ise mükteseb bilgidir. Kâdî nazar sonucu bilginin oluşmasını ne tabîî ne kesbî kabul eder. Nazar kalbin bir fiili olduğu için mübâşir bir fiil iken, nazar sonucu oluşan bilgi ise mütevellîd bir fiildir. Zira bu bilgi kalbin doğrudan bir fiili değil nazar yoluyla

¹⁶⁶⁵ Sarıkaya, "Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı", 79.

¹⁶⁶⁶ Sarıkaya, "Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı", 99-101; İbn Fûrek, *Mücerred*, 134.

¹⁶⁶⁷ Nisâburî, *Mesâil*, 318-319.

¹⁶⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/222.

¹⁶⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6-2/28.

elde ettiği bir bilgidir.¹⁶⁷⁰ Mu'tezile'ye göre mütevellid fiillerin sonucu insanın sorumluluğuunda olup, nazar  bilgi de insanın sorumlu olduğu mütevellid bir fiil olmaktadır.¹⁶⁷¹ Dolayısıyla f ili tek başına insandır. Tabi  ya da kesb  değildir. Bu görüş hem C hiz'in tabiat görüşünün hem de Eş'ar 'nin kesb nazariyesinin bir anlamda reddidir. Zira Mu'tezile sebebin öznesi ile sonucun öznesinin aynı olduğunu, dolayısıyla bilginin Allah tarafından değil insan tarafından gerçekleştirildiğini ve kişinin bundan sorumlu olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁷²

K di Abd lcebb r nazarın delile taalluk etmesi halinde ilgili konuda bilgi doğuracağını (tevl d), nazarın bu nitelikte olmaması halinde ise bilginin oluşmayacağını belirtir. Buna göre nazar bilginin sebebi, bilgi ise nazar fiilinin sonucudur.¹⁶⁷³ Başka bir deyişle bilginin tevl d etmesi del let bilgisinin bulunmasına bağlı olup, düşüncenin şartıdır. Düşünce del let bilgisinden medl l n bilgisine giderek s k n hali ile bilgiye ulaşır.¹⁶⁷⁴ Dolayısıyla bilgiyi doğuran delil değil, delil üzerinde sahih nazardır. Bilgiyi arttıran da delillerin çokluğu değil delil üzerinde düşüncenin arttırılmasıdır.¹⁶⁷⁵ Diğer bir deyişle delil ve del let bilgisi nazarın sıhhatini, nazarın sıhhati ise bilginin oluşumunu sağlamaktadır. Delil ile del let, nazar ve bilgi arasındaki bu ilişkide bir kuşku oluştuğuunda ise bilgi tevl d etmeyecektir.¹⁶⁷⁶

Bu noktada Aslan K di'nın bilgi anlayışının modern anlayıştan farklı olduğunu ve “delil, medl l, del let, taalluk, nazar ve tevl d” gibi birbirine bağlı kavramlar üzerinden temellendirdiğini savunmaktadır. Buna göre *delil* ya da *emare* eşya ile bilgi arasındaki bağlantı olup, *bilgi* delil-medl l bağlantısı ile bu bağlantının özneden bağımsız olan del letinden doğar. *Nazar* ise del let bilgisinden medl l n bilgisine giden, s k nla tamamlanan bir süreci ifade etmektedir. Buna göre nazar, delil ile medl l arasında bağlantı varsa bilgiyi tevl d eder. Böylece bilginin oluşumunda ana unsur delil, medl l, aralarındaki ilişki ve bunlar üzerinde nazar etmek olup, nazar eden özne bunlardan sonra gelmektedir. Aslan'a göre bu durum del letin nesnelliğini

¹⁶⁷⁰ Kahraman, “C veyn 'de İlliyyet Teorisi”, 87-88 (237. dipnot).

¹⁶⁷¹ Aygün, “M t rid 'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmk n ”, 56.

¹⁶⁷² Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 74-75.

¹⁶⁷³ K di Abd lcebb r, *Muğn *, 9/161.

¹⁶⁷⁴ K di Abd lcebb r, *Muğn *, 12/82-83, 117-118.

¹⁶⁷⁵ K di Abd lcebb r, *Muğn *, 12/144-146.

¹⁶⁷⁶ K di Abd lcebb r, *Muğn *, 12/126-127.

sağlamakta ve klasik özne-nesne ilişkisine dayanan bilgi anlayışından farklı bir görünüm arz etmektedir. Klasik bilgi anlayışında özne ile nesne doğrudan ilişki halindeyken, Kâdî'da delil üzerinden ilişkiye girmektedir. Zira Kâdî delil ve delâletin nazar süreciyle bilgiye götürdüğünü, bilgiye ulaşmanın temel koşulunun delâlet ve delil olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁷⁷

Kâdî'ya göre nazarın hiçbir ürün vermeme durumu olmayıp, delillerin durumuna bağlı olarak zann-ı galip ya da daha alt derecelerde sonuçlanabilir. Ancak nazar doğru yapılmışsa bilgiye ulaşmak zorunlu olup, nazarın cehl ya da şüphe üretmesi mümkün değildir.¹⁶⁷⁸ Bu konuda Kâdî delile önem vermekte, delilin delâlet ettiği şekilde bilinmesi halinde bilgi, delil yerine itikâd bulunması durumunda ise itikâd oluşacağını savunmaktadır.¹⁶⁷⁹ Ayrıca bilginin cehli doğurmasını mümkün görmemekle birlikte kişinin düşünme sırasında bazen cehle yönelebildiğini ancak bu durum nazarın kötü olduğu anlamına gelmediğini de belirtmektedir.¹⁶⁸⁰ Zan ise Kâdî'nın düşüncesinde ne bilgi ne de bilme nedenidir. Bilgi ile tek ortak noktası kalpteki birer mana olmalarıdır. Dolayısıyla zan bilgiyi doğurmaz.¹⁶⁸¹ Nazar sonucu zan da ortaya çıkmaz. Zira iyi olan nazarın iyi zannı tevlîd etmesi düşünülebilirse de kötü olan zannı tevlîd etmeyeceğinden zannın hiçbir türü nazar sonucu değildir.¹⁶⁸² Eş'arî âlim Cüveynî de bu konuda Kâdî'ya benzer bir görüşü dile getirmektedir. Ona göre de sahih nazar bilgiyi içerir, fasid nazar ise ne bilgiyi ne de onun zıttı olan¹⁶⁸³ cehalet ya da şüpheyi içerir. Ona göre sahih nazar, nazar eden kişiye medlûlün bilgisini gerektiren delilin niteliği hakkında bilgi verir.¹⁶⁸⁴

Kâdî Abdülcebbar'ın duyular ve aklın bedîhî bilgileri hakkındaki görüşlerini göz önünde bulundurarak bilginin oluşumunun çeşitli aşamalardan geçtiğini söylemek mümkündür. İlk olarak Kâdî'ya göre insan doğuştan herhangi bir bilgiye sahip

¹⁶⁷⁷ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 42-43.

¹⁶⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/10-11.

¹⁶⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/100-101.

¹⁶⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/269.

¹⁶⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/396-397.

¹⁶⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/116-117.

¹⁶⁸³ Cüveynî'ye göre bilgi, cehl ve şüphe kavramları nazarın zıttıdır. Bilgi elde olan bir şeydir ve nazar elde olmayanın peşinden gitmektir. Bu sebeple ikisi zıt olur. Şüphe iki şey arasında gidip gelme olup, nazar kesinlik arz eder. Cehl ise bir şeye olduğundan başka şekilde inanmaktır. Bu sebeple nazar hem bilginin hem de bilginin zıtlarının zıttıdır. Cüveynî, *İrşâd*, 13.

¹⁶⁸⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 14.

değildir. İkinci aşamada insanın deney ve tecrübelerle aklın ilk bilgilerini elde etmesi yer alır.¹⁶⁸⁵ Üçüncü aşamada algılama süreci başlamakta ve ilk duyuşsal veriler özneye iletilmektedir. Dördüncü aşamada ise bu veriler akılda daha önce oluşturulan ilk bilgilerle değerlendirilir. Beşinci aşamada bu değerlendirme sonucu aklın ilk bilgilerine uygun olanlar kabul edilerek bunlar gerekçelendirilmeye çalışılır. Eğer özne sükûn-ı nefse ulaşırsa bilgi, ulaşamazsa kanı/itikâd adını alır. Eğer bir tereddüt söz konusu ise sanı/zan, uygun olmama ihtimali var ise şekk/kuşku adını alır. Altıncı aşamada ise sükûn-ı nefsi sağlamış bilgiler ile aklın kesin bilgileri artar. Yedinci aşama ise akıl olgunlaşıp kemâle ulaşana kadar algı ile aklın ilişkisi devam eder.¹⁶⁸⁶ Son olarak kemâle ulaşan akıl nazar ve istidlâl ile nazarî bilgiler elde eder.

Netice itibariyle kişinin ilk zarûrî bilgileri deney ve tecrübelerle oluşur, daha sonra idrakle elde edilen veriler bu bedîhî bilgilerle değerlendirilir. Değerlendirme sonucu kişide sükûnu sağlayanlar biriktikçe kişi kemâlû'l-akle ulaşır. Bu birikme sürecinde henüz kemâlû'l-akl oluşmadığı için veriler idrak olarak kalırlar. Zira nazar ile bilginin oluşumu kamâlû'l-akla ulaştıktan sonra mümkündür. Kemâlû'l-akl tamamlandıktan sonra hem duyu hem aklî bilgiler oluşmaya başlar. Buna göre eğer idrak yoksa yani kişi müdrik değilse akıl da yok bilgi de yoktur. Ama idrakin olması aklın olacağı anlamına da gelmemekte sadece nazar ve bilginin oluşumu için bir basamak teşkil etmektedir.¹⁶⁸⁷

3.5.3.3. Âdet Nazariyesine Göre Bilginin Oluşumu

Fiiller konusunda Mu'tezile'nin tevlîd anlayışına karşılık Sünnî âlimler âdet nazariyesini benimsemiştir. Buna göre insanın iradeli fiilleri biri kula biri Allah'a ait olmak üzere iki kudret tarafından oluşturulmaktadır. Kul iradesiyle fiile yönelmekte ve sorumlu olmakta, Allah da fiili yaratmaktadır. Fillerin oluşumunda asıl etken de Allah'ın yaratması olup, kul irade etse bile Allah dilemezse fiili yaratmayabilir.

¹⁶⁸⁵ Cengiz buna örnek olarak sekiz-dokuz aylık bir bebeğin topu kazara düşünmesi ve yuvarlandığını görmesi örneğini verir. Bebek tekrar tekrar topun yuvarlandığını gördükçe “yuvarlak şeyler yuvarlanır” şeklindeki aklın ilk tümel bilgisi oluşmaktadır. Cengiz, “Eylem Teorisi”, 113.

¹⁶⁸⁶ Cengiz, “Eylem Teorisi”, 112-113.

¹⁶⁸⁷ Kâdi'nın her türlü bilginin oluşum sürecinde kemâlû'l-akla vurgu yapması ve diğer açıklamaları Aslan tarafından onun nefsin ve zihnin biyolojik yönünü ve tekamülünü göz önünde bulundurarak modern epistemolojideki bilginin gelişimsel bir süreç olduğuna dair görüşlere temel sağladığı şeklinde yorumlanmıştır. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 92.

Bu anlayışı bilgi bahsinde de kullan Sünnîler bilginin bir araz olduğunu, bu sebeple de zorunlu olmayıp son tahlilde Allah'ın yaratmasıyla meydana geleceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla istidlâl sonucu bilginin oluşmaması mümkündür. Böylece Sünnîler bilginin zorunlu nedensellik ya da tevlîd nazariyesine değil, âdet nazariyesine tabi olduğunu ve her an âdetin bozulabileceğini ifade etmektedir.¹⁶⁸⁸ Yani kul iradesiyle, Allah yaratmasıyla nazar fiilinin fâilidir.¹⁶⁸⁹ Bununla birlikte sahih bir nazar kesin bilgiye ulaşırsa da bu bir zorunluluk değildir.¹⁶⁹⁰ Bu konuda Eş'arî tevlîdin kabul edilmesi halinde herkesin aynı bilgiye sahip olması gerekeceğini, ancak bunun realiteye uygun olmadığını, zira her nazar edenin aynı süreçleri geçirmesine rağmen farklı sonuçlara ulaştığını ifade etmektedir.¹⁶⁹¹

Mu'tezile'nin tevlîd anlayışını eleştiren Bâkılânî'nin nazar-bilgi ilişkisi hakkındaki görüşleri Eş'arîden daha sistemlidir. Taftazani'nin ifadelerine göre Bâkılânî Allah'ın bilgiyi yaratmak istememesinin anlamı, kulun nazarı terk etmesidir. Zira sahih nazar yaratılır da bunun gereği olan bilgi yaratılmazsa aklı ilkeler açısından çelişki ortaya çıkar. Çünkü nazar-bilgi ilişkisi melzûm-lâzım ilişkisidir. Yani bilginin/lâzımın yaratılmaması ancak nazarın/melzûmun yaratılmamasıdır.¹⁶⁹²

Bâkılânî'nin bu görüşü Cüveynî tarafından da savunulmuş olup, o melzûm-lâzım ifadesi yerine şart-meşrûd ifadesini tercih etmiştir.¹⁶⁹³ Ona göre nazarla bilgi arasında illet-malûl ilişkisi olmayıp, sahih bir nazar sonucu bilginin oluşması nazarın bilgiyi gerektirmesi, zorunlu kılması, doğurması ya da yaratması sebebiyle değildir. Nazar ile bilgi arasındaki ilişki bilgi ile irade arasındaki ilişki gibidir. Bir konuda bilgi olmadan irade olmaz. İstidlâl ile bilgi arasında sadece Allah'ın âdeti gereği yan yanalık mevcuttur.¹⁶⁹⁴ Cüveynî *Şâmil* adlı eserinde zarûrî bilgilerimiz dışında elde ettiğimiz bilgiler için nazarın şart olduğunu ve nazar ile bilgi arasındaki ilişkinin bir "tazammum" yani zorunlu olmayan bir birliktelik olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁹⁵ Buna

¹⁶⁸⁸ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 61; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 128.

¹⁶⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 18.

¹⁶⁹⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 19, 33, 285; Nesefî, *Temhîd*, 18.

¹⁶⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 18-19, 250.

¹⁶⁹² Demir, *Delil ve İstidlâl'in Mantıkî Yapısı*, 78.

¹⁶⁹³ Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 110.

¹⁶⁹⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 13-14.

¹⁶⁹⁵ Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 112-114.

göre nazar-bilgi ilişkisi cevher ve arazdaki gibi biri olmadan diğersinin olamayacağı şeklindeki bir ilişkidir.¹⁶⁹⁶

Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki bu farklılık nedensellik anlayışının ve Allah'ın iradesi ve insanın özgürlüğü konusundaki farklı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Zira Eş'arîler Allah'ın kudretini öne çıkararak O'nun fail ve muhtar oluşunun hiçbir zorunlulukla kısıtlanamayacağını, bilgi de dahil olmak üzere tüm mümkünleri dilerse yaratıp dilemezse yaratmayacağını savunmaktadır. Mu'tezile ise Allah'ın âdil ve hakîm oluşunu öne çıkararak insanın sorumluluğu sebebiyle fiillerin Allah'a değil kula ait olduğunu, dolayısıyla nazar sonucu bilginin tevlîd etmesi gerektiğini savunmuşlardır. Yani Mu'tezile de bilgi insanın hakiki fiilî sonucu ortaya çıkarken, Eş'arîlerde insanın kesbidir.

Sünnî düşüncede bilginin oluşumunun ise özellikle Mâtürîdî'nin açıklamalarından beş aşamada gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁹⁷ Buna göre duyuların gerçekleştirdiği eylemler insan fiillerinin oluşumunda ilk sırada yer almakta olup, bu anlamda duyular insanın ihtiyaçlarına ulaşabilmesi için elde etmesi gereken bilgilerin ilk kaynağıdır.¹⁶⁹⁸ Duyulardan sonra ikinci sırada akıl yer almaktadır. Akıl duyuların elde ettiği müşâhedelerin her biri için "imajlar/mânâlar" yani zihinsel tasarımları oluşturur. Bu durum dış algıların iç algıya dönüşmesidir. Bu zihinsel tasarımlar içinde hak/hakikat olarak ifade edilen mânâ, diğer temel mânâlara ve bunlardan elde edilecek bilgilerin ortaya çıkmasında asıl teşkil eder. Mâtürîdî hak/hakikat olarak isimlendirdiği bu aslın Allah, din, kitap, peygamber vs. gaybî ve aklî temel mânâlara ulaştıracağını savunur.¹⁶⁹⁹ Üçüncü aşamada ise zihin bu mânâları daha sonra kullanabilmek adına depolamak ve başkalarına aktarmak için "kelime"lerle eşleştirmektedir. Kelimeler düşüncenin ve dilin yapı taşları olduğu için bu aşama çok önemli olup, toplumların düşünce dünyaları ancak kelimelere nüfuz etmekle anlaşılabilir.¹⁷⁰⁰ Dördüncü aşamada zihin, kelimeleri rastgele değil somuttan soyuta, cüziden külliye sınıflandırarak sistemli bir şekle sokar ve depo eder. Bu alt yapının oluşmasından sonra

¹⁶⁹⁶ Cüveynî, *Şâmil* (Frack), 11.

¹⁶⁹⁷ Ömer Faruk Bilgin, "Mâtürîdî'nin Tefsir Kültürünün Nazarî Yönü", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân* içinde, ed. Hatice K. Arpağuş vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 259-262.

¹⁶⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/223, 343-344; 2/283; a.mlf., *Tevhîd*, 13, 15, 45, 125-126, 360, 460, 614.

¹⁶⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/234, 277, 302-303, 3/7; 5/242-243, 286; a.mlf., *Tevhîd*, 45, 152, 158, 487-488.

¹⁷⁰⁰ Bilgin, "Mâtürîdî'nin Tefsir Kültürünün Nazarî Yönü", 261.

“bilme” denilen soyut işlem aşaması gelir. Hakkında bilgi sahibi olunmak istenen konu hakkında, zihinde daha önce depolanan kelimelerden seçilerek birbirleriyle “nisbet” edilir. Yani yüklemle konu, özneyle nesne vs. bir araya getirilerek izafet oluşturulur. Böylece önerme ve hükümler oluşur ki bunların dile dökülmesiyle bilgi denilen insana özgü ürünler ortaya çıkar. Bu bilgiler de tıpkı kelimeler gibi belirli şekillerde sınıflandırılarak depolanır ve içlerinden bazıları en önemlileri olarak seçilip asl olarak kabul edilir. Mukeddimât ve evveliyyât da denilen bu bilgiler diğer bilgilere temel olur. Özellikle aklî bilgilerin doğruluk ve nesnelliğini sağlamak ancak bunları temel almakla mümkündür.¹⁷⁰¹

Netice olarak bilginin oluşumu duyular, akıl (imajların oluşumu), kelimelerin oluşumu, kelimelerin sistemleştirilip depolanması, bilme/önerme ve hüküm aşaması olmak üzere beş basamaklıdır. Bu süreçte zihin insanların ihtiyaçları doğrultusunda sürekli imajlar üretmekte, bunlara kelimeler tahsis etmekte ve bunları kullanarak bilgiler oluşturmaktadır. Bu sürecin zenginliği ve kalitesi ise insanın bulunduğu çevrenin şartları, ihtiyaçları belirleyici olmaktadır. Bazı insanlar bununla yetinirken bazıları daha başka ihtiyaçların peşine düşerek daha ileri bilgiler elde etmektedir.¹⁷⁰²

Akıl görüşünde olduğu gibi bilginin oluşumu konusunda da Gazzâlî’nin görüşleri üç farklı döneme ayrılmaktadır. İlk dönemde Gazzâlî ontolojik ve epistemolojik bir illet-malul, sebep-sonuç ilişkisi ile varlığa ait mâhiyet anlayışını kabul etmemiş, aklın da eşyanın hakikatini kavrayamayacak şekilde oldukça sınırlı bir yapıda olduğunu düşünmüştür. Gazzâlî’nin bu ilk görüşlerinde aklın en önemli özelliği evvelî bilgileri olup, diğer bütün bilgilerin bunun üzerine inşa edildiği söylenebilir.¹⁷⁰³

Gazzâlî *Menhûl*’de aklî illetleri kabul etmemiş, şeyin tümel bilgisine ulaşamayacağını belirtmiştir. Zira akılda iki şeyi birbirine bağlayacak zorunlu bir bağ bulunmayıp, bilgi Allah’ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Buna göre engeller kalkar akıl o şeye yönelir ve delil olmaksızın Allah o bilgiyi yaratır. Akılda bilginin olmayışı illetin eksikliğinden değil aklın bilgi nesnesine dair farkındalığının ya da idrakinin olmamasındandır. Akıl nesneye dikkat kesildiğinde ve aklın engelleri ortadan kalktığında bilgi delil olmaksızın hasıl olur. Yani Gazzâlî’ye göre gözde

¹⁷⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/242-243.

¹⁷⁰² Detaylı açıklamalar için bkz. Bilgin, “Mâtürîdî’nin Tefsir Kültürünün Nazari Yönü”, 259-262.

¹⁷⁰³ Yıldız, “Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”, 18, 24.

görme nasıl gerçekleşiyorsa akılda da ilim bu şekilde delisiz ve kendiliğinden, herhangi bir şâhid ya da orta terim olmaksızın, aklın doğuştan nesneleri idrak etme özelliğine sahip olması sebebiyle meydana gelmektedir. Akıl bu şekilde nesneye yoğunlaştığında Allah bilgiyi yaratmaktadır. Eğer bu bilgi doğru bir nazar sonucu yaratılmışsa evvelî bilgiden farkı yoktur. Dolayısıyla aslında bilgi zarûrî-kesbi değil “bir çaba gerektiren zorunlu” ve “çaba gerektirmeyen zorunlu” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹⁷⁰⁴

Görüldüğü gibi Gazzâlî’nin bu ilk görüşlerinde bilginin oluşumu garizî aklın kesin kaynaklardan bilgi elde edebilmesiyle mümkündür. İnsan “âlem hadistir, âlim, mürîd vs. bir yaratıcısı vardır” gibi sırf aklî zorunlu bilgilere ne bir orta terim ne illet-malul ilişkisi ne de istidlâl bi’s-şâhid ale’l-gâib yöntemi söz konusu olmaksızın ulaşmakta olup, akıl kendinde bulduğu evvelî bilgilerle mümkünü kabul, imkânsızı reddetmektedir.¹⁷⁰⁵ Yani akıl âlemi, arazları idrak ederek anlamakta, dinî/metafizik bilgi ise peygamberden elde edilmektedir. Dinî bilgiler de doğal akıl gücüne dayanmakta olup, âlemden elde edilen bilgiler ya da evvelî bilgiler dinî bilginin imkânı için birer araç konumundadır.¹⁷⁰⁶

İkinci görüşlerinde ise Gazzâlî varlığın bir mâhiyeti olduğunu, aklın varlığı kategorik olarak algılayabileceğini ve böylece bilgi nesnesinin mâhiyetini bileceğini, gerçek bilgiye de bu mâhiyet üzerinden ulaşacağını savunmuştur. Ayrıca ilk dönemde zorunlu nedenselliği kabul etmezken artık kıyasın sonucunun zorunlu olduğunu savunmaktadır.¹⁷⁰⁷ Yine her ne kadar *Tehâfüt*’te filozofları eleştirse de¹⁷⁰⁸ bilginin oluşumunun gözleme dayalı olduğu konusunda onlara katılmış, nefsin güçleri, bunların çalışmasıyla duyulardan gelen izlenimlerin bilgiye dönüştüğü konusunda onlara aynı görüşü paylaşmıştır.¹⁷⁰⁹

Bu dönemde Gazzâlî’ye göre bilgi nesneye mutabık bir imgenin/misalin nefste şekillenmesidir.¹⁷¹⁰ Bilginin nesneye mutabık olması ile imge olması birinci

¹⁷⁰⁴ Gazzâlî, *Menhûl*, 54-58.

¹⁷⁰⁵ Gazzâlî, *Menhûl*, 54.

¹⁷⁰⁶ Yıldız, “Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”, 53-54, 99.

¹⁷⁰⁷ Yıldız, “Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”, 46-47.

¹⁷⁰⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 178.

¹⁷⁰⁹ Yıldız, “Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”, 49.

¹⁷¹⁰ Gazzâlî, *Mi’yâr*, 56.

dönemdeki görüşleriyle aynıdır. Fakat nesnenin zihinde oluşumu hakkında farklı görüşleri benimsemiştir. O, birinci dönemde daha çok tasavvurî bir tanım yaparken, ikinci dönemde bilginin, algılanan nesne ile hakikatler arasında aklın kurduğu olumlu olumsuz yüklemeler olduğunu ifade eder. Ona göre mantıktaki beş tümel ve on kategori ile nesne tespit edilir ve diğer varlıklar arasındaki yeri belirlenir. Algılanan bu nesne ile hakikati arasında, kıyasın sûretleri vasıtasıyla kurulan olumlu-olumsuz yüklemeler de bilgiyi oluşturur.¹⁷¹¹

Bilginin oluşumunda ilk olarak her varlığın sûreti duyularla hafızaya aktarılır. Hafızaya alınan bu sûretler hayal gücü ile zihnî bir varlık olarak canlandırılır. Akıl bu zihnî varlığın diğer varlıklarla ilişkisini ortaya koyarak yerini tespit eder. Zira akıl duyu ve hayal verilerini anlamlı bir bütün olarak kavrama gücüne sahiptir. Gazzâlî bu şekilde elde edilen bilginin nazarî bilgi olduğunu ve doğru bir istidlâl yöntemiyle elde edilebileceğini belirtir. Buna göre doğru bilginin kaynağı ilk olarak evvelî bilgiler ile duyu verileri, sonrasında ise bunlarla kurulan ve şartları tam olarak gerçekleştirilen burhân yöntemidir.¹⁷¹²

Ancak Gazzâlî üçüncü dönemde bu yöntemin kesin bilgi için yeterli olmadığı kanaatine ulaşmış görünmektedir. Zira düşünürlerin bu konularda farklı sonuçlara ulaşması bunların kesin bilgi olmadığını göstermektedir.¹⁷¹³ Bu sebeple Gazzâlî üçüncü döneminde klasik Eş'arî düşüncenin kadîm-hâdis anlayışına dayanan kozmoloji anlayışını sürdürmüş olsa da felsefenin “ay üst-ay altı âlem” anlayışı ile tasavvufun “mülk-melekût” anlayışını da sisteme ekleyerek, Allah’ın aracısız yaratmasının yanında araçlarla yarattığını da kabul etmiştir.¹⁷¹⁴ Bu dönemde o, “bilgi, illeti bilmektir” şeklindeki Meşşâî görüşünü kabul ederek, illetin malulünü bil-kuvve içerdiğini, konu hakkında tüm illetlerin bilinmesi halinde kesin bilgiye ulaşılacağını savunmuştur. Ancak hakiki fâil illet Allah olup, Allah da aracı illet kullanabilir.¹⁷¹⁵

Bu dönemde Gazzâlî’nin bilginin oluşumunu kalbin işlevleriyle açıkladığı, filozofların nefis teorisi ile sufilerin riyâzet ve müşâhede yöntemlerini tercih ettiği görülmektedir. Bu anlamda o, madde-sûret, varlık-mâhiyet, akıl-mâkul ve faal akla

¹⁷¹¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 78-83; Yıldız, “Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”, 52.

¹⁷¹² Gazzâlî, *Mi'yâr*, 78-83; Yıldız, “Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”, 55-57.

¹⁷¹³ Yıldız, “Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”, 120-121.

¹⁷¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/32; Yıldız, “Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”, 76-77.

¹⁷¹⁵ Yıldız, “Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”, 86.

vurgu yaparak, bilginin feyz kaynağının faal akıl/lehv-i mahfuz olduğunu savunmuştur. Gazzâlî için artık âlem cevher ve arazdan oluşan ve akıl da âlemi arazları kavrayarak idrak eden bir konumda değildir. Âlemin bilgisi eşyanın mâhiyetine vakıf olmak suretiyle elde edilir. Dinî bilgi ise melekût âleminin sûretlerini idrak ile mümkündür. Gazzâlî söz konusu bu bilgilerin tab'an kalpte yer aldığını ancak insanların bir kısmının hatırladığını, bir kısmının ise hatırlamadığını ifade eder.¹⁷¹⁶ Zira insanın hakikatini oluşturan kalp ya da akıl melekût âleminden gelmiştir. Esasen kendinde bulunan metafizik bilgiyi maddî âleme gelince unutmuştur. Dolayısıyla maddî âlemde ne kadar uzaklaşırsa o bilgiye tekrar ulaşacaktır. Bunun da iki şartı vardır; 1. Âlem hakkında istidlâl ederek eşyanın teorik bilgisini elde etmek, 2. Keşf ve müşâhede. Birincisi sebr ve taksim ve burhân yöntemi ile âlemin hâdisliğine ulaşmak, gaye ve nizamını ortaya koymak iken ikincisi tecrübeye dayanmaktadır. Birincisi teorik bilgi olup, ikinci bilgiye temeldir ve kişiyi bu aşamada yanılsâ düşmekten korur. Bu düşüncesiyle Gazzâlî sûfilerden ayrılmaktadır. İkinci aşamada ise kişinin nefsi tezkiye etmesi böylece lehv-i mahfuzdan gelecek bilgiyi elde edecek hale gelmesi gerekir ki bunun için kalbin dünyadan yüz çevirmesi gerekir.¹⁷¹⁷

Gazzâlî'ye göre bilginin elde edilmesi konusunda nefisler üç aşamadan geçmektedir.¹⁷¹⁸ Birincisi potansiyel güçtür. Küçük bir çocuğun yazı yazmayı bilmemesi ama buna gücünün bulunması halidir. Yani buna dair ilmi akıldan uzaktır. İkinci aşama aklın bir takım zarûrî bilgileri bilme halidir. Buluğa ermiş bir kimsenin yazı yazmaya dair bazı temel bilgileri elde etmesi buna örnek verilebilir. Üçüncü aşama ise insanî derecelerin nihayeti olup, yazı yazmaya dair bütün bilgilerin elde edildiği aşamadır. Buna dair bütün bilgiler hafızada depo edilmiş haldedir ve ihtiyaç halinde çeşitli şekillerde kullanılır. Gazzâlî bu üç aşamadan sonra son bir aşamanın varlığından da söz eder. Fakat bu dördüncü aşama tüm insanlara nasip olmayıp, peygamberler, âlim ve evliyâlara özeldir. Bunlar ilâhî ilhâm ile bazı bilgileri çok hızlı ya da yavaş bir şekilde elde ederler ve bunların arasında da derece ve mevki farklılıkları vardır. En üstünü peygamberlik derecesidir. Vehbî olarak bütün ya da bir kısım hakikatler keşf yoluyla peygamberlere verilir. İşte Allah'a gerçek yakınlık

¹⁷¹⁶ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 128-129; Yıldız, "Gazzâlî'nin ve David Hume'un Bilgi Teorileri", 99.

¹⁷¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/34-42; Yıldız, "Gazzâlî'nin ve David Hume'un Bilgi Teorileri", 246-247.

¹⁷¹⁸ Gazzâlî *İhyâ*'da nefsin değil kalbin aşamaları olarak zikretmektedir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 3/18.

budur. Bu görüşlerinde Gazzâlî'nin tasavvufî yaklaşımı öne çıksa da o, bu son derecenin ötesinde “Hakk ile bir olmak” şeklinde bir yakınlığın olduğunu iddia edenleri de aşırı gitmekle suçlamaktadır.¹⁷¹⁹

Gazzâlî eserlerinde söz konusu bu dört aşamanın nasıl gelişim gösterdiğini de detaylıca ele almıştır. Ona göre bir bilginin elde edilmesi kendisinden önce var olan bir bilgiye dayanmaktadır. Ancak bunun bir teselsüle yol açmaması için önceki bilgilerin iç ve dış duyularla elde edilen müşâhede bilgisinde son bulması gerekir. Bu bilgiler ise kişide bi'l-fiil değil akıl ve içgüdülerin gelişiminden sonra bi'l-kuvve halde yer almaktadır.¹⁷²⁰ Zira o iç ve dış duyuların zamanla geliştiğini ve tamamlanmasının yedi yaşa kadar sürdüğünü belirtir. Bundan sonra ise temyiz kudretinin gelişimi ve aklın yaratılması söz konusudur. Böylece kişi vacip, mümkün ve mümteni'yi idrak etmeye başlar.¹⁷²¹ Akıl bu aşamadan sonra duyular ve vehim gücü aracılığıyla idrak edilenler hakkında birtakım öncüllere ulaşır ve bu öncellerle vehmin yanlışlayamayacağı şekilde zorunlu bir sonuç elde eder. Bunlar aklî istidlâlin temelini oluşturan zarûriyyât ve hissiyât türünden öncüller olup, akıl bunları kullanarak başka sonuçlara ulaşmaktadır.¹⁷²²

Buna göre Gazzâlî'nin düşüncesinde bilginin ilk basamağında tikelleri idrak eden *duyusal ruh* ya da *hiss gücü* olarak isimlendirdiği aşama yer almaktadır. Bu güç hayvan ve çocuklarda da bulunmakta olup, beş duyudan gelenleri almakta ve bunları *hayal gücüne* imge ve sûret olarak iletmektedir. Bunların zihinde devamlılığını sağlayan ise *hafıza gücüdür*. *Akıl gücü* ise bu sûretler üzerinde düşünerek onları tümel hale getirir. Bundan sonra gelen *mütefekfire gücü* ise analiz ve sentez yapmak, müfretleri birbirine nispet etmek gibi işlemleri gerçekleştirerek, bunlarla yeni bilgiler elde eder.¹⁷²³

Bu açıklamalara göre tikeller duyulara, tümeller ise akla konu olup, örneğin “Zeyd’in insan oluşu” bütün arazlarıyla birlikte duyular tarafından hissedilmekte, arazlardan soyutlanmış halde insan oluşu ise akıl tarafından bilinmektedir. Zeyd’in kendisi tikel olup, duyulara konu olurken; ondaki “insanlık” özü tümel olup, aklın

¹⁷¹⁹ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 42-44.

¹⁷²⁰ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 332.

¹⁷²¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 195.

¹⁷²² Gazzâlî, *Mi'yâr*, 38-39; a.mlf., *İktisâd*. 33-35.

¹⁷²³ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 68-69; Gazzâlî, *Mi'yâr*, 332-339.

alanına girer. Zeyd tikelinin sûreti üzerinde düşünerek insan tümeline ulaşılır. Gazzâlî tüm bunlardan sonra son tahlilde bilginin meydana gelişini melek vasıtasıyla Allah'ın insan nefsinde “bir nur” şeklinde yaratması olarak nitelendirmektedir.¹⁷²⁴

Bununla birlikte Gazzâlî hakiki bilginin oluşumu için bunları yeterli görmemiş ve nazarî yöntemden sonra amelî yönteme yani riyâzet ve mücâhedenin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Buna göre insan tefekkür ve nazar ile Allah'ı ve nefsinı düşünür, harikulade yaratılışı inceleyerek gerçek mükemmeliyete ulaşır. Zira mutluluğun anlamı nefsi mümkün olan en yüksek kemâl derecesine ulaştırmaktır. Amel de bu yolda onun yardımcısıdır. İlim ve amel bir araya geldiğinde ve bu uğurda bütün gayretini harcayan insana yakîn derecesinde ilâhî sırların kapısı yani keşf yolu açılır. Bu da ancak riyâzet ve mücâhede ile mümkündür. Gazzâlî'ye göre bir şeyi bilmek ancak kişinin kendini ve o şeyin özelliklerini bilmek ile mümkündür. Eğer kişi içinde bir araştırma duygusu (havâtır) hissederse mücâhede ile ona yönelmeli ve önce riyâzet ile nefsinı temizlemelidir.¹⁷²⁵

Görüldüğü gibi artık Gazzâlî'nin düşüncesinde bilginin oluşumu daha felsefî ve tasavvufî bir görünüm arz etmektedir. Ona göre akıl, ilim ile hikmetin kaynağı ve aleti olsa da bunların asıl ana kaynağı nefistir. İnsan nefsinde bu ikisi potansiyel olarak mevcuttur ve kesbî ya da vehbî bir eğitimle ortaya çıkar. İnsanların çoğu uzun bir çaba ve eğitim sonucu bunları elde ederken, bazıları keskin zekalarıyla ve az bir çalışmayla, peygamberler ise vehbî olarak elde etmektedir. Dolayısıyla bilgi Gazzâlî'nin düşüncesinde potansiyel olarak mevcuttur ancak ortaya çıkması ya vahiy ve ilhâmla ya eğitim, öğretim, karşılıklı müzakereyle ya da tefekkür ile gerçekleşir.¹⁷²⁶ Onun bu açıklamaları filozofların nefis, madde-sûret ve akıllar teorisine oldukça benzemekte, ayrıca kalp, riyâzet ve keşf ile ilgili açıklamaları da tasavvufî görüşü temsil etmektedir. Ancak Gazzâlî nazarî yöntemi keşf için ön şart kabul etmesiyle sûfilerden ayrılmaktadır.

¹⁷²⁴ Gazzâlî, *Mî'yâr*, 336-341.

¹⁷²⁵ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 35-37.

¹⁷²⁶ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, 145-146; a.mlf., *İhyâ*, 4/861-862; a.mlf., *Ledün Risalesi*, 89-98.

3.5.4. Nazar Sonucu Oluşan Bilginin Değeri

Bilginin oluşum süreci kadar bu süreç sonunda ortaya çıkan bilginin doğrulanması ve gerekçelendirilmesi de önem arz etmektedir. Kelâmda bilginin doğruluğu temelde nesnesine tam bir mutabakat içinde olmasıyla mümkün olmaktadır. Buna göre “ilim malûma tabidir” görüşü ile kelâm âlimlerinin realist bir anlayışı benimsedikleri söylenebilir. Ayrıca felsefî bilgi anlayışında ele alınan gerekçelendirmelerin hemen hepsi kelâmda da gerekli görülmüş ve ayırım yapılmamıştır. Zira varlık-önerme arasındaki uygunluk, sistem içinde önermeler arası tutarlılık ve faydacılık gibi gereklilikler özel olarak dile getirilmese de kelâm âlimlerinin bunları önemseydiği klasik kelâm metinlerinin satır aralarından ortaya çıkmaktadır. Örneğin bilginin tanımında geçen “alâ mâ hüve bihî” kaydı gerçeğe uygunluğa tekabül etmektedir. Ayrıca istidlâlî bilginin zarûrî bilgiye dayanması ve onlarla uyumlu olması da bir anlamda tutarlılık şartının dile getirilmesidir.

Bununla birlikte kelâm ilminde bilginin doğruluğu ve sıhhati daha en baştan bilgi vasıtalarının sıhhatine bağlanmıştır. Doğru bilgi nesnesine uygun bilgi olup, bunu sağlayan vasıtaların sağlam olması ve doğru kullanılmasıdır. İnsan tabiatı itibarıyla doğruya ulaşacak şekilde yaratılmış olup, yapılması gereken kabiliyetlerini doğru ve gerektiği şekilde kullanmasıdır. Bu sağlandığında bilgi objesine uygun doğru bir bilgi olacaktır. Kelâmcılar bilgi elde etme yollarını kullanırken bunu göz önünde bulundurmuş, kaynakların doğru ve tam bir şekilde işletilmesi halinde bilginin doğruluğundan şüphe etmemişlerdir. Dolayısıyla gerek kelâm gerek diğer İslamî ilimlerde kişinin doğru bir bilgiye erişebilmesinin ilk şartı akl-ı selîm olması yani hevâ ve heveslerden, bulunduğu zamanın her türlü koşullandırmalarından uzak olması ve delillerinin sağlam olması yani yanlış bir gözlem ya da algı ile yanlış bir nakil olmamasıdır. Bununla birlikte beşerî bilginin sınırlı oluşu, yanılabilirliği, önyargılar gibi durumların da farkında olarak, bunların da akıl vasıtasıyla giderilebileceği kabul edilmiştir. Ayrıca ulaşılan sonuçların mutlak hakikat olmadığı, zira nesne ile onun zihindeki tasavvurunun başka olduğu, insanın gerçeği tümüyle kavrayacak şekilde yaratılmadığı da ifade edilmektedir.¹⁷²⁷

¹⁷²⁷ Kazanç, “İlk Dönem Eş‘arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu”, 1/224-225.

Netice itibariyle doğru bilginin elde edilmesi, vasıtalarından gelen verilerin doğru olmasına ve bunların gerektiği şekilde kullanılmasına bağlı olup, vasıtalar kendi alanında ve kapasitesine göre kullanılması gerekmektedir. Kelâm ilminde genel görüş bu şekilde olmakla birlikte âlimler arasında farklı görüşler de bulunmaktadır.

Örneğin nazarın ve onun ulaştırdığı bilginin doğruluğu konusunda Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Ali'ye göre sükûn-ı nefis zanneden ya da cahil bir kimsede bulunması imkânsız olan sadece bilen kimsede görülen bir özellik olsa da hem nazarın hem de bilginin doğruluğunun kanıtı çelişkiden uzak olmasıdır. Bunun anlamı eldeki bilgiye çelişkili olan görüşlerin zarar verememesi, bulunduğu kişide bu bilginin hilafına olan şeylerin bulunmamasıdır. Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr ise nazar ve bilginin doğruluğunun ancak kişide sükûn-ı nefsi meydana getirmesiyle anlaşılacağını savunur. Onlara göre nazar ve bilgide çelişki varsa bu durum onun yanlış olduğunu gösterir ama çelişikliğin bulunmaması kesin olarak doğru olduğunu ispatlamaz. Zira çelişkili olmayan yalan haberlerin olması mümkündür. Ayrıca çelişkiden uzak olmak sadece zorunlu bilgiyi kapsamakta iktisâbî bilgiyi dışarda bırakmaktadır. Sükûn-ı nefis ise sadece doğru görüş sahibinde gerçekleşen bir kriter olup, Allah yanlış görüş sahiplerini hâtır yoluyla uyarmaktadır.¹⁷²⁸

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kaynağı ne olursa olsun tüm bilgilerin geçerliliği sükûn-ı nefis ile bilinir. Dolayısıyla zarûrî ve iktisâbî bilginin güvenilir oluş dereceleri birbirine denk olup, aralarındaki fark zarûrî bilgiyi kişinin inkâr edemiyor oluşudur.¹⁷²⁹ O “bu bilgi doğrudur” ifadesinin “özne bilgisi hakkında sükûna erişmiştir” anlamına geldiğini, böyle bir durumda öznedeki şüphe, zan vb. bir durumun söz konusu olmadığını ancak bu şekilde bilginin doğru olabileceğini belirtir. Ona göre sükûn, bilgiyi doğrulamak açısından akıl yürütmeye aynı şeyi ifade etmektedir.¹⁷³⁰ Ebû Hâşim'in görüşü de Kâdî'ye yakın olup, o nazarın sahih oluşunu bilgiyi tevli'd etmesine dayandırır. Ona göre nazarla ortaya çıkan sükûn hali nazarı şüphe, zan ve cehl durumundan ayırmaktadır. Bu da nazarın doğru olduğunu gösterir.¹⁷³¹

¹⁷²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/36-38, 69-70, 75-76, 195, 204-205; Koloğlu, *Cübbâiler*, 136-141.

¹⁷²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/20, 58.

¹⁷³⁰ Cengiz, “Eylem Teorisi”, 106-107.

¹⁷³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/69.

Cüveynî ise sükûn kavramını zikretmeden bu görüşe itiraz etmiş gibi görünmektedir. O bu konuda bilginin bilende bir hal gerektirip gerektirmediğini sorgular. Buna göre akıl yürütme anında akıl yürütme doğru olsa bile kişide diğer hallerden farklı bir halin oluşması mümkün değildir. Ona göre öznedeki delilin yönünü bilmeye dayanan bu hal istidlâl süreci sonunda oluşmaktadır.¹⁷³² Yani sükûn delilinin delâlet yönü bilinip bilgiye ulaşmada sadece yardımcıdır. Aksi halde aynı hal mukallid ile cahili âlimden ayırmamaktadır. Onun bu görüşü Ebû Ali'nin bilginin sıhhati konusunda çelişkilerden uzak olma şartını savunup, delillere vurgu yapmasına benzemektedir.¹⁷³³ Fakat Cüveynî bu durumun itikâdı bilgiye dönüştürmediğini savunarak Cübbâî'den ayrılır. Yani Cüveynî sükûn halinin nazar bitince bilgiye faydalı olduğunu düşünürken, Ebû Ali sükûnunun nazar sürecinde çelişkiden uzak kalmayı sağlayan unsur olarak kabul etmektedir.

Müteahhirin döneminde ise kelâm ilminde bilginin doğruluğunun mantık ilkelerine uygun olup olmamasına bağlandığı söylenebilir. Zira Gazzâlî'nin mantık ilmini kelâma dahil etmesindeki birinci amacı nazar ve istidlâl sürecinin sistemleştirilmesi ve yakîn bilginin elde edilmesi olup, o bilginin değeri konusunda mantığı esas kabul etmiştir. Gazzâlî'ye göre mantık, kesin bilgiler ile zannî bilgileri ayıran, diğer ilimlerin ölçüsü olup,¹⁷³⁴ zihinde bulunan sûret ve tasavvurlardan zihinde olmayan şeylere ulaşmanın kurallarını belirleyen ilimdir.¹⁷³⁵ Şiir için aruz, i'rab için nahiv ne ise aklî çıkarımlar için de mantık odur. Ona göre mantık ilmi kurallarından geçmeyen hiçbir çıkarımın değeri yoktur.¹⁷³⁶ Dolayısıyla mantık ilminde dine aykırı bir şey olmayıp, aksine konuları itibariyle kelâm ilmine fayda sağlayacak bir alet ilmidir.¹⁷³⁷ Gazzâlî bu düşünceden yola çıkaran kelâm ilminde kullanılan yöntemleri mantık ilmi esasları çerçevesinde ele almış ve çeşitli noktalardan eleştirerek yakîn bilgiye ulaşmak adına bunları tekrar dizayn etmiştir.

¹⁷³² Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 107; Uluyurt, "Cüveynî'de Bilgi Teorisi", 30-31.

¹⁷³³ Uluyurt, "Cüveynî'de Bilgi Teorisi", 31.

¹⁷³⁴ Gazzâlî, *Mekâsıd*, 43.

¹⁷³⁵ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 44-45.

¹⁷³⁶ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 30-31.

¹⁷³⁷ Gazzâlî, *el-Munkiz*, 37.

4. TASAVVUF İLMİNDE BİLGİ ANLAYIŞI

İslam'ın ilk yıllarında görülen siyasî ve toplumsal gelişmeler sebebiyle bazı Müslümanlar, kulun Allah'la olan ilişkisini varlığın aslî meselesi olarak görmüş ve Allah'ın rızasını elde etmek amacıyla hissî, naklî ve aklî bilgiye ek olarak kalbî bilgiye dayalı her türlü fikir ve pratiği önceleyen bir anlayış geliştirmişlerdir. Böylece teori ve pratiğin birlikteliğini esas alan ve “sahih bilginin sâlim eylemde vücut bulması” şeklinde ifade edilen bir düşünceyi benimsemişlerdir. Genel olarak “sûfî” ismiyle anılan¹⁷³⁸ söz konusu âlimleri diğer İslam âlimlerinden ayıran en önemli özellikleri de bilgi konusundaki bu farklı görüşleridir.¹⁷³⁹ İlk asırlarda genel bir tepki olarak ortaya çıkan tasavvuf ilmi sonraki asırlarda nasların zâhirine göre hüküm verme noktasında fıkıh, tefsir ve hadis ile nazar ve istidlâli kullanmak açısından kelâm ve felsefe ile belirli bir yere kadar kesişse de keşf, ilhâm ve sezgiyi bilgi kaynağı olarak kabul etmesi bakımından kendine has bir metot geliştirmiştir.

Erken dönemde tek tip olmayan bir ortamda ve mânevî hayata kendilerini adayan zâhidler elinde doğan tasavvufun ilk aşaması ahlâk, riyâzet ve Allah korkusuna dayalı bir zühd anlayışıdır. Bu dönem daha çok âyet ve hadislerin yorumlanmasıyla ortaya çıkan ve ahlakî olgunlaşmaya yönelik pratikler üzerinde yoğunlaşan bir hareket olup, ilk zâhidler şeriata, dinî pratiklere ve şeklî yapısına önem vermiş, nasları te'vil

¹⁷³⁸ Kuşeyrî'nin ifadelerine göre tebe-i tabiûn döneminde dinî konularda çıkan anlaşmazlıklar bazı kişileri din konusunda hassasiyete iletmış olup, bunlara “zâhid” ve “âbid” adı verilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde kendini dine veren ahlakî bakımdan üstün meziyetleri olan kimseler için zâhid kavramı “dünyaya meyletmeyen manasına” gelmektedir. Mezheplerin ortaya çıkmasıyla her mezhep kendisini zâhid olarak adlandırınca Kuşeyrî, Ehl-i Sünnet'in önde gelenlerinin “mutasavvıf” adını aldığını ve bu ilme “tasavvuf” adını verdiklerini belirtmektedir. Bu kavram zühdden daha geniş bir manaya sahip olup, takva ve zühd dahil bir Müslüman'da olması gereken tüm özellikleri ifade etmekte, bu özellikleri taşıyanlara da artık “sûfî” denilmektedir. Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Muhammed ve Muhammed b. Şerif (Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1989), 42, 464.

Serrâc ise tasavvuf âlimlerinin tek bir ilim ya da konuda değil pek çok mânevî ilim, makam ve halde bulunduklarını, her birinin derecesinin farklı olduğunu bu sebeple hepsi için tek bir hal, makam ya da ilme nispetle anılmasının mümkün olmadığını belirterek bütün bunları kapsayan “yün giymek” anlamına gelen “sûfî” kavramının kullanılması gerektiğini belirtir. Serrâc, *el-Lüma'*, 40-41.

Sûfî isminin kullanımı hakkında kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bkz. Serrâc, *Lüma'*, 296; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitabü'z-Zühd Allah İçin Yaşamak*, trc. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 42; Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. A. J. Arberry (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994), 5-11; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 227-231; Ebû Hafs Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, thk. Ahmed Abdürrahim ve Tevfik Ali Vehb (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006), 70-82.

¹⁷³⁹ Çift, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru:...”, 412-414.

etmekten de kaçınmışlardır. Fakr ve tevekkül ağırlıklı bir yaşantıyı benimsemiş, amel ve istikameti öne çıkarmışlardır. Dinin mânevî boyutu sembolik değil sade bir dille ele alınarak, sadece “Kitabü'l-Zühd” isimli eserler kaleme alınmış ve âbid, zâhid, kurrâ, bekkâûn gibi adlar tercih edilmiştir. Bu dönemdeki zâhidler münferit olarak hareket etmiş, sorunlara çözümler ise bölgesel olarak sunulmuştur. Dünyayı aşırı terk eden bireysel tercihler bulunmakla birlikte genel görüş dünya-âhiret dengesini sağlamak, toplum içinde zühd hayatı yaşamak olmuştur.¹⁷⁴⁰

Hicrî ilk iki asrı içine alan bu zühd döneminde *Medine, Kûfe, Basra* ve *Horasan* olmak üzere başlıca dört tane mektebin öne çıktığı görülmektedir. Zühd ve tasavvufu Kur'ân ve sünnete, Hz. Peygamber ve ashabına dayandıran ve basit bir zâhidliği benimseyen Medine Mektebi, Şam'da Emevîlerin siyasî baskılarından bunalanların sığındığı bir yer haline gelmiştir. Kûfe Mektebi ise Hz. Hüseyin'in şehâdetinden sonra kendilerini zühd ve ibadete adayanların mekânı olmuştur. *Bekkâûn* ve *Tevvâbûn* olarak anılan bu kimseler Şîî ve Ehl-i Beyt temayülü ile tanınmışlardır. İlk kez sûfî lakabı da bu kimseler tarafından kullanılmıştır.¹⁷⁴¹

Gerek tasavvuf tarihi için gerekse epistemolojik açıdan önem arz eden mektepler ise tasavvufun gelişim döneminde Bağdat'a etki eden *Basra* Mektebi ile Nişabur'a etki eden *Horasan* Mektebi'dir. Nefsi terbiye ve amele yönelik bir anlayış geliştiren¹⁷⁴² Basra Mektebi biri korku ve hüznü esas alan ve Hasan el-Basrî'ye dayanan, diğeri sevgiyi esas alan ve Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801)'ye nispet edilen iki kol tarafından temsil edilmiştir.¹⁷⁴³ Tıpkı kelâm ilminde olduğu gibi tasavvufta da ilk akla gelen öncü şahsiyet Hasan el-Basrî'dir. Onun hikmetli sözleri sonraki sûfiler için Kur'ân ve sünnetten sonra tasavvufun asılları arasında yerini almıştır.¹⁷⁴⁴ Onun öncülüğünü yaptığı Basra Mektebi de siyasî çalkantılardan uzak bir zühd ve tasavvufun merkezi olmuş, tenkit ve araştırmaya da önem vererek, itikâdî anlamda Ehl-i Sünnet ve kısmen Mu'tezilî bir yapı arz etmiştir. Basrî, tasavvuf ilminde zâhidliği ve cehennem korkusu ile ün salmış, iman için tefekkür, nefsi tezkiye, kalbi tasfiye gibi düşünceleriyle Allah'a kavuşmayı sağlayan korku ve hüznün temsilcisi olmuştur. Yani

¹⁷⁴⁰ Bolat, “Tasavvufun Doğuşu”, 118-120.

¹⁷⁴¹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 102-103; Afifi, *Tasavvuf*, 80-81.

¹⁷⁴² Afifi, *Tasavvuf*, 81.

¹⁷⁴³ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 104.

¹⁷⁴⁴ Çift, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru:...”, 418.

onun hüznün anlayışının temelinde tefekkür yer almaktadır.¹⁷⁴⁵ İnsan tefekkür ve nefsi tasfiye yoluyla imana kavuşmakta olup, onu Allah’a yaklaştıran da söz konusu bu kaygı ve hüznüdür.¹⁷⁴⁶ Ona göre fakih olmak için sadece fıkıh ilmini bilmek yeterli olmayıp, dinin hem zâhir hem de bâtınını bilmek ve buna göre yaşamak gerekir.¹⁷⁴⁷ Mârifetullah hakkında ilk sözleri söyleyen isimlerden biri de Hasan-ı Basrî’nin öğrencisi Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748)’dır. Ona göre mârifetullaha Allah’ı zikretmek ve amellerde ihlaslı olmak suretiyle ulaşılabilir.¹⁷⁴⁸

Basra Mektebi’nin ikinci kolu ise Râbia’nın sevgi ve aşk temalı anlayışıdır. Ona göre dünyadan el etek çekmek sırf Allah sevgisindendir. Râbia ibadetlerin cennet beklentisiyle yapılmasına dahi karşı çıkmış, gerçek sevginin karşılıksız olduğunu vurgulamıştır.¹⁷⁴⁹ Onun ilâhî aşk anlayışı kendisinden sonra Mârûf el-Kerhî (ö. 200/815), Bayezid-i Bistâmî (ö. 262/875), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) gibi isimleri etkilemiştir.¹⁷⁵⁰

Pek çok önemli ismi yetiştiren özellikle Anadolu’nun İslamlaşma sürecinde etkin rol oynayan mektep ise Horasan’dır. Basra Mektebi’nde görülen zühd ve korku anlayışının yanında tevekkül anlayışını da geliştiren bu mektep sonraki yüzyıllarda Nişabur Mektebi vasıtasıyla melâmet ve fütüvvet konularına ağırlık vermiştir.¹⁷⁵¹ İbrâhim b. Ethem (ö. 161/778), Fudayl b. İyâd (ö. 187/802), Şakîk el-Belhî (ö. 194/810) bu mektebin ilk önemli isimleri olup, kaynaklarda onların Ebû Hanîfe’nin ilim meclislerine katıldığı ve tasavvuf anlayışlarının temelinde onun tesirinin görüldüğü ifade edilmektedir.¹⁷⁵² Bu anlamda kaynaklarda Ebû Hanîfe doğrudan bu mektebe nispet edilmese de gerek yaşantısı gerekse yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla tasavvufun müstakil bir ilim haline gelmesinde önemli rol oynadığı ifade edilir.¹⁷⁵³

¹⁷⁴⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 103-105.

¹⁷⁴⁶ Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 83.

¹⁷⁴⁷ Mehmet Necmeddin Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 102.

¹⁷⁴⁸ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, thk. Sâmî Enver (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 2/250.

¹⁷⁴⁹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 105-106.

¹⁷⁵⁰ Bolat, “Tasavvufun Doğuşu”, 123.

¹⁷⁵¹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 107.

¹⁷⁵² Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 308, 314.

¹⁷⁵³ Detaylı bilgi için bkz. Eyyup Aktağ, “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Hayatı ve Zühd Anlayışı”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018): 169-200; Siddık Korkmaz, “Ebû Hanîfe

Söz konusu dönemde sûfiler dünyaya meyletmemeleri, ibadete düşkünlükleri gibi özellikleri sebebiyle zâhid, âbid, fakîr gibi isimlerle anılmış ve Ebû Hanîfe'nin de bu özelliklere sahip olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple de o tıpkı kelâmıda olduğu gibi tasavvuf ilminin de öncülerinden kabul edilmiştir. Gazzâlî onun zühhd hayatının dünya ve âhiret arasında dengeli bir yapıda olduğunu, bu yapının temelinde onun ilim anlayışının yer aldığını ve bu ilim sayesinde de zâhid hayatı yaşayıp, bâtinî ilme vakıf olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁵⁴

Horasan mektebinin ilk isimlerinden olan İbrâhim b. Ethem'in görüşleri de dünyayı terk etme ağırlıklı olup, onun hayatıyla ilgili bilgiler sürekli ibadetle meşgul olan bir zâhid portresi çizer.¹⁷⁵⁵ Bununla birlikte bazı sûfilerin aksine çalışmayı ve rızık elde etmeyi gerekli görmüş, bunun tevekküle ve zâhid bir hayat sürmeye engel olduğunu kabul etmemiştir.¹⁷⁵⁶ Allah'a yaklaşımdan söz etmekle birlikte Allah'ın zâtı hakkında zâhidâne bir tutum sergilemiştir. Fudayl b. İyâz da onun zühhd anlayışını sürdürmüş, Kur'ân'ı anlayan kimsenin hadislere ihtiyacı olmadığını, Kur'ân'ı anlamının ilimde en yüksek derece olduğunu savunmuştur. Ona göre tefekkür ile Kur'ân'ı okumak ve ibadetle meşgul olmak hadis öğrenmekten daha evlâ olup, o hadisle amel etmek yerine isnâdla uğraştıkları gerekçesiyle muhaddisleri eleştirmiştir. Fudayl b. İyâz bu görüşleriyle ilim ile zahidliği aynileştirerek, zâhid olmayanın âlim olamayacağını dile getirmiş olmaktadır.¹⁷⁵⁷

Horasan Mektebi'nin diğer bir önemli ismi Şakîk el-Belhî olup, o ilk defa "haller"den söz eden isimdir. Her ne kadar bu kavram tasavvufî bir terim olsa da kendisi kadercî bir anlayışla, karamsarlık ve endişeyi öne çıkaran bir zâhidliği temsil etmiştir. Zira o İbrahim b. Ethem'in aksine tevekküle mâni olduğu için çalışmayı hoş karşılamamış, riyâzet, uzlet, fakirlik ve Allah korkusunu benimseyerek, nefsin arzularını terk etmeyi ve dünyadan yüz çevirmeyi esas almıştır. Ona göre kişi ancak

Öğretisinin Yesevî Sufiliğine Yansımaları", *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu, Ahmet Yesevi Üniversitesi 28-30 Nisan 2016* içinde, ed. Ahmet Kartal (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2017), 709-736; Salih Aydın, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîye", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 131-148.

¹⁷⁵⁴ Aktağ, "Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Hayatı ve Zühhd Anlayışı", 180-182.

¹⁷⁵⁵ İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 6/215, 235.

¹⁷⁵⁶ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 123.

¹⁷⁵⁷ İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 6/321; Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 126-127.

bu şekilde mârifetullahı ulaşabilir.¹⁷⁵⁸ Bu ekolün diğer bir önemli ismi Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ise tevekkülün yanında mârifete vurgu yapmıştır. Buna göre her şeyin temeli edeptir. Edep sünnete, sünnet farzlara, farzlar ise mârifete dayanır.¹⁷⁵⁹

İbrâhim b. Ethem, Râbiatü'l-Adeviyye, Fudâl b. İyaz, Şakîk el-Belhî gibi isimlerden sonra ikinci asrın sonunda zühdden tasavvufa geçiş süreci tamamlanmış, fıkıh “zâhirî ilim” tasavvuf ise “bâtînî ilim” olarak anılmıştır. Böylece tasavvuf dini ahlakla açıklayan, ibadetlerin bâtınını ele alan bir ilim haline gelmiştir.¹⁷⁶⁰ Çelebi'ye göre bu ikinci dönem zâhidlerin ilk zâhidlerden farkı “sahip oldukları bilgilerin kendilerine verilmiş vehbî bir bilgi olarak görmeleri” hayatlarına da buna göre düzenlemeleridir. Bu isimler kendilerine has kavramlar geliştirmiş olsa da okullaşma çabası içinde olmamış fakat kendilerinden sonrakileri etkileyerek okullaşmaya sebep olmuşlardır.¹⁷⁶¹

Böylece ikinci asrın sonunda tasavvuf ilmi kaideleri, şeyhleri olan sistemli bir zühde dönüşmüş ve ilk medreselerin çekirdeğini teşkil etmiş, Hristiyan manastırlarına benzeyen sosyal bir olgu haline gelmiştir. Bu yeni zühd anlayışının en önemli özelliği aşırıya varan nafil ibadet ve zikirler ile ahlâka yaptığı vurgudur.¹⁷⁶² Zühdün son döneminde dinin tesis ettiği dünya-âhiret dengesinin yavaş yavaş âhiret lehinde bozulmaya başlamakla birlikte zâhidler yeni bir felsefî akım, dünya görüşü, din anlayışı ya da kurallar tesis etmemiş, sadece bireysel bir tepkiyi temsil etmişlerdir.¹⁷⁶³

Tasavvuf ilminin ikinci dönemi hicrî III. ve IV. yüzyılları kapsayan ve büyük mutasavvıfların yetiştiği tasavvuf dönemidir. İlk tasavvufî eserler bu dönemde yazılmış ve ilk tasavvufî kavramlar da bu dönemde kullanılmaya başlanmıştır.¹⁷⁶⁴ Bu dönemde artık zühd, eziyet ve fakirlikten ibaret olmayıp, uzun bir yolculuğun başlangıcı, çok kapsamlı bir rûhî hayatın ilk basamağı haline gelmiştir.¹⁷⁶⁵ Dolayısıyla

¹⁷⁵⁸ Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed İbn el-Hüseyn Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 63-67; Kuşeyrî, *Risâle*, 61; Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 132.

¹⁷⁵⁹ Bolat, “Tasavvufun Doğuşu”, 127.

¹⁷⁶⁰ Afîfî, *Tasavvuf*, 82-83.

¹⁷⁶¹ Çelebi, “İlk Dönem Sûfilerinin İtikadî Konulara Bakışları”, 98.

¹⁷⁶² Afîfî, *Tasavvuf*, 74, 80.

¹⁷⁶³ Çelebi, “İlk Dönem Sûfilerinin İtikadî Konulara Bakışları”, 96-97.

¹⁷⁶⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 108-109.

¹⁷⁶⁵ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri The Mystics Of Islam*, çev. Kemal ışıık ve dğr. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 42.

tasavvuf dönemi, hem zühhd döneminin gelişme ve olgunlaşma dönemi hem de kendisinden sonra gelen tarikatlar dönemine geçiş teşkil eder. Bu dönemde daha çok mârifet ve muhabbet kavramları hakimdir. Yine Kur'ân ve sünnet temel alınmakla birlikte zühhd döneminde ortaya konan pratikler felsefî bir şekilde ele alınarak yazıya geçirilmiş, tasavvufî terimleri, hal ve makâmları izah eden temel eserler yazılmış ve işârî te'vil gelişmeye,¹⁷⁶⁶ *Mısır, Nişabur, Şam ve Bağdat Mektepleri* öne çıkmaya başlamıştır.¹⁷⁶⁷ Nişabur Mektebi Horasan Mektebi'nden etkilenecek melâmet ve fütüvvet kavramlarını öne çıkarırken, Mısır Mektebi mârifet ve muhabbet, Şam Mektebi açlık ve gece ibadetini öne çıkarmıştır. Basra Mektebi'nden etkilenen Bağdat Mektebi ise aşk ve tevhîd kavramlarını merkeze alarak tasavvufun önde gelen sûfilerini yetiştirmiştir.¹⁷⁶⁸

Zühhd döneminde etkili olan Basra ve Medine Mektepleri'nin zayıflamasıyla onların görüşlerini Bağdat Mektebi miras almıştır. Bu anlamda Bağdat'ın temelde Mu'tezile'nin etkisindeki Basra zühhdü ile, hadisten etkilenen Medine zühhdünü birleştirdiği görülmektedir.¹⁷⁶⁹ Tasavvufun en önemli temsilcileri ve eserleri tevhîd ve aşk esasını benimseyen Bağdat Mektebi'nden çıkmıştır.¹⁷⁷⁰ Bu mektebi önemli kılan kelâmî ve tasavvufî anlamda tevhîd, mârifet, ilâhî aşk, fenâ ve bekâ kavramları ile nefis, nefsin afetleri, vecd, şevk, üns, gaybet, zikir, tövbe, makam ve haller gibi kavramları oluşturmuş olmasıdır.¹⁷⁷¹ Ayrıca kaynaklarda Bağdat mutasavvıflarının diğer mekteplere nazaran İslâm'ın formel kısmına daha sadık olduğu, Horasan ve Mısır'daki aşırılıkların burada daha az olduğu ifade edilmektedir.¹⁷⁷²

Bu mektebin kurucu ismi Hâris el-Muhâsibî'dir. Onunla birlikte zühhd anlayışı mistik bir karakter kazanmaya başlamıştır.¹⁷⁷³ Muhâsibî bilginin çeşitleri, aklın tanımı, işlevleri, kalp ve nefis ile ilişkisini ele alan, bunları tasavvufla ilişkilendiren ilk

¹⁷⁶⁶ İbrahim Baz, "Tasavvuf Döneminin Özellikleri", *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 136-137.

¹⁷⁶⁷ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 109.

¹⁷⁶⁸ Baz, "Tasavvuf Döneminin Özellikleri", 140.

¹⁷⁶⁹ Afîfî, *Tasavvuf*, 82.

¹⁷⁷⁰ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 115-116.

¹⁷⁷¹ Afîfî, *Tasavvuf*, 86.

¹⁷⁷² Mahmut Çınar, "İslâm Düşünce Tarihinde Bağdat ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Yöntemi", *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 243.

¹⁷⁷³ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Yer Su Yayıncılık, 2018), 54-55; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 109.

sûfilerdendir.¹⁷⁷⁴ Mârifetullah konusunda nefis muhasebesini esas alan Muhâsibî tahlilci bir metodu benimsemiş,¹⁷⁷⁵ bu düşünceyi tasavvufun merkezine yerleştirdiği için de Muhâsibî adını almıştır.¹⁷⁷⁶ Mektebin önde gelen ikinci ismi ise Mârûf el-Kerhî olup, o da mârifet ve muhabbet arasında ilişki kurarak,¹⁷⁷⁷ zühd dönemindeki kurtuluşu amaçlayan amelî anlayışa ek olarak mârifete yönelik bir düşünceyi dile getirmiştir.¹⁷⁷⁸ Ayrıca kalp, nefis ve takva kavramlarını ilk yorumlayan,¹⁷⁷⁹ şeriatın yanında hakikat ilminden ilk bahseden kişi olmasıyla da önem arz eder.¹⁷⁸⁰

Daha sonraki süreçte ise Hasan el-Basrî'nin görüşlerini benimseyen Muhâsibî'nin düşüncelerini Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Harrâz (ö. 277/890) geliştirerek tasavvufun sistematigini oluşturmuş ve aşırı görüşlerin önlenmesi için çaba göstermişlerdir. Böylece onlar sekr, cezbe ve aşk yolunda ölçüyü kaçıran sûfilerden ayrılmakta, okulun ayrı bir kolunu temsil etmektedir. Bu okulun ikinci kolu ise Râbiatü'l-Adeviyye ile başlayan ilâhî aşk düşüncesini esas alıp, vecd, sekr ve cezbeyle öne çıkaran isimlerinden oluşmaktadır. Onların cezbe halinde iken söyledikleri şathiyeler gerek sûfilerin kendi içinden gerekse diğer âlimlerden şiddetli eleştirilere sebep olmuştur. Bu ikinci kolun önemli isimleri ise Ebû Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/901), Ebû Bekr Şiblî (ö. 334/946) ve “Ene'l-Hakk” düşüncesini dile getiren, ilâhî aşk denildiğinde ilk akla gelen isim¹⁷⁸¹ Hallâc-ı Mansûr olup, aynı zamanda o ilk idam edilen sûfidir. Buna rağmen kendisinden sonra görüşlerini benimseyen pek çok mutasavvıf bulunmaktadır.¹⁷⁸²

Tasavvuf döneminin diğer önemli okulu Horasan Mektebi'nin etkisinde olan Nişabur Mektebi'dir. Onu Bağdat mektebinden ayıran en önemli özelliği melâmet ve

¹⁷⁷⁴ Ebû Abdullah Haris el-Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh Tевbe ve Allah'a Yöneliş”, *Tevbenin İlk Adımı*, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 55, 79, 109, 115, 121, 127...; a.mlf., *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'an Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 225.

¹⁷⁷⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 116-117.

¹⁷⁷⁶ Baz, “Tasavvuf Döneminin Özellikleri”, 143.

¹⁷⁷⁷ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 115-116.

¹⁷⁷⁸ R. A. Nicholson, *Tasavvufün Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 41.

¹⁷⁷⁹ Baz, “Tasavvuf Döneminin Özellikleri”, 143.

¹⁷⁸⁰ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 164.

¹⁷⁸¹ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 252-255, 272.

¹⁷⁸² Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 119; Baz, “Tasavvuf Döneminin Özellikleri”, 144.

fütüvvet anlayışı ile, amelî tasavvufa vurgu yapan sûfilerin bir arada bulunmasıdır.¹⁷⁸³ Sahv ve celveti savunan Melâmîler temelde Irak ve diğer bölgelerdeki şekilciliğe bir tepki mahiyetindedir. Sonraki yüzyıllarda bir tarikat olarak devam etse de daima ihtiyatla karşılanmıştır.¹⁷⁸⁴ Melâmetiliğin önemli isimleri Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebu Hafs Haddâd (ö. 260/874), Hamdûn Kassâr (ö. 271/884)'dır.

Nişabur ve Horasan'da yaygın olan diğer bir zümre ise Kerrâmîlik'tir.¹⁷⁸⁵ Kaynaklarda bir zühhd hareketi olarak ifade edilen Kerrâmîliğin kurucusu Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) olup, kendisiyle ilgili aktarılanlar onun âbid ve zâhid bir kişilik olduğunu göstermektedir. Amelî tasavvufa vurgu yapan İbn Kerrâm kendisinde bulunan ilmin Allah tarafından kalbine ilhâm edilen bir nur olduğunu ifade etmiş, Allah, varlık ve insan hakkındaki bazı görüşleri sebebiyle de eleştirilere maruz kalmıştır. Kendisinden sonra Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872),¹⁷⁸⁶ İbrâhim el-Havvâs (ö. 294/904), Ebû Mutî' en-Nesefî (ö. 318/390) gibi isimler onun görüşlerini benimsemiştir.¹⁷⁸⁷ Bunlardan Yahyâ b. Muâz velâyet konusunda ilk teorik açıklamaları yapması, işârî tefsirin gelişmesi, riyâzetin insanın biyolojik ve psikolojik yapısı ve dinin temel esaslarıyla ilişkilendirmesi bakımından önemli bir isimdir.¹⁷⁸⁸ Fena, vecd, sekr ve aşk sarhoşluğu kavramlarını öne çıkaran Yahya b. Muaz, sadece İbn Kerrâm'ın değil dönemindeki diğer önemli sûfilerin de görüşlerine değer vermiş, ayrıca hem melâmî tavırlarıyla hem de onlara zıt bir şekilde halka vaaz vermesiyle de dikkat çekmiştir. O, bazen sekre bazen de sahva vurgu yapmıştır. Muhabbete önem vermekle birlikte mârifeti ondan üstün kabul etmiş, tasavvuf mertebelerini tevbe, zühhd,

¹⁷⁸³ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 273.

¹⁷⁸⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 112-113; Baz, "Tasavvuf Döneminin Özellikleri", 141. Melâmîler hakkında bkz. Sühreverdî, *Avârîf*, 83-93.

¹⁷⁸⁵ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 280. Aynı dönemde Mu'tezilî zâhidler ve Kerrâmîler zâhid hayat tarzıyla öne çıkmış olsa da sonraki dönem tasavvuf kaynaklarında anılmamıştır. Melâmetîlik ise ilk klasiklerde yer aldığı halde dinî yaklaşımlarını onaylamadığı için ana kitleden kendilerini ayırmışlardır. Bu üç zümrenin diğerlerinden ayrışmasının temelinde itikâdî ve amelî görüşlerin farklılığı yer alır. Çift, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru:...", 418-419.

Kerrâmîliğin Hanefî mezhebine, Melâmîliğin Şafîî mezhebine bağlı oluşu aralarında daima bir çekişme sebebi olmuş, Kerrâmîlerin teşbih ve teccimi çağrıştıran söylemleri sonraki dönem tarih sahnesinden silinmelerine sebep olmuştur. Ancak görüşleri diğer sûfiler tarafından devam ettirilmiştir. Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 286.

¹⁷⁸⁶ Kaynaklarda Yahyâ b. Muâz'ın Kerrâmî mi Melâmetî mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bkz. Ergün Öztürk, *Bir Öze Dönüş Hareketi Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik* (Konya: Cimke Basımevi, 2016), 145.

¹⁷⁸⁷ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 280-281.

¹⁷⁸⁸ Öztürk, *Sülemî ve Melâmetîlik*, 146.

rızâ, havf, şevk, muhabbet ve mârifet şeklinde sıralamış, Allah'ın emirlerinden birini bile yerine getirmeyenin mârifete ulaşamayacağını savunmuştur.¹⁷⁸⁹ Ona göre Hakk'ın mârifeti halkın mârifetinden üstün olup, Hakk'tan uzaklaşmak fevt, halktan uzaklaşmak ise mevt olarak adlandırılır ve mevt Allah ile bağı güçlendirip mârifetullah'a eriştirir.¹⁷⁹⁰ Başka bir deyişle halk ile irtibatı koparanın (mevt) hak ile ilgili mârifeti artmaktadır.¹⁷⁹¹ Yahya iman, niyet ve amel bütünlüğüne vurgu yaparak, kalbi iyilikle dolu olanın kötülük yapamayacağını, kalbi kötülükle dolu olanın ise iyiliğinin kendisine bir faydasının olmadığını savunmuştur.¹⁷⁹²

İlk dönem zâhidlerinden Şakîk el-Belhî'nin zühhd anlayışını eleştiren,¹⁷⁹³ ferdî ve amelî tasavvufa önem veren Bayezid-i Bistâmî (ö. 262/875)¹⁷⁹⁴ ise sekre verdiği önem ve şatahâtlarıyla ünlü bir sûfî olup, bazı kaynaklarda vahdet-i vücudun¹⁷⁹⁵ bazı kaynaklarda ise vahdet-i şuhûdun¹⁷⁹⁶ ilk ifadelerinin ona ait olduğu belirtilir. Onun tasavvufa dahil ettiği sekr kavramı aşk kavramı ile önemli bir yere sahip olmuştur.¹⁷⁹⁷ Melâmetî tavrılarıyla dikkat çeken Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) de bu mektebin önemli isimlerindendir. Tüsterî'nin tasavvuf ilmi açısından asıl önemli yönü ise "hakikat-ı Muhammediyye" kavramını ilk dile getiren isim olması ve kendisinden sonra geliştirilecek olan "nûr-ı Muhammedî" hakkındaki görüşlere kapı aralamasıdır.¹⁷⁹⁸

Tasavvuf döneminde etkili olan diğer önemli isimler ise Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Hasan Bûşencî (ö. 348/959), Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve Ebû Bekr Kelâbazî (ö. 380/990)'dır.¹⁷⁹⁹ Hakîm et-Tirmizî; İbrâhim b. Ethem, Fudayl b. İyâz, Şakîk-i Belhî gibi ilk zahidlerin zühhd anlayışı ile Muhâsibî'nin ve Melâmîlerin nefis anlayışından, Şia'nın velâyet düşüncesinden ve yaşadığı bölgedeki

¹⁷⁸⁹ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 301-304.

¹⁷⁹⁰ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 111.

¹⁷⁹¹ Baz, "Tasavvuf Döneminin Özellikleri", 141.

¹⁷⁹² Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 301.

¹⁷⁹³ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 292.

¹⁷⁹⁴ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 288.

¹⁷⁹⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 110-111; Baz, "Tasavvuf Döneminin Özellikleri", 141.

¹⁷⁹⁶ Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5:240.

¹⁷⁹⁷ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 110-111; Baz, "Tasavvuf Döneminin Özellikleri", 141.

¹⁷⁹⁸ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 307-308.

¹⁷⁹⁹ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 314-320.

kadîm dinî ve felsefî geleneklerden faydalanmış bir isim olup, kaynaklarda tasavvufun felsefîleşmesinde etkili olan ilk sûfilerden olduğu zikredilir. Ayrıca kelâm, fıkıh, hadis ve tasavvuf ile ilgili pek çok eser vermekle ve kendine özgü kavramlar üretmekle de önemli bir isimdir. Bazı kaynaklar ona “Hakîm” sıfatının felsefî düşünceleri sebebiyle verildiğini belirtirken,¹⁸⁰⁰ bazıları ise bunun sebebini aklî ve naklî ilimleri kendi üslubunca ele alması, zâhir ve bâtını bir bütün olarak içselleştirmesi, tasavvufî kavramları orijinal şekilde tekrar değerlendirmesi olarak göstermiştir.¹⁸⁰¹

Tasavvuf döneminin diğer önemli mektebi Mısır olup, en önemli ismi Zünnûn el-Mısırî tasavvufun felsefî bir renge bürünmesi noktasında büyük rol oynamıştır.¹⁸⁰² Nicholson’a göre o “teosofik tasavvufun” kurucusudur.¹⁸⁰³ Ayrıca velâyet ehlinin makam ve halleri¹⁸⁰⁴ ile sistematik bir şekilde mârifetten ilk söz eden kimsedir.¹⁸⁰⁵ Zünnûn’un mârifet ve muhabbet merkezli düşüncesinin kaynakları temelde Kur’ân ve sünnet olmakla birlikte mârifet hakkındaki fikirlerinde Kadîm Mısır geleneğinin gnostik ve Hermetik etkileri bulunduğu ifade edilir. Diğer önemli isim Nifferî (ö. 354/965) ise fenâ ve tevhîd anlayışıyla öne çıkmış, tasavvuf düşüncesini mârifetin ötesinde kabul ettiği “vakfe” makamı üzerine kurmuştur.¹⁸⁰⁶

Görüldüğü gibi bu dönemde, tasavvuf ilmi felsefîleşmeye başlamış, nefis tezkiyesi, kalb tasfiyesi, mârifet, muhabbet, ilâhî aşk, havf-recâ, fenâ-bekâ, keşf gibi temel terimler kullanılmış, vecd, keşf ve zevk dönemine girilmiştir. Zühhd döneminde ahlâka vurgu yapılırken, bu dönemde keşf ve mârifet öne çıkmış yani amelden tahkîk boyutuna geçilmiştir.¹⁸⁰⁷ Bu dönemde artık “nefs terbiyesi, mücâhede ve riyâzet” hal ve makâmlara ulaştıran yollar olmasının yanında aynı zamanda gizli mana ve bilgilere ulaştıran yardımcı unsurlar olarak kabul edilmiştir. Artık tasavvuf bâtın ilmi değil “ilm-i esrâr, ilm-i mükâşefe, ilm-i ahvâl ve makâmât, ilm-i zevk” adlarıyla anılmıştır. Böylece sûfî terminolojide bilgi; ilim ve mârifet olmak üzere ikiye ayrılmış, birincisi âlimlere ait kesbî ilim, ikincisi âriflere ait zevkî ilim kabul edilmiştir. Artık mârifet

¹⁸⁰⁰ Çift, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru:...”, 447.

¹⁸⁰¹ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 332.

¹⁸⁰² Çift, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru:...”, 444.

¹⁸⁰³ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 43.

¹⁸⁰⁴ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 43; Baz, “Tasavvuf Döneminin Özellikleri”, 142.

¹⁸⁰⁵ Afifi, *Tasavvuf*, 90.

¹⁸⁰⁶ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 337-340, 353.

¹⁸⁰⁷ Afifi, *Tasavvuf*, 84; Baz, “Tasavvuf Döneminin Özellikleri”, 139.

hedef; mücâhede ve riyâzet de bunun vasıtası haline gelmiştir.¹⁸⁰⁸ Neticede zühd döneminde fıkıhın karşısına olan tasavvuf ilmi, üçüncü asır itibarıyla artık kelâma karşı bir ilim halini almış ve yeni bir epistemoloji ortaya koyma süreci başlamıştır.

III. ve IV. yüzyıllarda Muhâsibî ve Cüneyd'in temsil ettiği Kitap ve sünneti referans alan anlayış ile şatâhat, hulûl ve ittisâli çağrıştıran, Hallâc'ın temsil ettiği iki tasavvufî yönelim bulunduğu görülmektedir.¹⁸⁰⁹ Bu zamana kadar geçen süreçte bazı kimselerin aşırı zühd anlayışını savunması, bazılarının şatahatları ile belirli bir makama ulaştıktan sonra ibadetlere gerek olmadığı şeklindeki düşünceleri ile keşfe yapılan vurgu diğer İslam düşünürlerinin tepkisiyle karşılaşmış, Müslümanların birlik ve cemaat şuuru olarak kabul ettiği dinî kaidelerin bozulmayla karşı karşıya kaldığı düşünülmektedir.¹⁸¹⁰ Diğer yandan siyasî ve dinî ihtilaflar, mezhepler arası çatışmalar, bunların her birinin kendini haklı çıkarma çabaları tasavvufun hızla yayılmasına neden olmuş, fakat bu bir takım aşırı görüşlerin ortaya çıkması, bidat ve hurafelerin yayılması, Şîî ve bâtinî unsurların tasavvuf ilmine girmesi gibi bazı olumsuz sonuçlar da doğurmuştur.¹⁸¹¹ Bu sebeple sûfiler tasavvufun aslında bunlar olmadığını, Sünnî bir karakterde olduğunu ispatlama sadedinde eserler kaleme almıştır. Serrâc ve Kelâbazî ile başlayan tasavvuf savunusu Kuşeyrî ile devam ederek Gazzâlî'ye kadar devam etmiştir.¹⁸¹² Söz konusu çalışmalar sonucu tasavvuf ilmi meşruiyetini Gazzâlî'nin çabalarıyla elde etmiştir.¹⁸¹³ Gazzâlî İsmailî mârifet anlayışı

¹⁸⁰⁸ Afîfî, *Tasavvuf*, 84-85.

¹⁸⁰⁹ Rifat Okudan, "Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları", *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 181. Hücûrî III. yüzyılda gelişen on iki okul olduğunu, bunların on tanesinin Sünnî iki tanesinin ise mülhid olduğunu belirtir. Buna göre Bâyezîd-i Bistâmî ve şatahat halini (Tayfûriyye), Hâris el-Muhâsibî temkîn, sahv ve rıza anlayışını (Muhâsibîyye), Hamdûn el-Kassâr fütüvvet ve melâmet anlayışını (Kassâriyye), Ebû Saîd el-Harrâz fenâ-bekâ anlayışını (Harrâziyye), Sehl et-Tüsterî nefis mücâhede, riyâzet ve çileyi (Sehliyye), Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî isâr ve cömertlik anlayışını (Nûriyye), Cüneyd-i Bağdâdî sahv ve temkin halini (Cüneydiyye), Hakîm et-Tirmizî velâyet anlayışını (Hakîmiyye), Ebû'l-Abbâs es-Seyyârî (ö. 342/953) cem'-tefrîk anlayışını (Seyyâriyye), İbn Hafîf (ö. 371/982) temkîn, sahv, gaybet ve huzur halini (Hafîfiyye) öne çıkarmıştır. Mülhîd olanlar ise Ebû Hulmân es-Sûfî ed-Dimeşkî (ö. IV. yy) ile anılan Hulûliyye ve Hallâc-ı Mansûr'a nispet edilen Hallâciyye'dir. Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 334, 403-508.

¹⁸¹⁰ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 58-59.

¹⁸¹¹ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2019), 85-87.

¹⁸¹² Kuşeyrî, *Risâle*, 20-21, 24, 37; Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 23-24; Kelâbazî, *Ta'arruf*, 3-4.

Benzer değerlendirmeleri Hâris el-Muhâsibî de yapmıştır. Bkz. Hâris el-Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 45.

¹⁸¹³ Câbirî'nin ifadesiyle diğer İslâmî ilimler ile tasavvuf arasındaki bu uzlaşmayı Gazzâlî'den çok önce Muhâsibî gerçekleştirmeye çalışmıştır. O da Gazzâlî'ye benzer şekilde fıkıh ve kelâmdan sonra

ile sufilerin mârifet anlayışını birbirinden ayırmış, birincisinin bidat ehli ve tekfir edilmesi gerekenler olmak üzere iki kısım olduğunu, ikincisinin ise hakikatin kaynağı ve Allah’a ulaştıran yegâne yol olduğunu ifade etmiştir.¹⁸¹⁴ V. yüzyıldan sonra ise artık Kitap ve sünnete yönelim gösteren tasavvuf ilmi müesseseseleşmiş ve tarikatlar halinde devam etmiştir.¹⁸¹⁵

VI. yüzyıla gelindiğinde ise Zünnûn el-Mısrî, Bayezid-i Bistâmî ve Hallâc gibi isimlerin açtığı felsefileşmiş tasavvuf yolu Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) ile daha da ilerlemiş, nazarî hikmet ile keşf ve şuhûd birleşerek felsefeye karşı felsefenin yöntemleri kullanılmıştır.¹⁸¹⁶ Temelinde vahdet-i vücûd anlayışı olan bu sistemin gerek ontolojik gerek epistemolojik önemli sonuçları olmuştur.¹⁸¹⁷ Ayrıca kaynaklarda ilhâm hakkındaki görüşlerin Maktûl’dan (İşrâkîlikten) geldiği ifade edilmektedir. Onun görüşleri Şeyh Sa’dî-i Şirâzî (ö. 691/1292), Ferîdüddîn Attâr (ö. 627/1229), İbnü’l-Fârîz (ö. 632/1234), İbnü’l-Arabî (ö. 692/1240), Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274), Mevlâna (ö. 672/1273) tarafından benimsenmekle birlikte¹⁸¹⁸ etkisi daha çok felsefî alanda söz konusu olmuştur.¹⁸¹⁹ Tasavvuf açısından bu dönemin asıl önemli ismi ise vahdet-i vücûd ve velâyet anlayışıyla İbnü’l-Arabî olmuştur.

İbnü’l-Arabî’ye kadar geçen süreçte nefsin hal ve keyfiyeti üzerinde durulurken, onunla birlikte artık mâhiyet ve hakikatlerle ilgilenilmeye başlanmıştır.¹⁸²⁰ Hakikat-mâhiyet, âlemin nasıl meydana geldiği, ilk meydana gelenini ne olduğu gibi sorular tartışılmış, İslam’ın tevhîd anlayışı “vahdet-i vücûd” anlayışıyla ispat edilmeye çalışılmış, böylece tasavvuf tam olarak felsefî bir hal almıştır.¹⁸²¹ VI. yüzyıldan önce tasavvufî kavramlar daha sade bir dille ele alınırken, bu dönemde ilâhî aşk, işrâk, mârifet, vahdet-i vücûdu merkeze alan bir tasavvuf anlayışı geliştirilmiş, yeni terimler

tasavvufa döndüğünü dile getirmiş ancak bunu yaparken Kur’ân ve sünnetin ön gördüğü akıldan vazgeçmemiştir. Muhâhibî, Gazzâlî’nin muamele ilmi dediği alana yönelmiş, zühd, tövbe, nefis, hûşû gibi kavramları ele almış, *Riâye* adlı eserinde bu konuyu zirveye taşımıştır. Kaynaklar bu kitabın *İhyâ*’nın kaynaklarından biri olduğu konusunda ittifak halindedir. Mükâşefe ve keşf hakkında ise *Mâhiyetü’l-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân* kitabını kaleme almıştır. Câbirî her iki eserin de Kur’ân, sünnet ve akıl üzerine irfânı koyduğunu belirtir. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 391-395.

¹⁸¹⁴ Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtîniyye*, 146.

¹⁸¹⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 126.

¹⁸¹⁶ Okudan, “Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları”, 189.

¹⁸¹⁷ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 67.

¹⁸¹⁸ Koca, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak...”, 267.

¹⁸¹⁹ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 68.

¹⁸²⁰ Okudan, “Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları”, 183.

¹⁸²¹ Okudan, “Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları”, 196.

oluşturulmuş eski terimlere yeni anlamlar yüklenmiştir.¹⁸²² İbnü'l-Arabî'nin düşünceleriyle tasavvuf, kendi başına hakikati elde eden metafizik bir ilim haline gelmiş ve bu durum ulemânın şiddetli eleştirilerine sebep olmuştur. Gazzâlî'nin "Kur'ân ve sünnetteki hakikatin sübjektif bir tecrübe ile yaşamanın bir yolu" olarak kabul ettiği tasavvuf, İbn Arabî'de "hakikatin sadece bir kısmı olan Kur'ân ve sünnete ek olarak" kendi başına bir hakikat haline gelmiştir. Bâtınî yorum yöntemini son haddine getiren İbnü'l-Arabî,¹⁸²³ sûfî metotlarıyla elde ettiği ilhâm ve keşfleri yaratan-yaratıcı ilişkisine uygulamış ve bunları aklî esaslara göre açıklamaya çalışmıştır.¹⁸²⁴ Onun görüşleri İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) gibi isimler tarafından eleştirilmişse de¹⁸²⁵ başta Konevî olmak üzere Fahreddîn-i Irakî (ö. 688/1289), Abdurramân Câmî (ö. 898/1492) gibi isimler tarafından devam ettirilmiş, Mevlânâ, Yunus Emre (ö. 720/1320) ve Niyazî Mısırî (ö. 1105/1694)'yi de etkilemiştir.¹⁸²⁶ Geline son noktada Konevî tasavvufu açıkça "ilm-i metafizik" olarak kabul etmiş, konusunun Allah'ın varlığı olduğunu, mebâdisinin ilâhî isimler, meselesinin ise Allah-âlem ilişkisi olduğunu belirtmiştir.¹⁸²⁷

Görüldüğü gibi tarihsel süreçte tasavvufî yaşantı çok farklı tonlara bürünmüş, zühd ve takvaya dayalı sade bir yaşamdan, aşk ve cezbe, nazarî tefekküre ulaşan hatta İsmâilî Bâtınîliğe varan geniş bir alanı ifade etmiştir. Böylece tasavvuf zâhidlik, sûfilik, Fütüvvet, Melâmet, Şîî Bâtınîliği ve felsefî tasavvuf gibi değişik biçimlerde gelişme göstermiştir.¹⁸²⁸ İlk olarak bir ibadet, nefsi terbiye, Allah'a yaklaşma ve azabından korunma için bir yol olarak ortaya çıkan tasavvuf, sonraki dönemde artık konusu, yöntemi ve hedefi olan bir ilim olarak temayüz etmiştir.¹⁸²⁹ Özellikle üçüncü asırdan itibaren kendine has bir ontoloji ve epistemoloji geliştirmiş ve böylece kelâm ile bir yandan ortak konulara sahip olurken bir yandan da çeşitli çatışma alanları ortaya çıkmıştır. VI. yüzyılda ise kelâm, felsefe ve tasavvufun mezcedildiği bir ilim haline

¹⁸²² Reşat Öngören, "VI/XII. Yüzyıl Öncesi ile Sonrası Arasındaki Farklılıklar", *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 213.

¹⁸²³ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 70-71.

¹⁸²⁴ Okudan, "Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları", 183.

¹⁸²⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 298-299.

¹⁸²⁶ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 86-87; Koca, "İslâm Düşüncesinin Kurucu unsuru Olarak...", 267.

¹⁸²⁷ Ebu'l-Me'âlî Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *Miftâhü'l-Gayb Tasavvuf Metafizigi*, haz. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 34-35.

¹⁸²⁸ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 163.

¹⁸²⁹ Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, 9.

gelerek, artık kelâmın küllî bir ilim oluşunu reddeden, kelâma alternatif bir bilgi anlayışını benimsemiştir.

4.1. Bilginin Tanımı

Tasavvuf ilminde bilginin tanımını yapabilmek için ilk olarak *ilim* ve *mârifet* kavramlarının kullanımına açıklık getirmek gerekmektedir. Zira tasavvuf ilmi ilim-mârifet ayrımına önem vermekte ve esas bilginin mârifet olduğunu savunmaktadır. Tasavvûfî düşüncede mârifet çok geniş bir anlam yelpazesine sahip olup, bu ayrım iki önemli sınıflandırmayı temsil etmektedir. Bunlardan birincisinde *ilim* fıkıh, kelâm hâdis gibi zâhirî disiplinleri, *mârifet* ise dinî kurallara uymanın yanında iyi ahlâk sahibi olmayı da dindarlığın gereği sayan, böyle bir dindarlığın daha değerli olduğunu savunan tasavvuf ilmini temsil etmektedir. Buna bağlı olarak da zâhirî disiplinler ile meşgul olana *âlim*, mârifet ile meşgul olana *ârif* denilmiş ve ârifin âlime üstünlüğü vurgulanmıştır. Yani bu ayrım ilk olarak tasavvuf ile diğer ilimlerin ayrışmasını temsil etmektedir.¹⁸³⁰ İkincisi ise birincinin bir sonucu olarak birbirinden farklı iki bilgi çeşidini temsil etmektedir. Buna göre Türkçedeki “bilgi”nin karşılığı olarak kullanılan “ilim” diğer bilim dallarının yöntemleriyle elde edilen teorik, zâhirî ve şer’î bilgiyi (ilm-i zâhir, şeriat), “mârifet” ise sûfilere has yöntemlerle elde edilen amelî, bâtınî ve hakiki bilgiyi (ilm-i bâtın, hakikat) ifade etmektedir.¹⁸³¹ Neticede ilim ve mârifet ayrımı hem birbirinden farklı yöntem ve metotlara sahip iki farklı disiplini hem de bu disiplinlerin elde ettikleri bilgiyi ifade etmektedir.

Genel tutum bu olmakla birlikte tasavvûfî eserlerde yer alan ilim ve mârifet tanımlarına baktığımızda bu iki kelimenin zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığı, mârifetin, ilmi ya da ilmin mârifeti içine alacak şekilde genel bir kavram olarak ele alındığı da görülmektedir. Kavramların kullanımıyla ilgili tam bir mutabakatın olmaması tasavvûfî düşüncede ilim ile mârifetin birbirinden farklı fakat birbirini tamamlayan iki bilgi çeşidi olduğunu ve aralarında sıkı bir bağın bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte genel olarak duyusal alandaki bilgileri *ilim*, kalbî bilgileri ise *mârifet* olarak isimlendiren sûfiler, asıl ulaşılması gerekenin mârifet

¹⁸³⁰ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 171.

¹⁸³¹ Serrâc, *el-Lüma*, 457.

olduğunu savunmuş, bunun da seyr ü sülûk ile çeşitli mânevî eğitimlerden geçerek, keşf sonucu elde edilen, sûfîlere has bir bilgi olarak kabul etmişlerdir. Bu yönüyle sadece bir bilgi olmayan mârifet, içinde eylem ve yaşantıyı da barındıran bir bilgidir.

Çeşitli kaynaklarda mârifet, sûfîlerin ruhânî halleri tecrübe ederek, ilâhî hakikatleri iç tecrübe yoluyla ve vasıtasız olarak elde ettikleri bilgi;¹⁸³² irfan, amel, takvâ ve sülûkten oluşan ilim;¹⁸³³ kalbin Allah ile olan hayatı; ilâhî bir vasıf; Hakk'ın kalplere doğması; kalbe atılan nûr ile iç aydınlığa kavuşma; Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanıyanın sıfatı; kalp gözüyle ilâhî gerçekleri idrak etme gibi pek çok farklı şekilde tanımlanmaktadır. Ayrıca mârifet yerine bazı kaynaklarda vâridât, fetih, firâset, tecellî, hikmet, irfân, keşf, mükâşefe, müşâhede, yakîn gibi isimlerin kullanıldığı da görülmektedir.¹⁸³⁴ Buna karşılık keşf daha çok mârifeti elde etme yolu, mükâşefe ve müşâhede seyr ü sülûkta bir basamağı ifade ederken, yakîn mârifetin kesinliğine vurgu yapmaktadır. Yine Allah tarafından sâlih kullara, vasıtasız ve çabasız olarak ilhâm ile öğretilen gayb ilmi, şeklinde tanımlanan *ledün ilmi* de bu anlamıyla mârifete benzemektedir.¹⁸³⁵

Mârifet hakkında yapılan tanımların daha çok onun kaynağı, elde ediliş yolu, kesinliği, etkileri ve sonuçları gibi farklı yönlerine işaret ettiği görülmektedir. Mârifet hakkındaki bu farklı tanımlamaların başlıca sebebi seyr ü sülûk sonucu elde edilmesi ve sâlikin bulunduğu makama ve idrak gücüne göre onu farklı şekillerde algılamasıdır. Ayrıca mârifetin sözle izah edilemeyen bir durum olması ve yakîn, zevk, vecd, fenâ gibi hallerle ilişkili olması da mârifetin çok farklı şekilde tanımlanmasına sebep olmuştur.¹⁸³⁶ Bununla birlikte temelde klasik eserlerde mârifet ve ilimle ilgili tanımları ilim-mârifet ayrımına dayalı tanımlar, hal ve vehbî oluşuna vurgu yapan tanımlar, tevhîd ve Allah hakkındaki bilgi ile ilişkili tanımlar şeklinde gruplandırmak mümkündür.¹⁸³⁷

¹⁸³² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016), 236.

¹⁸³³ Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966), 112.

¹⁸³⁴ Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003) 28:54-55.

¹⁸³⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 185.

¹⁸³⁶ Uludağ, "Mârifet", 55.

¹⁸³⁷ Tasavvûfî düşüncede mârifetin bilgi konusu dışında farklı tanımları da yapılmıştır. Örneğin;

"Mârifet Allah'ın seni gördüğünü bilmendir",

"İlim O'nun senin ameline muhtaç olmadığını bilmendir."

İlim ve mârifet ayrımına dayalı tanımlarda bazen mârifetin ilmi kapsadığı yani mârifetle fıkıh ve kelâm alanına dair bilgilerin de kastedildiği görülmektedir. Örneğin Ahmed b. Âtâ'ya göre “mârifet iki türlüdür: Birincisi Hakk'ı bilmek, ikincisi hakikati bilmektir.” Hakk'ı bilmek Allah'ın isim ve sıfatları vasıtasıyla bir olduğunu bilmek, hakikati bilmek ise O'nun isim ve sıfatlarının gereği gibi bilinemeyeceğini kavramaktır.¹⁸³⁸ Buna göre birinci mârifetin, ilm-i zâhir olarak kabul edilen vahdaniyet bilgisi, ikincisinin ise ilm-i bâtın olarak kabul edilen mârifetullahın hakkıyla gerçekleşemeyeceğine dair bilgi olduğu söylenebilir.

Benzer bir açıklamayı Kelâbâzî de yapmıştır. Ona göre mârifet Hakk'ı ve hakikati tanımaktır. Bunlardan birincisi Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını tanımak olup, ikincisi ise mârifetullaha ulaşmanın imkânsız olduğunu bilmektir.¹⁸³⁹ Ayrıca Kelâbâzî müccerred olarak ilim ve âlimden bahsedildiğinde fıkıh ilmi ve fukaha kastedildiğini belirterek, ilim ile zâhir ilmini kastetmiş olmaktadır.¹⁸⁴⁰ Yine *Bahru'l-Fevâid* adlı eserinde de mârifeti, eşyanın zâhirinin ve bâtının bilinmesi; bir şeyin delâlet ve alâmet yoluyla bilinmesi,¹⁸⁴¹ şeklinde tanımlayarak zâhir ve bâtın ilmi kapsayacak şekilde kullanmış, ilmi ise bir şeyin olduğu gibi ortaya çıkması,¹⁸⁴² üzerinden esrar perdesinin kalkması, şüphelerin ortadan kalkması, gönlün görmesi ve emin olması¹⁸⁴³ şeklinde tanımlayarak mârifetten ayırmıştır.

Marifeti ilim de kapsayacak şekilde kullanan diğer bir isim Harrâz ve Mekkîdir. Harrâz mârifeti biri Allah'tan gelen diğeri kulun gayretiyle elde edilen

“Mârifetin esası Allah'tan başka bütün güç, kuvvet ve kudreti reddetmektir. İlmin esası ise Allah'tan korkmaktır.”

“Mârifet; Allah'ı daima sevmek, her daima O'ndan korkmak, sürekli O'na yönelmek ve kalben her an O'nu anmakla diri olmasıdır. Dolayısıyla mârifet, Allah'tan başka tüm amaçların nasıl yok edileceğini, iradelerin nasıl bir kenara bırakılacağını ve idraklerin nasıl canlandırılacağını kalplerin bilmesidir.”

“Mârifet Allah'a tevekkülün doğru olmasıdır.”

“Mârifet tümüyle, Allah'a gerçekten muhtaç olduğunu bilmekten ibarettir.” Bkz. Ebû Saîd el-Harrâz, “Kitâbü'l-Hakâik”, *Risâleler*, trc. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 86; Sülemî, *Tabakât*, 164, 243; a.mlf., Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, thk. Yusuf Zeydân (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999), 31.

¹⁸³⁸ Serrâc, *Lüma'*, 56.

¹⁸³⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 101.

¹⁸⁴⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 40.

¹⁸⁴¹ Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid el-meşhûr bi-ma'âni'l-ahbâr*, thk. Muhammed Hasan İsmail ve Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübu'l-ilmiyye, 1999), 303.

¹⁸⁴² Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 40.

¹⁸⁴³ Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, 149.

olmak üzere ikiye ayırırken,¹⁸⁴⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî de önce mârifet bir üst başlık olarak kullanmış, sonrasında onu ikiye ayırarak zâhirî bilgi için *ilim* ve *tevhîd* ifadesini tercih etmiş, mârifeti ise takva ve yakîn ile elde edilen, velîlere has gerçek bir ilim olarak kabul etmiştir.¹⁸⁴⁵ Zâhirî ilme mârifet bilgisi ile ulaşılacağını belirten Mekkî, bunun aynî-yakîn olan müşâhede ilmine karşılık geldiğini ve Allah'ın bu ilmi sevdiği kulunun kalbine yerleştirdiğini savunmuştur.¹⁸⁴⁶

Bu ifadelerde “mârifet” genel bir kavram olup, *ilim* ve *mârifet* şeklinde iki kısma ayrılmakta, böylece mârifetin biri *bilgi* karşılığında genel, diğeri *sûflere has bilgi* anlamında özel olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Ayrıca burada özel manada mârifetin vehbî, ilmin ise kesbî oluşuna da işaret edilmektedir. Fakat sûfî klasiklerinde bunun tam tersi ifadelere de rastlanmaktadır. İlmi “zâhir ve bâtın özelliklerini taşıyan, kulu zâhir ve bâtın amellerine çağırان şariat ilmidir”¹⁸⁴⁷ şeklinde tanımlayan Serrâc ilim kavramını mârifeti de içine alacak şekilde genişletmiş görülmektedir. Ona göre Allah dilediği bazı kulları havâstan kılmış, onlara ilim ve derin anlayış vermiştir. Söz konusu bu ilim Kitap, sünnet ve keşf ile ilhâm verilen evliyâların kalbinde yer almaktadır.¹⁸⁴⁸ Böylece onun şariat ilmi olarak tanımladığı ilim hem zâhirî hem bâtınî ilmi içine almakta, bu kullanımda ilim mârifeti de kapsamaktadır.

İlim ve mârifet arasındaki ayrımı açıkça dile getiren ilk isim ise Hâris el-Muhâsibî'dir. Muhâsibî ilmi “Kitap, Sünnet ve ümmetin bilginlerinin sözlerinden anlaşılan ve ezberlenen şeydir” şeklinde tanımlamış ve onun kavramsal bir bilme olduğunu, dil ile tespit edildiğini vurgulamıştır.¹⁸⁴⁹ Buna göre ilim “ilmî bilgi”ye karşılık gelmekte ve akılla öğrenilip, aklın kavramsallaştırmasına ihtiyaç duymaktadır. Mârifeti ise “Allah kendisini nasıl tanıtıyorsa O'nu o şekilde bilmek” şeklinde tanımlamıştır.¹⁸⁵⁰ Bu tanıma göre mârifet kalbin doğrudan bilmesidir. Yani

¹⁸⁴⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 516; Serrâc, *Lüma'*, 56.

¹⁸⁴⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Sevgiye Giden Yolda Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb)*, trc. Yakup Çiçek ve Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2003), 1/486.

¹⁸⁴⁶ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/466-471.

¹⁸⁴⁷ Serrâc, *Lüma'*, 43.

¹⁸⁴⁸ Serrâc, *Lüma'*, 17.

¹⁸⁴⁹ Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillah*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970), 402.

¹⁸⁵⁰ Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İllâh”, 115.

Muhâsibî'nin düşüncesinde ilim aklın kavramsal bilgisini, mârifet ise kavramlar olmaksızın kalbin doğrudan elde ettiği bilgiyi ifade etmektedir.

Zünnûn el-Mısırî “gözün gördüğüne ilim, kalbin gördüğüne yakîn denir”¹⁸⁵¹ şeklindeki tanımıyla ilmi mârifetten ayırmış, ilmin beş duyu ile, mârifetin sezgi ile elde edildiğini belirtmiştir. Tüsterî'ye göre de eşyanın zâhirî ile ilgili bilgilere *ilim*, bâtını ile ilgili bilgilere mârifet denir. Allah ilmi halka, mârifeti evliyâlara has kılmıştır. Bu görüşüyle Tüsterî iki kavram arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Buna göre nesnenin biri zâhirî diğeri bâtınî ilmi içeren iki yönü bulunmaktadır.¹⁸⁵² Mârifet yerine bazen “sırr, mana, beyan, delil, fikir, aklî teemmül”¹⁸⁵³ kavramlarını tercih eden Hallâc-ı Mansûr da benzer şekilde olgu ve olaylara ait bilgi ile tecrübeye konu olmayan alana ait bilgiyi ayırmış, birincisini herkes tarafından bilinebilen ilim, ikincisini ise herkesin bilemeyeceği hakikat bilgisi mârifet olarak nitelendirmiştir. Ona göre mârifet hakikatin insana doğrudan açık olmayan tarafı olup, arzulardan uzak, gözle görünmeyen, kalbin yalanlamadığı bir bilgidir.¹⁸⁵⁴

Mârifet ve ilim ayırımı yapan sûfilerden bir diğeri Herevî'dir. O, ilmi “delille ortaya konan ve bilgisizliği ortadan kaldıran şey”,¹⁸⁵⁵ mârifeti ise “bir şeyi olduğu gibi ihâta etmek” olarak tanımlar.¹⁸⁵⁶ Ona göre mârifet bir tanıma olup, üç çeşittir: birincisi İslam'a karşılık gelen Allah'ın varlığını ve birliğini tanımak, ikincisi imana karşılık gelen Allah'ın kudretini, ilmini ve rahmetini tanımak, üçüncüsü ise ihlâsa karşılık gelen Allah'ın lütfunu, dostluğunu ve yakıldığını tanımaktır.¹⁸⁵⁷ Görüldüğü gibi bu açıklama Cibril hadisine dayanmaktadır. Herevî benzer şekilde *Menâzil* adlı eserinde de mârifetin üç derecesinden bahsetmiştir. Birincisi sıfatların mârifeti olup, teşbih, ta'tîl ve te'vîle düşmeden yaratılmışlardaki deliller üzerinde düşünerek elde edilen

¹⁸⁵¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 73.

¹⁸⁵² Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 40. Buna karşılık kaynaklarda “mârifet eşyayı sûret ve simasıyla bilmek, ilim ise eşyanın hakikatini bilmektir” şeklinde bunun tam tersi görüşlerin benimsediği de görülmektedir. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 40.

¹⁸⁵³ Rıza Bakış, “Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe”, (Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010), 103.

¹⁸⁵⁴ Hallâc-ı Mansur, *Tavasın “Enel Hak”*, çev. Yaşar Günenç (İstanbul: Yaba Yayınları, 2002), 20-22; Bakış, “Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe”, 107-108.

¹⁸⁵⁵ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn Tasavvufî Yüz Basamak*, trc. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 50.

¹⁸⁵⁶ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 79.

¹⁸⁵⁷ Muhammet Nedim Tan, “Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı”, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 405.

avâma aittir.¹⁸⁵⁸ İkincisi zâtın mârifeti olup, sıfat ve zât arasındaki ikiliğin kalkmasıyla, cem, fenâ ve bekâ ile elde edilen havâsa aittir. Üçüncüsü Allah'ın kuluna kendisini tanıtmamasıyla elde edilen herhangi bir delil, delâlet, şahit olmaksızın, elde edilen havâsü'l-havâsın mârifetidir.¹⁸⁵⁹ Bu açıklamalara göre birinci mârifet çeşidi zâhir ilme karşılık gelmekte sûfî dışındaki kimselere ait bir bilgi çeşidi olmaktadır. İkincisi sûfilere, üçüncüsü ise velîlere has bilgiyi ifade etmektedir. Bu son ikisi de bâtın ilmi ya da mârifet olarak adlandırılan bilgiye karşılık gelir.

Son dönemde Sühreverdî de ilim Allah'ın kalplere toptan verdiği bir ihsan, mârifet ise onun ayırt edilmesidir,¹⁸⁶⁰ şeklindeki açıklamasıyla ilim mârifet ayrımını vurgulayan isimlerden biridir.

Mârifetin tanım şekillerinden ikincisi onun bir tür *hâl* olduğunu ifade eden tanımlardır. Tasavvûfî düşüncede önemli bir yere haiz olan hal, mârifet ve ilme dair tanımların oldukça farklı ve fazla olmasının en önemli sebeplerinden birini teşkil eder. Zira her bir sûfî kendisine vâki olan hale ve içinde bulunduğu vakte göre farklı mârifet tanımı yapmaktadır.¹⁸⁶¹ Sûfilerin yaşadıkları bu haller çeşitli olduğu için mârifet hakkındaki açıklamalar da içinde bulunulan hale göre farklılık arz etmektedir. Bu sebeple mârifet temelde mutasavvıfların mânevî halleri yaşayarak elde ettikleri bir bilgi olarak kabul edilmekte¹⁸⁶² ve çeşitli haller öne çıkarılarak yapılan mârifet tanımları bulunmaktadır. “Mârifet önce tahayyur; yâni şaşkınlık, sonra kavuşma, sonra muhtaç olma, sonra da hayrettir” şeklindeki tanım buna örnektir.¹⁸⁶³ Bundan başka kaynaklarda “hiçbir şeye taaccüp etmemek” ve “hayretin devamlı olması” gibi çeşitli hallerin de mârifet olduğu ifade edilmiştir.¹⁸⁶⁴

Aslında mârifetin bir hal oluşu, bilgi-eylem ilişkisinin bir göstergesidir. Örneğin Hâris el-Muhâsibî “nurlanan kalbin etkisinin diğer organlara yansımaları” şeklindeki tanımı mârifetin bir eylem olduğuna işaret ederken,¹⁸⁶⁵ Sülemî de mârifetin Allah vergisi olduğunu ifade ettikten sonra ârif olan kimsenin durmadan ibadet eden

¹⁸⁵⁸ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 79.

¹⁸⁵⁹ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 80.

¹⁸⁶⁰ Sühreverdî, *Avârif*, 21.

¹⁸⁶¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 510.

¹⁸⁶² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 236.

¹⁸⁶³ Serrâc, *Lüma'*, 421.

¹⁸⁶⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 516.

¹⁸⁶⁵ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 174.

kimse olduğunu söyleyerek mârifetin amel ve hallerle olan ilişkisine vurgu yapmıştır.¹⁸⁶⁶ Benzer şekilde Hücvirî mârifeti muamele ve hal ile beraber bulunan bilgi, ilmi de muameleden halî olan bilgi şeklinde tanımlayarak bilgi-amel bütünlüğüne işaret etmiştir. Buna göre sadece ifade ve ibareler hakkında bilgi sahibi olanlara âlim, mana ve hakikat bilgisine sahip olanlara ârif denilir. Âlim nefsi ile, ârif Rabbî ile birliktedir.¹⁸⁶⁷ Bu görüşüyle Hücvirî hem mârifeti hal ile ilişkilendirmekte hem de eylemsiz ilmi eleştirmektedir.

Kuşeyrî ise mârifetin hal olduğu görüşünü daha da genişleterek, bütün sülûk sürecini mârifet kapsamına dahil etmiştir. Ona göre mârifet Allah'ı hakkıyla bilen, kötü ahlakını temizleyen, kalbiyle itikafa devam eden kimselerin sıfatı olup, Allah bu kimselerin hallerini düzeltmekte, nefsin ve kötü havâtırın isteklerini kesmektedir. Böylece kişi ârif, sıfatı mârifet olur. Kuşeyrî'nin bu anlatımına göre seyr ü sülûk için atılan her adım mârifetin bir unsurudur.¹⁸⁶⁸

Tasavvûfî düşüncede ilim ve mârifet arasındaki temel farklardan biri mârifetin *vehbî* oluşudur. Bu anlayış yapılan mârifet tanımlarına da yansımıştır. Örneğin “mârifet Allah'ın kulun kalbine attığı bir nûrdur” şeklindeki tanım tasavvuf eserlerinde sıklıkla zikredilen ve mârifetin Allah vergisi olduğunu vurgulayan meşhur tanımlardan bir tanesidir.¹⁸⁶⁹ Yine Cüneyd'e atfedilen “mârifet, en sonunda varılacak noktayı kalbin görmesidir. Ârif bu noktada az veya çok herhangi bir tasarrufta bulunamaz”¹⁸⁷⁰ ve “mârifet Hakk'ın gönüllere görünmesidir”¹⁸⁷¹ şeklindeki tanımlarda da vehbîliğe vurgu yapılmıştır. Serrâc'ın “Allah'ın Kur'an ve hadislerin anlamlarındaki gizli sırları, ilmî incelikleri ve hikmetleri kullarının kalplerine açarak öğrettiği ilim”¹⁸⁷² şeklindeki tanımı da mârifetin Allah vergisi olduğunu savunmaktadır. Benzer şekilde Tirmizî de mârifeti vehbîlik üzerinden tanımlar. Ona göre mârifet ârifin Allah'ın tanıttığını,

¹⁸⁶⁶ Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, thk. ve trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 30.

¹⁸⁶⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 626.

¹⁸⁶⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 510.

¹⁸⁶⁹ Serrâc, *Lüma*, 63; Hâkim et-Tirmizî, *el-Emsal minel-Kitabi ve's-Sünne Kur'an ve Sünnetteki Misaller*, trc. Ersan Urcan (İstanbul: Risale Bilimevi Basım Yayın A.Ş. 2019), 191. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/465.

¹⁸⁷⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 101.

¹⁸⁷¹ Sülemî, *el-Mukaddime*, 31.

¹⁸⁷² Serrâc, *Lüma*, 147.

tanıttığı şekilde bilmesi olup,¹⁸⁷³ mücevher kesesi gibidir. Kime bu kese açılırsa perdeler kaldırılmış olur. Böylece kişi Allah'a basiretle şükreder ve yakîne ererek ona kavuşur.¹⁸⁷⁴ Görüldüğü gibi bu tanımlarda sûfinin elde ettiği bilgi Allah tarafından verilmekte ve mârifet olarak anılmaktadır.

Sûfilerin mârifet tanımlardan bazıları ise doğrudan *tevhîde vurgu* yapmaktadır. Örneğin; Hârîs el-Muhâsibî'ye göre mârifet, “kalpte Allah’tan başka kimseye yer vermemektir.”¹⁸⁷⁵ Zünnûn ise gerçek mârifetin Allah’ın vahdâniyetinin bilinmesi olduğunu savunur.¹⁸⁷⁶ Harrâz da mârifeti Allah’ın bir, ezelî ve ebedî olduğunu bilmek şeklinde açıklar.¹⁸⁷⁷ Kelâbâzî’nin açıklamalarına göre de mârifet bir şeyin delâlet ve yoluyla bilinmesi ve Allah’ı birlemektir.¹⁸⁷⁸ Mârifeti marûftan başka her şeyin inkârı olarak kabul eden Cüneyd tevhîde vurgu yapmış, Allah’tan başka bir şey düşünenin Allah’ı bilemeyeceğini savunmuştur.¹⁸⁷⁹ Benzer şekilde mârifeti Allah’tan başka her şeyin inkârı olarak kabul eden Sülemî de bunun gerçekleşmesi için kulun içinde bulunduğu bütün makam ve hallerden fânî olması gerektiğini belirterek dolaylı olarak tevhîde işaret etmektedir.¹⁸⁸⁰ Bu açıklamalar mârifetin sûfî düşüncede tevhîdi bilmek anlamına geldiğini göstermektedir.¹⁸⁸¹

Mârifet’in tevhîde vurgu yapan tanımlarının yanında bir de mutlak olarak *Allah’ın bilinmesine* işaret eden tanımlar bulunmaktadır. Örneğin Mekkî ise Allah’ı layıkıyla bilmek¹⁸⁸² şeklinde tanımlarken, Sülemî de “mârifet Allah’ı, O’nun isimlerini ve sıfatlarını, kudret ve iradesinin geçerliliğini bilmek” şeklinde açıklamıştır.¹⁸⁸³ Hücvirî’ye göre mârifet Allah’ı tanıma ve mâsivâyı inkâr etmek, kalbin Allah ile hayat bulması ve Allah haricindeki şeylerden sırrın yüz çevirmesidir.¹⁸⁸⁴ Bu açıklamalarda

¹⁸⁷³ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 476.

¹⁸⁷⁴ Tirmizî, *el-Emsal*, 101.

¹⁸⁷⁵ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 174.

¹⁸⁷⁶ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 123-124.

¹⁸⁷⁷ Ebû Saîd el-Harrâz, “Kitâbü’l-Ferâğ”, *Risâleler*, trc. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 83.

¹⁸⁷⁸ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 176 (181. Dipnot).

¹⁸⁷⁹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 146.

¹⁸⁸⁰ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 146, 156-157,

¹⁸⁸¹ Kaynaklarda tevhîde vurgu yapan pek çok mârifet tanımı bulunmaktadır. Bkz. Serrâc, *Lüma’*, 63-64; Kuşeyrî, *Risâle*, 26; Sülemî, *el-Mukaddime*, 31-32; a.mlf., *Tabakât*, 308, 332.

¹⁸⁸² Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, 2/109.

¹⁸⁸³ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 30.

¹⁸⁸⁴ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 509.

mârifetten kastedilen Allah'ın varlığının bilinmesi olup, Ebü'l- Hüseyin en-Nûrî'nin bu konudaki açıklamaları da dikkate değerdir. Ona göre Allah'ın kula ilk farz kıldığı şey mârifet olup, Zâriyat Sûresi 55. âyetten geçen “ibadet etsinler” ifadesi mârifet anlamındadır. Yani Allah kullarını Kendisini tanıyıp bilmeleri için yaratmıştır.¹⁸⁸⁵ Bu da mârifetin kulluğu gerçekleştirmek ve Allah'ı bilmek anlamına geldiğini gösterir.¹⁸⁸⁶

Mârifetle ilgili yapılan tanımların bazıları ise *Allah'ın tam olarak bilinemeyeceğine* vurgu yapılmaktadır. Bu tanımlarda asıl mârifetin Allah hakkındaki cehaletin farkına varmak olduğu ifade edilmektedir. Bu görüşü savunanlardan biri Hârîs el-Muhâsibî'dir. Onun açıklamalarına göre ârif ve velîler bütün kalpleri, yakînleri, derin kavrayışları, sağlam ilimleri ve inançları, fetânet, himmet ve keşfleri ile çabalasalar da elde ettikleri ilim henüz elde demedikleri yanında hiç kalır. Akıl sahipleri Allah'ın mâhiyetini kavramaktan acizdir. İşte mârifet denilen şey tam olarak bunu bilmektir.¹⁸⁸⁷ Bu mânada o “en akıllı kişi, tam manasıyla mârifet sahibi olmadığını kabul eden kimsedir” demiştir.¹⁸⁸⁸ Bâyezîd ise Allah hakkındaki bilgiyi bir darı tanesine benzetmiş,¹⁸⁸⁹ “Allah'ın zâtı hakkında mârifet sahibi olmak cehalettir, mârifetin hakikati ve mâhiyeti hakkındaki bilgi ise hayretten ibarettir”¹⁸⁹⁰ diyerek mârifetin bilgisizlik olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca o, Allah'a ilim ya da mârifetle işaret edilemeyeceğini, ilmin bilinebilen, mârifetin ise sınırlı şeyler için geçerli olduğunu belirterek,¹⁸⁹¹ mârifete ulaşmadığı halde ulaştığını zannedenleri de eleştirmiştir.¹⁸⁹² Harrâz'a göre de kulun Allah hakkındaki bilgisi sürekli artar ancak Allah'ı bilmenin sonu yoktur. Zira bilinen varlığın bir sonu bulunmamaktadır.¹⁸⁹³ Buna göre onun düşüncesinde mârifetin nihayeti Allah'ın bilinemeyeceğinin anlaşılmasıdır. Bu konuda Tüsterî de “Mârifet, bilgisizlik hakkındaki bilgidir” demektedir.¹⁸⁹⁴

¹⁸⁸⁵ Serrâc, *Lüma'*, 63. Aynı görüşü savunan Sülemî ve Kuşeyrî bu yorumu İbn Abbas'a nispet eder. Sülemî, *el-Mukaddime*, 30; Kuşeyrî, *Risâle*, 25-26.

¹⁸⁸⁶ Kaynaklarda buna benzer pek çok mârifet tanımı bulunmaktadır. Bkz. Sülemî, *Tabakât*, 246, 289, 308, 344; a.mlf., *el-Mukaddime*, 32; Kuşeyrî, *Risâle*, 102.

¹⁸⁸⁷ Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh”, 115-116.

¹⁸⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, 63.

¹⁸⁸⁹ Sülemî, *el-Mukaddime*, 33.

¹⁸⁹⁰ Sülemî, *Tabakât*, 73.

¹⁸⁹¹ Serrâc, *Lüma'*, 295.

¹⁸⁹² Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 292.

¹⁸⁹³ Ebû Saîd el-Harrâz, “Kitâbü's-Sıfat”, *Risâleler*, trc. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 51.

¹⁸⁹⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 39.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre de mârifetin esası acizliktir. Allah hakkında mârifet sahibi olmak demek, kulun bundan aciz olduğunun farkına varması demektir. Yani kul tevhîdi anlama konusundaki acizliğini itiraf ettiğinde Allah hakkında mârifete sahip olmuş olur. Dolayısıyla ârif olan “mârifetsiz bir mârifet” sahibidir. Ma'rûfun sonu olmadığı için mârifetin de sonu yoktur. Zira Allah akılla ihâta ve zihinle tasavvur edilemeyen bir ma'rûftur.¹⁸⁹⁵ Bu konuda Cüneyd “hakikatin zâtına (Allah) nazaran mârifet, cehalettir; mârifetin zâtına nazaran ilim bir cinayettir/cinnettir” diyerek Allah'ı sadece Allah'ın bilineceğini savunmuş,¹⁸⁹⁶ “mârifet, Hakk'ın, kalbinde tasavvur ettiğin şeyden farklı olduğunu bilmendir”¹⁸⁹⁷ ve “mârifet Hakk'ın ta'zimini ihâta ve celâlini idrakte tereddüt etmendir”¹⁸⁹⁸ şeklindeki açıklamalarıyla Allah hakkındaki bilgilerin eksikliğini vurgulamıştır. Bununla birlikte Cüneyd Allah'ın Allah ile bilindiğini de savunmaktadır. Kelâbâzî'nin naklettiğine göre Cüneyd “mârifet nedir?” sorusunu soran bir zâta “Mârifet, O'nun ilminin varlığı yanında senin cehaletinin mevcut olmasıdır,” demiş ve devamında “O hem ârifdir hem de ma'rûf” diyerek, kulun aslında cahil olduğunu ve Allah vasıtasıyla Allah'ı bildiğini ifade etmiştir.¹⁸⁹⁹ Ayrıca Cüneyd'in bu ifadesini, kulun Allah hakkındaki bilgisi arttıkça aslında kendi cahilliği hakkındaki bilgisi de artmaktadır, şeklinde yorumlayanlar da bulunmaktadır.¹⁹⁰⁰

Mârifeti Hakk ve hakikatin bilgisi olmak üzere ikiye ayıran Hallâc-ı Mansûr da Hakk'ın bilgisinin “hakikatin hakikati” olduğunu, hakikati anlamak zorken hakikatin hakikati olan Hakk'ı anlamanın imkânsız olduğunu söylemiş ve Hakk'ın mârifetini “Allah'ın bilgisine ve birliğine ulaşmanın yolu yoktur, düşüncesine inanmaktır” şeklinde tanımlamıştır.¹⁹⁰¹ Hücvirî de kulun kemâl derecesine ulaştığında ancak cehalete ulaşmış olacağını belirtmiş ve “insanın hiçbir şey bilmediğini bilmesi

¹⁸⁹⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 495; Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı Cüneyd-i Bağdâdî*, trc. Ömer Erdem (İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2018), 327-328.

¹⁸⁹⁶ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 161.

¹⁸⁹⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 207.

¹⁸⁹⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 101.

¹⁸⁹⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 39.

¹⁹⁰⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 207.

¹⁹⁰¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 101; Hallâc, *Tavasın*, 20; Bakış, “Hallâc'a Göre Varlık ve Dîni Tecrübe”, 110.

için çok şey öğrenmesi gerekir” diyerek mârifeti bilginin yokluğu olarak kabul etmiştir.¹⁹⁰²

Tüm bu açıklamalar mârifetin tam olarak gerçekleşemeyeceğine yani Allah’ın tam olarak bilinemeyeceğine işaret etmektedir.¹⁹⁰³ Bu görüş tasavvûfî düşüncede Hz. Ebû Bekr’e dayandırılmaktadır.¹⁹⁰⁴ Hz. Ebû Bekr’den nakledilen “O’nu tanımaktan aciz olduğunu bilmekten başka, zâtını tanımaya başka yol bırakmayan Allah’ı tesbih ederim” sözü delil getirilerek, ârifin mârifetten âciz olduğu fakat kısmen bir mârifetinin bulunduğu belirtilmiştir. Onlara göre mânevî terbiye sonunda Allah’ın tanınması zarûrî olsa da bu tam bir mârifet değildir. Bu durum güneş ışınlarının yanında sönük kalan lambaya benzetilmektedir.¹⁹⁰⁵ Hücvîrî bu sözü “mârifetten aciz olmak, mârifetin bulunmamasıdır” şeklinde anlayanların hataya düştüklerini, çünkü acziyetin ancak var olan şeyde söz konusu olacağını belirtmiştir.¹⁹⁰⁶ Benzer şekilde Uludağ’a göre Allah’ın bilinemeyeceğini savunan görüş bir agnostisizm olsa da bu akla ve hisse göre olup, iman ve kalp açısından söz konusu değildir. Sûfilere göre insan cahil, Allah âlimdir. İnsan kendisine gelen bilgilerin Allah’tan ihsan edildiğini anladığında ârif olur.¹⁹⁰⁷

Tasavvuf eserlerinde görülen bu tanımlar bilginin mâhiyetini değil daha çok elde ediliş yolunu, kaynağını ya da objesini açıklama sadedinde olup, tam bir bilgi tanımı vermemektedir. Sûfî düşünceye göre zaten böyle bir tanım yapmak pek de mümkün görünmemektedir. Zira mârifet sülûk sürecinde yaşayarak elde edilen ancak tam olarak izah edilemeyen bir bilgidir. Tasavvûfî düşüncede bilginin çeşitli yönlerden tasviri yapılsa da epistemolojik anlamda tam bir tanım yapılmamış, her bir sûfî kendi meşrebince farklı şekillerde açıklamaya çalışmıştır. Neticede sûfilere tamının ya da belirli bir sûfî zümresinin kabul ettiği ilim ya da mârifet tanımı bulunmamaktadır.

¹⁹⁰² Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 213.

¹⁹⁰³ Benzer tanımlar için bkz. Serrâc, *Lüma'*, 56; Sülemî, *Tabakât*, 242, 275, 288.

¹⁹⁰⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 40; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 525; Sülemî, *el-Mukaddime*, 30.

¹⁹⁰⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 495.

¹⁹⁰⁶ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 525.

¹⁹⁰⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 109 (50. Dipnot).

4.2. Bilginin İmkânı

Tıpkı kelâmcılar gibi sûfiler de bilginin imkânı meselesinde dogmatik görüşleri benimsemiştir. Zira diğer âlimlerin çoğu tarafından genel geçer ve objektif kabul edilmeyen mârifet bilgisini dahi sûfiler nihai hakikat olarak kabul ederek keşfi bilgiyi de mümkün görmüşlerdir. Zaten bilginin imkânı noktasında tasavvufu kelâm ilminden ayıran yön de “keşfi bilginin imkânı” meselesidir. Sûfî kaynaklarda bu konuyla ilgili sahabe döneminden itibaren sayısız rivâyet zikredilmekte, sahabe başta olmak üzere pek çok kimsenin keşfe nail olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca keşf yoluyla elde edilen bilginin dayanaklarının Kur'ân ve sünnette yer aldığı fakat bunların sadece işin ehli tarafından anlaşılabilceği savunulmaktadır.¹⁹⁰⁸ Sûfilerin bu konuda sıklıkla dile getirdiği âyetler şunlardır:

“Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.”¹⁹⁰⁹

“Ey iman edenler! Allah’a saygıda (takvâ) kusur etmezseniz, O size bir temyiz kabiliyeti verir, kötülüklerinizi örter ve sizi bağışlar. Allah büyük lütuf sahibidir.”¹⁹¹⁰

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır.”¹⁹¹¹

“Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı? Allah’ı anma konusunda kalpleri katılaşmış olanlara ise çok yazık! Onlar apaçık bir sapkınlık içindedirler.”¹⁹¹²

Bu âyetlere göre kul riyâzet ve mücâhede ile kalbini temizlerse Allah kula bir takım gizli bilgiler bahşetmektedir.¹⁹¹³ Bunlardan başka “Rabbim ilmimi arttır”¹⁹¹⁴ âyetinde kastedilen vahiy ve keşfe gelen hakikatler olup, çoğunluğun dediği gibi hüküm çıkarma ile ilgili bir ilim değildir. Yine “Biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk”¹⁹¹⁵ âyetindeki melekût sözcüğüyle kastedilen ilâhî sırlar ve hakikatlerdir. Bunlar da sadece kalp gözüyle müşahade edilebilir.¹⁹¹⁶

Ancak sûfilerin keşfi bilgi için delil olarak kullandıkları esas âyet Kehf Sûresi 65. âyettir: “Biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim

¹⁹⁰⁸ Serrâc, *Lüma*, 32-35.

¹⁹⁰⁹ el-Ankebût 29/69.

¹⁹¹⁰ el-Enfâl 8/29.

¹⁹¹¹ el-En'âm 6/125.

¹⁹¹² ez-Zümer 39/22.

¹⁹¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/49.

¹⁹¹⁴ Tâhâ, 20/114.

¹⁹¹⁵ el-En'âm 6/75.

¹⁹¹⁶ Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, 202.

öğretmiştik.” Sûfiler genellikle bu âyetteki rahmeti şariat ilmi, ilmi ise hakikat ilmi olarak yorumlamışlardır. Buna göre Hz. Mûsâ’ya şariat ilmi, Hızır’a ledün ilmi verilmiştir. İnsan ilâhî yolla terbiye edildiği takdirde keşfe sahip olabilir.¹⁹¹⁷

Bu âyetten hareketle, sözlükte “nezninde, yanında” anlamına gelen “inde” kelimesiyle eş anlamlı olan *ledün* kavramı sûfî terminolojide bâtinî ilim yerine kullanılan kavramlardan biri haline gelmiştir. Kur’ân’da ledün ilmi gaybı ve ilâhî esrarı kavrama anlamında Hz. Hızır’a verilen ilmi nitelemek için kullanılmıştır. Âyete göre Hızır’ın ilmi Hz. Mûsâ ve diğer peygamberlere verilen ilimden farklı bir ilim olup, nazar ve tefekküre dayanmayan, Allah tarafından verilen keşfi bir ilimdir.¹⁹¹⁸

Esasen Kur’ân’da bu ilme dair detaylı bir açıklama bulunmayıp kavramın sûfî terminolojisine girmesi sûfilerin âyete yaptığı te’viller neticesinde gerçekleşmiştir.¹⁹¹⁹ Buna göre teknik olarak tüm peygamberlerin ilmi Allah katından olsa da sûrede Hızır’ın ilminin Hz. Mûsâ’dan farklı olduğu açıkça görülmektedir. Müfessirler bunun gayb ve gizli ilimlerin sırları olduğunu ifade etmiş, Hz. Mûsâ zâhir, Hızır ise bâtin ilim sahibi olarak kabul edilmiştir. Şariat sahibi olmak bakımından Hz. Mûsâ üstün olup, onun ilmi umûmî, Hızır’ın ilmi ise husûsî ve ferdî bir ilimdir.¹⁹²⁰ Sûfilere göre herhangi bir çaba ve eğitime ihtiyaç olmadan kalbe yerleşen bu ilim Allah ile kul arasında vasıtasız bir ilim olup, Allah dilerse kulu ile arasındaki perdeleri kaldırır ve o kişiye gizli sırları verir.¹⁹²¹ Cüneyd’e göre bu ilim Hızır’a has bir ilimken,¹⁹²² Sühreverdî’ye göre kendilerini Allah’a adayanların kalplerindeki ilim olup, bir çeşit Allah ile konuşmadır. Dünyadan yüz çevirip, aç kalan ve nefsin kontrol eden kimseye Allah ledünnî ilmin kapılarını açar.¹⁹²³

Keşfi bilginin imkânı konusunda sûfiler çeşitli rivâyetler de zikretmektedir. “Başkaları ne yolda fetva verirlerse versinler, sen fetvayı kalbinden iste, vicdanının sesini dinle”, “Kalbine şüphe veren şeyi bırak, şüphe vermeyene bak”, “Günah kalpte iz bırakan ve vicdanı rahatsız eden şeydir”¹⁹²⁴ “Eğer ümmetin içinde muhaddesler

¹⁹¹⁷ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 47.

¹⁹¹⁸ Kehf, 18/65. H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 151-152.

¹⁹¹⁹ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (İstanbul: Otto Yayınları, 2017), 147.

¹⁹²⁰ Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 57.

¹⁹²¹ Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 145.

¹⁹²² Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 217.

¹⁹²³ Sühreverdî, *Avârif*, 228.

¹⁹²⁴ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 49.

(ilhâm alanlar) bulunsaydı, Ömer onlardan biri olurdu”¹⁹²⁵ gibi rivâyetler bunlardan bir kaçıdır. Bundan başka sûfiler Hz. Peygamberin Allah’tan ilhâm talep ettiğini, ashabına bunu öğrettiğini, ilmiyle amel edene Allah’ın başka bilgiler de vereceğini, şeytanın vesvesesine karşılık meleğin ilhâmının bulunduğunu ifade etmiştir. Hz. Ebubekir’in doğacak çocuğunun kız olduğunu bilmesi gibi ashaba bu tür ilhâmların geldiği, benzer şekilde sâlih kimselere de ilhâm gelebileceği, sâdık rüyalarla gelen bilginin uyanırken de gelebilme ihtimali bulunduğu öne sürülen delillerdendir. Ayrıca sûfilere göre vahiy kapısı kapandığına göre dinin anlaşılması için ilhâma ihtiyaç vardır.¹⁹²⁶ Gazzâlî’ye göre az da olsa ilhâm yoluyla bir bilgiye nail olan kimse tasavvuf yolunu doğrular, hiçbir şekilde ilhâma maruz kalmamış bir kimse dahi kalben bunu tasdik etmelidir. Zira şer’i deliller, deneme ve hikayeler bu bilgiye şahitlik etmektedir.¹⁹²⁷

Keşfi bilgiyi bu şekilde temellendirmeye çalışan sûfiler zâhirî ilmin imkânından da şüphe etmemiş, bazıları kelâm âlimlerine benzer şekilde hem sofistleri eleştirmiş hem de yöntemsel şüpheyi işaret eden düşünceler zikretmişlerdir. Ancak bu konunun tasavvuf klasiklerinde kelâm ilmindeki gibi kapsamlı bir şekilde ve tüm sûfiler tarafından ele alınmadığını da belirtmek gerekir. Sûfiler arasında bu konuda Hârîs el-Muhâsibî ve Hücvirî’nin görüşleri öne çıkmaktadır.

Kelâm ilminde zaman zaman vacip olduğu kabul edilen yöntemsel şüpheden ilk söz eden isim Hârîs el-Muhâsibî’dir. Onun bu konudaki görüşleri çok sistematik olmamakla birlikte insanın mârifete ulaşmada üç aşamadan geçtiği anlaşılmaktadır. Buna göre birinci aşamada kişi kainattaki ve kitaptaki delillerden istidlâlde bulunup iman eder. İkinci aşamada ise mücerred aklî araştırmaya yönelir ve imanına şüphe karışır. Şüphe içindeki bu akıl sahibi mârifetullahın künhüne vakıf olamayacağının bilincine ulaştığında şüpheyi de defetmiş olur ve üçüncü aşamada yakîne ulaşır.¹⁹²⁸ Hârîs el-Muhâsibî kulun mârifete ulaşmada ilk yapması gerekenin Allah’ı ve nefsinin

¹⁹²⁵ Cağfer Karadaş, “Tasavvufta Peygamberlik, Vahiy ve İlham”, *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kur’ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 597.

¹⁹²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “İlhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22:99.

¹⁹²⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/49.

¹⁹²⁸ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur’ân*, 200.

bilip, Allah'ın emirlerine uygun şekilde nefsin terbiye etmek olduğunu belirtir.¹⁹²⁹ Bunun gerçekleşmesi için nefsin, aklın denetimine girmesi gerekir.¹⁹³⁰ Bunun da ilk adımı aklın karışık düşünce ve önyargılardan, aşırı duygulardan kurtulmasıdır ki bu da ancak şüpheyle başlayan bir süreçtir. Bu aşamadan sonra kişi elde etmek istediği düşünceye yoğunlaşmalı, bununla ilgili tefekküre dalmalıdır.¹⁹³¹ Muhâsibî buradan elde edilen bilgilerin ancak şahid alana dair ilim olduğunu mârifet için fazlasının gerektiğini belirtir. Bunun anlamı mârifete ulaşana kadar elde edilen bilgilerin şüphe süzgecinden geçirilip, tetkik edilmesidir. Zira Muhâsibî, ilimden mârifete “itibâr” ile geçildiğini bunun ise doğrudan bir bilme olduğunu ifade eder.¹⁹³² Neticede içinde hiçbir şüphe bulunmayan yakîne şüphe yöntemiyle ulaşılmaktadır.

Tasavvuf düşüncesinde bilginin imkanını Sofistler bağlamında ele alan isim ise Hücvirî'dir. Kendisinden önceki sûfiler bu konuya doğrudan değinmemiş olsalar da onların da bu konuda Hücvirî gibi düşündüklerin söylemek mümkündür. Zira ilmin ve mârifetin tanımlanması, onun mümkün olduğunun kabulüne bağlıdır. Esasen kelâm ilminin konusu olan bu meseleyi Hücvirî'nin müstakil olarak ele almasının sebebi ilk olarak sûfilere yönelik bilinmezci eleştirilerine cevap vermektir. Zira hem doğrudan Sofistlerden etkilenen sûfilerin bulunması¹⁹³³ hem de Allah'ın tam olarak bilinemeyeceği ya da mârifete tam olarak ulaşılamayacağı, bu konuda kulun aczini itiraf etmesi gerektiği şeklindeki ifadeler sebebiyle sûfiler, bilinmezci olarak eleştirilmiştir. Bununla birlikte Hücvirî açısından bu konunun diğer bir önemi ise tasavvuf açısından ilmin reddi kelâmdaki gibi sadece ilmin reddi anlamına gelmemekte aynı zamanda ahlâkın da reddi anlamına gelmektedir. Bu sebeple Hücvirî bilginin imkânı meselesini etraflıca ele almaktadır.¹⁹³⁴

Hücvirî'nin bu konudaki açıklamaları kelâm âlimlerinin açıklamalarına oldukça yakındır. O da kelâmcılar gibi cedel yöntemini kullanmış, sofistlere “herhangi bir şey hakkındaki bilgi doğru değildir” sözünüz doğru mu değil mi diye soru

¹⁹²⁹ Hâris el-Muhâsibî, “Bed-ü Men Enâbe İlallah”, *el-Vesâyâ*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 331.

¹⁹³⁰ Ebû Abdullah Haris el-Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezeli'n-Nasîha Marifet ve Nasihat*, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 179.

¹⁹³¹ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 182-183; a.mlf., *er-Riâye*, 27-31.

¹⁹³² Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh”, 117-118; Serrâc, *Lüma'*, 303.

¹⁹³³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 209.

¹⁹³⁴ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 149.

yöneltmiştir. Bu soruya olumlu ya da olumsuz nasıl cevap verirlerse versinler kendilerini haksız çıkaracaklardır. Hücûrî'ye göre ilmi terk etmek ya ilimle ya cehaletle olur. İlim ilmi reddetmez, ona zıt olmaz. Dolayısıyla ilim ancak cehalet sonucu terk edilebilir. Bu da Sofistlerin ve diğer mülhidlerin cahil olduğunun apaçık bir göstergesidir.¹⁹³⁵

Tasavvûfî düşüncede bilginin imkânının ele alınmasının asıl sebebi ise bilgi-amel ve ahlâk ilişkisidir. Yukarıda ifade edildiği gibi bilgiyi imkânsız kabul etmek sûfî için amel ve ahlâkın da reddi anlamına gelmektedir. Zira sûfî için geçerli ve asıl bilgi amel edilen ve kişiyi ahlâkî bakımdan olgunlaştıran bilgidir. Dolayısıyla yapılan mârifet tanımlarından yola çıkılarak sûfilerin bilinmezci olduğunu söylemek mümkün olmayıp, onlar Allah'ın bilgilendirmesiyle O'nun bilineceğini de dile getirerek imkân olarak bilgiyi kabul etmişlerdir. Ancak Allah'ın bilgisi karşısında insanın acizliğine diğer ilimlerden daha çok vurgu yapmışlar, bu acizliğin bir dereceye kadar aşılabilmesi için de ameli öne çıkarmışlardır. Bilgi ile amelin birlikteliğine, amelsiz bilginin yetersizliğine yapılan bu vurgu ise aşağıda ele alınacağı üzere şeriat-hakikat, zâhir-bâtın ayırımına sebep olmuştur. Sonuçta sûfilere göre eşyanın hakikati sabittir ve bunu bilmek mümkündür fakat ilim amel ile desteklenmelidir.

4.3. Bilginin Çeşitleri

Tasavvuf ilmini diğer İslamî ilimlerden ayıran en önemli özelliklerinden biri bilgi çeşitleri ile ilgili görüşleridir. Zira İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde zâhidler özellikle Emeviler döneminde görülen toplumun her yönden dünyevileşmesine ve âlimlerin ibadetlerde şekilciliğe yaptığı vurguya bir tepki olarak ortaya çıkmış, dinin sadece bunlardan ibaret olmadığını derûnî yönüne de önem vermek gerektiğini dile getirmişlerdir. Bu düşünce tasavvufun gelişim döneminde ilim-mârifet, zâhir-bâtın, şerait-hakikat şeklindeki ayrışmalara sebep olmuştur. Böylece sûfî düşüncede ilim ve mârifet birbirine bağlı iki farklı bilgi çeşidi olarak kabul edilmiştir. Bunlardan birincisi “zâhirî ilim” olarak adlandırılan kelâm, fıkıh, hadis gibi ilimlerle uğraşan âlimlerin bilgisini, ikincisi ise “bâtınî ilim” olarak kabul edilen sûfilerin bilgisini ifade ederken,

¹⁹³⁵ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 209.

şeriat ve hakikat bu iki ilmin konusunu teşkil etmektedir.¹⁹³⁶ Dolayısıyla tasavvuf ilminde zâhir ve bâtin olmak üzere temelde iki çeşit bilgi bulunmakta olup, çalışmanın bu bölümünde bunların özellikleri ve sûfilere ele alış biçimleri açıklanacaktır.¹⁹³⁷

4.3.1. Zâhirî ve Bâtınî İlim

En basit ifadeyle zâhirî ilimler tasavvuf dışındaki diğer tüm İslamî ilimleri ve bu ilimlerle elde edilen bilgileri ifade eder. Bunlar Allah'ın peygamber aracılığıyla gönderdiği bilgiler olup, bu ilimlerle uğraşanlar ehl-i zâhir, ehl-i rûsûm gibi isimlerle anılır.¹⁹³⁸ Sûfî klasiklerinde mutlak olarak *ilim* denildiğinde zâhirî ilim anlaşılmaktadır. Bedenin fiil ve sözlerini yetkinleştirmek ve güzelleştirmekle ilgili ilim olarak tanımlanan¹⁹³⁹ *şeriat* kavramı da daha çok fıkıh ilminin konusunu oluştursa da sûfî terminolojide zâhirî ilmin karşılığı olarak kullanılmaktadır.

Mârifetin karşılığı olarak kullanılan bâtinî ilim ise Allah'ın bazı kullarına öğrettiği özel bilgilerdir. Allah bununla kendini velîlerine tanıtır. Bu ilim Allah'ın hidâyetine bağlı olan hakiki ilimdir.¹⁹⁴⁰ Seyr u sülûk ile ilgili halleri ve nefsin afetlerini ele alan *tarikat ilmi* ile Allah'ı ve O'nun isim ve sıfatlarının bilgisi olarak açıklanan *hakikat ilmi* sûfilere ait bâtin ilmini temsil eder.¹⁹⁴¹ Sûfilere göre hakikat zâhirin arkasındaki gizli manalara ve ilâhî sırlara vakıf olmak, Hakk'ın tecellîlerini müşâhede etmektir.¹⁹⁴² Aklın sahası dışında kalan Allah'ın bilinmesi, Allah'a ulaşma, O'nun sevgisine ulaşma O'nunla irtibata geçme gibi hakikatler bâtin ilminin yani mârifetin konusu olup, tasavvuf ilminin en büyük hedefidir ve diğer bütün hedefler mârifet için bir araç konumundadır.¹⁹⁴³

¹⁹³⁶ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 155, 166; Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5:188.

¹⁹³⁷ Tasavvuf literatüründe zâhir ve bâtin kavramlarının yerine zaman zaman başka ifadelerin kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin delil ve çabıyla elde edilen bilgiye “husûlî”, kalbe birdenbire doğan, ruhun arınmasıyla elde edilen ilme “huzûrî” ilim; delille elde edilen ilme yakîn, müşâhede ile elde edilen ilme zevk ilmi denilmiştir. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 399-400.

¹⁹³⁸ Kadir Özköse, “Tasavvufta Bilgi Meselesi”, *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 451-452.

¹⁹³⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 398.

¹⁹⁴⁰ Özköse, “Tasavvufta Bilgi Meselesi”, 452.

¹⁹⁴¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 398-399.

¹⁹⁴² Mehmet Demirci, “Hakikat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15:178.

¹⁹⁴³ Afîfî, *Tasavvuf*, 224.

Tasavvuf klasikleri incelendiğinde temelde hemen her sûfinin zâhir-bâtın, ilim-mârifet, şeriat-hakikat şeklindeki ayrıma vurgu yaptığı fakat bazen bunların yanına yine zâhir ya da bâtın ilmine dahil edilebilecek farklı bilgi kategorileri eklediği de görülmektedir. Bunlardan bir tanesi Muhammed b. Fazl el-Belhî'ye nisbet edilen tasniftir. Buna göre ilim, *ilm-i billah* Allah'ın sıfatlarını ve vasıflarını bilmek, *ilm-i minallah* hükümlerin zâhir ve bâtınını, helal ve haramı, emir ve nehyi bilmek, *ilm-i maallah* havf, recâ, muhabbed ve şevk ilmî olmak üzere üç çeşittir.¹⁹⁴⁴ Benzer şekilde Zünnûn'a göre de bilginin üç çeşidi vardır. Birincisi tüm mü'minler için gerekli olan tevhîdin bilgisi, ikincisi hâkim, âlim ve hatiblere özel olan kanıta dayalı ve istidlâlî bilgi, üçüncüsü Allah'ın ihlaslı dostlarında bulunan vahdaniyet sıfatlarının bilgisidir.¹⁹⁴⁵ Bu kişiler Allah'ı kalpleriyle müşâhede etmekte Allah da onlara hakikati göstermektedir.¹⁹⁴⁶ Her iki tasnifte de birincisi tevhîd bilgisi ikincisi zâhirî ilim üçüncüsü bâtınî ilim olup, ilk ikisi tüm Müslümanlara gerekli iken, üçüncüsü sûfilere has kılınmaktadır.

Benzer bir sınıflandırma Muhâsibî'de de görülmektedir. O, *Kitâbü'l-İlm* adlı eserinde ilmi “zâhirî ilim, bâtınî ilim ve Allah hakkındaki ilim (el-ilmü billâh)” olmak üzere üçe ayırır. Zâhirî ilim Kitab ve sünnete yer alan haram ve helallerin bilgisi olup, fıkıh ilminin alanını oluşturur. Bâtınî ilim âhiret hükümlerinin bilgisi ve ibadetlerin bâtını ile ilgilidir. Muhâsibî'ye göre zâhir ve bâtın ilimler hiç kimsenin müstağni kalamayacağı ilimlerdir. Allah hakkındaki bilgi (el-ilmü billâh) ise Allah'ı ve O'nun yarattıkları üzerindeki hükümleri içerir.¹⁹⁴⁷ Muhâsibî bu konuda kulların dikkatli olması gerektiğini, bunun idraki mümkün olmayan bir deniz olduğunu belirtir.¹⁹⁴⁸ Fakat burada Muhâsibî bâtın ilmini de tüm kullara teşmil ederken, sûfilere özel farklı bir kavramdan bahsetmiş olmaktadır.

Tüsterî de ilmi zâhirî ilim, bâtınî ilim ve sır ilmi olmak üzere üçe ayırmış, sır ilminin Allah ile kul arasında olduğunu ve başkasına açılmaması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁹⁴⁹ Başka bir tasnifte ise Allah'ı (tevhidi) bilme, Allah'ın emrini (helal ve

¹⁹⁴⁴ Sülemî, *Tabakât*, 174.

¹⁹⁴⁵ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 43-44.

¹⁹⁴⁶ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 333.

¹⁹⁴⁷ Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbü'l-İlm*, thk. Muhammed el-Abid Mezali (Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1975), 81-86.

¹⁹⁴⁸ Muhâsibî, *Kitâbü'l-İlm*, 88.

¹⁹⁴⁹ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 309-310.

haramı) bilme, Allah'ın fazl u ihsanını bilme olarak üçe ayırmıştır.¹⁹⁵⁰ Tüsterî'nin bu iki ayrımı da Muhâsibî'nin tasnifine benzemektedir.

Hallâc-ı Mansûr da bilginin iç içe üç aşamasının olduğunu, en dışta zâhirî, ortada bâtinî en içte ise sadece Hz. Peygamber'in kavrayabildiği Hakk'a delâlet eden hakikat bilgisinin bulunduğunu söyler. Hallâc için önemli olan mârifet denilen hakiki bilgidir. Ona göre bu bilgi tam anlamıyla sadece peygamber tarafından bilinmektedir. Bu bilgi aklın idrakini aşmakta olup, peygamber doğrudan şهادet etmiştir.¹⁹⁵¹

Tirmizî ise genel sûfî düşünceye uygun olarak zâhirî-bâtinî bilgi ayrımı yapmakla birlikte¹⁹⁵² *ilim*, *hikmet* ve *mârifet* şeklinde farklı bir bilgi sınıflandırması daha zikretmiştir. Buna göre *ilim* helal ve haramın bilinmesi, *hikmet* Allah'ın kula mevhîbesi, *mârifet* ise Allah'ın kula en büyük hikmeti olup, kulun Allah'ı bilip Allah'la mutmain olması, kalbinin Allah'ta karar kılmasıdır.¹⁹⁵³ Görüldüğü gibi burada hikmet ve mârifet bâtinî ilim sınıfına dahil olmaktadır.

Herevî ise ilmi *istidlâlî*, *ta'limî* ve *ledünnî* olmak üzere üçe ayırır. *İstidlâlî* ilim akli gayretlerle, *ta'limî* ilim tebliğle bilinirken, *ledünnî* ilim ise Allah tarafından verilir. Ledünnî ilim de üç türdür; *ilm-i hikmet* yaratılmışlarda kendini gösterirken, *ilm-i hakikat* Allah ile olan ilişkilerde, *ilm-i hükküm* Allah'tan gelen gaybî bilgilerdir ve Hızır'a hasır.¹⁹⁵⁴ Herevî diğer eseri *Menâzil*'de ise *açık*, *gizli* ve *ledünnî* ilim olmak üzere üç çeşit olduğunu ifade eder. Açık olan ilim bizzat görme ile, gizli olan ilim riyâzetle, ledünnî ilim ise gayb arasındaki perdenin kalkmasıyla elde edilir.¹⁹⁵⁵

İlmi, "sahibini âlim yapan bir sıfat" şeklinde tanımlayan Hücvirî ise genel görüşten farklı olarak bilginin biri Allah'ın biri halkın olmak üzere iki çeşit olduğunu belirtir. Bu tasnif kelâm ilmindeki kadîm-hâdis bilgi ayrımını hatırlatmaktadır. Hücvirî'ye göre Allah'ın ilmi kadîm bilgiye karşılık gelirken insanın ilmi usûl ve fûrû olmak üzere iki kısımdır ve her birinin bir zâhiri bir de bâtını vardır. Usûlün zâhirî

¹⁹⁵⁰ Fatma Gedik, "Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri", (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2019), 150-151.

¹⁹⁵¹ Bakış, "Hallâc'a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe", 104-107.

¹⁹⁵² Tirmizî zâhirî bilgiyi "ibâre ilmi", bâtinî bilgiyi "işaret ilmi" olarak da isimlendirir. Hakim Tirmizî, *Beyanü'l-Fark Beynes's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Fuadi ve'l-Lübbi Kalbin Anlamı Allah'ın Nuruna Kavuşmak İçin Kalbimizin İç Güçlerini Nasıl Kullanmalıyız?*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayy Kitap, 2017), 51 (75. Dipnot).

¹⁹⁵³ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 330.

¹⁹⁵⁴ Tan, *Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri*, 393-394.

¹⁹⁵⁵ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 50.

kelime-i tevhîd, bâtını mârifet; furû'un zâhirî amel, bâtını niyettir.¹⁹⁵⁶ Hücvirî'nin diğer bir bilgi taksimi "Allah ile ve Allah'ın verdiği ilim; Allah ile ve Allah'tan gelen ilim; Allah ile beraber olan ilim" şeklinde üç kısımdır. Bunlardan birincisi Allah'ın velîlere kendini tanıtmaması, ikincisi şariat ilmi, üçüncüsü ise makam ve haller ile ilgili ilimdir.¹⁹⁵⁷

Bilgi tasnifleriyle ilgili olarak sûfiler kavram açısından farklı görüşler ortaya koysa da temelde ilim ve mârifete karşılık gelen, zâhir ve bâtın olmak üzere iki farklı bilginin yer aldığı, bunlardan zâhirî bilginin tüm Müslümanlar için gerekli görüldüğü bâtınî bilginin ise biri tüm sûfiler için geçerli olan diğeri bazı özel sûfilere verilen olmak üzere iki kısımda mütalaa edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bâtınî bilginin Allah vergisi olduğu, zâhirî ve bâtınî bilgi arasında bir öncelik sonralık ilişkisinin bulunduğu ve hatta bâtın ilminin görece daha kıymetli olduğu görülmektedir. Bâtın ilminin bu özellikleri mârifetullah konusunda kelâm ilmi ile ayrılık noktalarından birini teşkil etmektedir. Esasen bâtını zâhire üstün kılan en temel özelliği onun sûfilere has gizli bir ilim oluşudur. Zira sûfiler zâhirî ilmin sözle ifade edilebileceğini ancak mârifetin ifade edilmesinin mümkün olmadığını,¹⁹⁵⁸ ayrıca bunların açıklanmasının da yanlış olduğunu savunmuşlardır. Yani ibadetler ve nasslardaki gizli bâtınî mana ve hakikatlerin halka açıklanması caiz olmayıp, onların bu manaları idrak etmesi mümkün değildir. Bâtınî ilim sadece yetenekli zeki, istekli ve kalp gözü açık olanlara öğretilmeli, bu da önce işaret yoluyla sonra açık olarak gerçekleştirilmelidir.¹⁹⁵⁹

Bâtınî ilmin bu açıklanamaz ve gizli hali onun zâhirî ilimden, hakikatin de şeriatten üstün olup olmadığı tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Sûfî düşüncede şariat-hakikat, zâhir-bâtın ikililiğine yaklaşım genel olarak "şariatın desteklemediği hakikatin geçersiz, zâhirden bir delili bulunmayan bâtının bâtıl olduğu" şeklinde ifade edilebilir. Bu düşünceyi savunanların başında, Tüsterî, Harrâz, Kuşeyrî, Gazzâlî gibi isimler gelmektedir. Fakat bu konuda aşırı gidip, farklı yorumlar yapanlar da yok değildir. Bunlardan bazıları farzları göz ardı ederek nafileleri öne çıkarmış, farzın ifâsının cennete, nafilenin ifâsının cennetin sahibine götüreceği dile getirilmiştir.

¹⁹⁵⁶ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 205-207.

¹⁹⁵⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 211.

¹⁹⁵⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 331; Serrâc, *Lüma'*, 239; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/133.

¹⁹⁵⁹ Uludağ, "Bâtın İlmi", 188.

Niyeti amele, tefekkürü ibadete üstün görerek fakihlere muhalefet etmişlerdir. Diğer bir grup ise şeriatın sembolik olduğunu, bunların tek başına bir anlamının olmayıp bâtın ile anlam kazandığını savunmuştur.¹⁹⁶⁰ Her ne kadar bu anlayış yüksek rûhî bir amaca sahip olsa da kalplerinde zaaf bulunanlar tarafından yanlış anlaşılmış ve dinde ibâhiliğin yolunu açmıştır. Bu da şeriatın hükümlerini kaldırmak anlamına gelmektedir. Kelâm-fıkıh-tasavvuf çatışması daha çok bu konu üzerinedir. Dolayısıyla zâhir-bâtın, şeriat-hakikat arasındaki ilişkinin sûfiler açısından nasıl ele alındığı önem arz etmektedir.

Tasavvûfî kaynaklar incelendiğinde elde ediliş sıralaması bakımından ilim mârifetten önce gelirken, mârifet de ilmi tamamlamaktadır. Zira sûfiler için önemli olan sahip olunan bilginin ahlakî anlamda kişiye bir etki yapıp yapmamasıdır. Bu sebeple onlar zâhirî ilimlerden elde edilen “ilim”lerin tasavvûfî “mârifet” ile tahkik edilerek kesinliğinin kontrol edilmesini ve fiiliyata geçilmesini gerekli görür. Bu görüşü Sülemî "mârifetin sıhhati ilimle, ilmin sıhhati mârifetledir"¹⁹⁶¹ şeklinde dile getirir. Buna göre ilim mârifete muhtaçtır. Fakat zâhir ilim de bâtın ilminin kazanılması için gereklidir. Çünkü ilim mârifete götüren bilgi olup, mârifete giriş teşkil eder. Bu sebeple “ilimsiz mârifet muhal, mârifetsiz ilim vebaldır”¹⁹⁶² denilmiştir. Yani mârifet ile ilim birbirinin alternatifi değil, mârifet ilmin nihâî noktası, ilim de mârifete bir giriş kabul edilmiştir. Başka bir deyişle mârifet için önce ilmin elde edilmesi gerekmekte ilmin olgunlaşması da mârifete dönüşmesiyle mümkün olmaktadır.

İlim-mârifet arasındaki bu ilişkiyi sistemli bir şekilde ele alan isim Muhâsibî’dir. Ona göre esas bilgi mârifettir. Zira ilmin doğru ya da yanlış olma ihtimali vardır.¹⁹⁶³ Buna karşılık ilim önceliklidir. Çünkü ilim, Kur’ân ve sünnet ile kavramlaşmış bilgi olup, kişiye gelen ilk havâtırların nereden geldiğini tespit edebilmekte, mârifet ise bu konuda yetersiz kalmaktadır. Ayrıca Muhâsibî ilmi *aklî bilgi*, mârifeti *kalbî bilgi* olarak nitelendirmek suretiyle ilmi akla, mârifeti kalbe nisbet etmiş, böylece onların işlevsel olarak farklılığını da ortaya koymuştur. Buna göre akıl

¹⁹⁶⁰ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 626-627.

¹⁹⁶¹ Sülemî, *Mukaddime*, 32.

¹⁹⁶² Uludağ, “Mârifet”, 54.

¹⁹⁶³ Hüseyin Aydın, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlâk Görüşü* (Ankara: ARS Matbaacılık, 1976), 127.

anlayıp kavrar, kavramlaştırır ve dil ile ifade ederek başkalarına aktarır.¹⁹⁶⁴ Mârifet ise kaynağı kalpte bulunan iç ve dış duyuların gerçekleştirdiği doğrudan, kavramsız bir bilmedir. Görülen, duyulan ve yaşanan bir bilgi olan mârifet, tecrübî bilgiye karşılık gelmektedir. Bu sebeple ilim mârifet haline gelmeden fiile bir katkısı olmayıp, fiile dönüşmeyen mârifet de kâmil değildir.¹⁹⁶⁵ Buna karşılık salt amelle de Allah'a ulaşamayacağını belirten Muhâsibî eğer bu şekilde Allah'a ulaşılabilseydi, Hıristiyanların rahiplerinin de müşâhedeye varması gerekirdi diyerek,¹⁹⁶⁶ ilmi amelden üstün görmüş, böylece akıl ve kalbi dengeleyerek ilim ve mârifeti birbirini tamamlayan iki bilgi çeşidi kabul etmiştir.

Benzer bir açıklamaya Tirmizî'de de rastlanmaktadır. Tirmizî kalbin esas bilgisinin ve asıl yararlı bilginin bâtinî bilgi olduğunu savunmuş, bununla birlikte ilim ve mârifetin birbirini tamamladığını ve birbirine muhtaç olduğunu da ifade etmiştir. Çünkü bunlardan biri dil ile ifade edilen, şeriâtın açıklaması olan, kulun sorumlu olduğu ve Allah'ın yaratıkları üzerindeki kanıtını teşkil eden ilimdir. Diğeri ise Allah'ın kullarına bahşettiği, kulunun kalbine indirdiği hakikattir. Kalbin ve nefsin imarı da bu ikisi ile mümkündür.¹⁹⁶⁷ Bu konuda o ubûdiyyet vasıfları bilinmeden, rabbâniyet vasıflarının; şariat ilmi ve kulluk vasıfları bilinmeden, Allah'ın vasıflarının bilinemeyeceğini; nefsin tanımadan Allah'ın tanınamayacağını; beşerî sıfatların afetleri bilinmeden Rabbânî sıfatların inceliklerinin bilinemeyeceğini söylemiş ve bâtinsiz zâhir, zâhirsiz bâtının mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁶⁸ Ona göre zâhiri kabul edip, bâtını inkâr etmek münâfıklık, zâhiri inkâr edip bâtını kabul etmek ise sadece şeytanın bilgisinin elde edildiği zındıklıktır.¹⁹⁶⁹

Mekkî'ye göre de zâhir ve bâtin İslam ve iman açısından birbirinden ayrılmayıp, bu durum beden ve kalp birlikteliğine benzer. Ona göre ilmin konusu şehâdet âlemi ve şariat, mârifetin konusu ise gayb âlemi ve zâttır.¹⁹⁷⁰ Dünya için zâhir ilmine âhîret için bâtin ilmine ihtiyaç bulunduğunu belirten Mekkî,¹⁹⁷¹ zâhir âlimlerini

¹⁹⁶⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, 105-108.

¹⁹⁶⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 528-529.

¹⁹⁶⁶ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 320.

¹⁹⁶⁷ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 41, 45, 51-52.

¹⁹⁶⁸ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 354.

¹⁹⁶⁹ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 45.

¹⁹⁷⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/466-471.

¹⁹⁷¹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/106.

dil ve haber ehli olarak dünyanın, bâtin âlimlerini ise müşâhede ve kalb erbabı olarak semanın süsü olarak nitelendirmiştir.¹⁹⁷² Ona göre zâhirî konularda sıkıntı yaşandığında âlime, kalbî şüphe ve mânevî hastalıklar için ârife başvurulur.¹⁹⁷³

İlim ve mârifet arasındaki ilişkiyi bu şekilde tesis etmeye çalışan sûfilere şariat ve hakikat arasında çatışma durumuna da kabul etmemişlerdir. Buna göre zâhirî ilim kişiyi bâtinî ilme yani mârifete götürürken aynı zamanda bâtinin geçerliliğini de kontrol eden bir konumdadır. Zira bâtinin geçerli olması için daima zâhire uyması gerekir. Yani şeriata aykırı hakikat söz konusu değildir. Esasen şeriatı Allah'tan peygamber aracılığıyla gelen bütün dinî hükümler olarak kabul edersek hakikat ile aynı olur. Fakat sûfî ıstılahında şariat dinin zâhirî hükümleridir. Şariat genel ve uyulması zorunlu hükümler, hakikat ise kişiye özel hükümler olup, ihtiyaridir. Şariat kulluğun gereklerini yerine getirmek iken hakikat uluhiyyeti temaşadır. Şariat dış, hakikat iç yüzeydir. Bu sebeple de aralarında sıkı bir ilişki olup, hakikatin kabul etmediği şariat, şariatın desteklemediği hakikat geçersizdir.¹⁹⁷⁴

Daha ilk dönemlerde şariatın hakikat için gerekli olduğu ve birbirine uygun olması gerektiği zâhidler tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Serî es-Sakatî amacına ulaşmak için bir kimsenin ilk olarak hadis ilmini öğrenmesi gerektiğini sonrasında zühde yönelmesi gerektiğini belirtir, aksi halde dinde gevşeklik göstermesi kaçınılmazdır.¹⁹⁷⁵ Yine kaynaklarda ilk zâhidlerin Allah'a ulaşmanın şariate uymaktan geçtiği,¹⁹⁷⁶ kişinin dinin emirlerine uyması halinde mârifet nurunun kalbe yerleşeceği şeklinde ifadeleri yer almaktadır.¹⁹⁷⁷ Ebû Süleyman ed-Dârânî ise “Çoğu defa kalbime, sûfilere gelen ince nükteler (hikmet ve haller) gelir; fakat ben onları iki âdil şahit olan Kur'ân ve Sünnet'e arz edip onlara onaylatmadan kabul etmem”¹⁹⁷⁸ diyerek şariate uymayan hakikatin geçersiz olduğunu vurgulamıştır. Böylece ilk zâhidler zâhirî ilmi bâtinî ilmin temeline yerleştirmiş olmaktadır.

¹⁹⁷² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/32, 111.

¹⁹⁷³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/72.

¹⁹⁷⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 332-333.

¹⁹⁷⁵ Sülemî, *Tabakât*, 58.

¹⁹⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, 230.

¹⁹⁷⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 97.

¹⁹⁷⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 67.

Muhâsibî de şeriat-hakikat ayrımında şeriatî öncelemiş ve onu nefsin terbiye edilmesinde iç âlemin gözlemcisi kılmıştır. Kendisinden sonra Cüneyd'in sistemleştireceği *sahv* anlayışını benimseyerek, fenâ halinde kuldan sadır olan durumların geçici olduğunu, aslolanın şeriate ve aklın sınırlarına uygun olan fiiller olduğunu savunmuştur.¹⁹⁷⁹ Ona göre kişi seyr ü sülûkta ne kadar ilerlerse ilerlesin ne kadar iyi haslete ulaşırsa ulaşınsın ibadetler kuldan sakıt olmaz, her kula ölüm anına kadar farzdır.¹⁹⁸⁰ Zünnûn el-Mısırî de “Ârifin alâmeti üçtür: Mârifetin nuru verain nurunu söndüremez. Zâhir ahkâma ters düşen bâtın ilmine inanmaz.”¹⁹⁸¹ sözüyle şeriatın ve zâhirin önceliğini vurgulamış, hakikatin şeriatî iptal etmeyeceğini, mârifete ulaşan kimseden teklifin düşmeyeceğini dile getirmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî de zâhir ilmin kurallarına uymanın zor olduğunu, ancak bunlara tabi olmayan kimselere bâtınî bilgi ve veliliğin verilmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁹⁸² Cüneyd-i Bağdâdî de “önce muhaddis (âlim) sonra sûfî olunuz” diyerek tasavvufun diğer ilimler üzerine inşa edilecek bir ilim olduğunu vurgulamış,¹⁹⁸³ böylece yeteri kadar Kur'ân ve hâdis bilgisi olmayanın tasavvuf yoluna giremeyeceğini, bu yolun temelinde Kur'ân ve sünnetle belirlenmiş esasların bulunduğunu ifade etmiş,¹⁹⁸⁴ mârifetin Kur'ân ve sünnetle doğrulanacağını belirterek zâhirî ilmî ve şeriatî öncelemiştir.¹⁹⁸⁵ O da selefleri gibi sûfinin makamı ne olursa olsun ibadetlerden muaf olamayacağını, mârifete ulaştıktan sonra mükellefiyetin düştüğünü söyleyenin durumunun, hırsızlık ya da zina fiilini işleyen kimsenin durumundan daha kötü olduğunu savunmuştur.¹⁹⁸⁶

Benzer şekilde Harrâz ve Tüsterî şeriatsız hakikati zâhirsiz bâtını kabul etmemiş, Kitap ve sünnetle desteklenmeyen her türlü keşf ve vecdîn bâtıl olduğunu savunurken,¹⁹⁸⁷ Serrâc zâhirî ilim ve şeriatî organların ameli, bâtınî ilim ve hakikati

¹⁹⁷⁹ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 115.

¹⁹⁸⁰ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezelu'n-Nasiha*, 193-194.

¹⁹⁸¹ Sühreverdî, *Avârif*, 602; Serrâc, *Lüma'*, 61; Kuşeyrî, *Risâle*, 52, 516.

¹⁹⁸² Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî Hayatı-Menkıbeleri-Fikirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 62.

¹⁹⁸³ Sülemî, *Tabakât*, 58.

¹⁹⁸⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 80; Ebû Abdullah Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Dâru's-Selâm, 1893), 82.

¹⁹⁸⁵ Serrâc, *Lüma'*, 239.

¹⁹⁸⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 79.

¹⁹⁸⁷ Mekkî *Kûtu'l-Kulûb*, 2/10-11; Sühreverdî, *Avârif*, 39, 62-63; Serrâc, *Lüma'*, 146; Kuşeyrî, *Risâle*, 93; Sülemî, *Tabakât*, 185.

kalbin amelini olarak nitelendirmiş,¹⁹⁸⁸ Kelâbâzî de tasavvufun hal ilmi olduğunu, halin amelden miras olduğunu, dolayısıyla amel düzelmeden hal düzelmeyeceğini dile getirmiştir.¹⁹⁸⁹ Sülemî ve Hücvirî de şeriat ve hakikati birbirine tamamlayan iki ilim kabul etmiş, zâhirî ilimlere dayanmayan bâtınî ilmî reddetmişlerdir.¹⁹⁹⁰ Sülemî'ye göre şeriatın eşlik etmediği hakikat küfür; zâhirden yoksun olan bâtın ve bâtından yoksun olan zâhir de bâtıldır.¹⁹⁹¹ Hücvirî'ye göre ise şeriatın yokluğu zındıklık, hakikatin yokluğu münafıklık; şeriatın reddi ilhâd, hakikatin reddi şirk; hakikatsiz şeriat riyâ, şeriatsiz hakikat ise nifaktır.¹⁹⁹² Hücvirî bunu kelime-i tevhîde benzetir. Buna göre bu ikisini uzlaştırıp bağdaştıran Allah olup, ayırmak kimsenin haddi değildir. *Lâ ilâhe illalâh* hakikat, *Muhammedün Rasûllullâh* şeriattir. Görüldüğü gibi bunların biri olmadan iman tamam olmayacaktır.¹⁹⁹³ Aynı şekilde imandaki tasdik ve ikrar birbirinden farklıdır, fakat ikrarsız tasdik ya da tasdiksiz ikrar iman değildir. Şeriat ve hakikat de hüküm itibarıyla ayrıdır ancak esasta birlikte bulunur. Şeriat mücâhiddir, kulun zâhirî hükümlerini muhafaza eder. Hakikat ise hidâyettir, Allah'ın bâtınî hükümleri kul üzerinde muhafaza etmesidir.¹⁹⁹⁴

Selefleri gibi mürîdin ilk olarak zâhirî ilimleri kendine yetecek kadar öğrenmesi gerektiğini savunan¹⁹⁹⁵ Kuşeyrî'ye göre şeriat kulluk görevlerini yerine getirme, hakikat ise rubûbiyeti müşâhede etmektir. İkisi birbirine bağlı olup, hakikatin desteklemediği şeriat, şeriat tarafından kontrol edilmeyen hakikatin hükmü yoktur. Zira Allah'ın emirleri herkesi kapsadığı için şeriat aynı zamanda hakikattir. Yine Allah'ı tanıtan ilimleri elde etmek O'nun emirleri ile vacip olduğu için de hakikat aynı zamanda şeriattir.¹⁹⁹⁶ Genel olarak ârifleri ve bâtın ilmini üstün görse de Sühreverdî de ikisinin birbirinden ayrılmayacağını ifade etmiştir. Ona göre medrese ilimleri süt, vehbî ilim ise ondan çıkarılan kaymak gibidir. Süt olmazsa kaymak olmaz,

¹⁹⁸⁸ Serrâc, *Lüma'*, 43-44.

¹⁹⁸⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 58.

¹⁹⁹⁰ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 7-8; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 344.

¹⁹⁹¹ Süleyman Ateş, "Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Eser el-Fark Bayna İlmî'ş-Şari'a wa'l-Hakika", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 219-220.

¹⁹⁹² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 207, 352, 627.

¹⁹⁹³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 351-352.

¹⁹⁹⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 627.

¹⁹⁹⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 620.

¹⁹⁹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 123, 168.

kaymak da sütteki su ile ayakta durur, diyerek zâhir ve bâtının birbiriyle ilişkisine dikkat çekmiştir.¹⁹⁹⁷

Tüm bunlardan zâhirî amelleri yerine getirmeyenin sûfî olamayacağı, bâtınî ilimleri elde edemeyeceği ve böyle kimselere hakikatlerin verilmeyeceği anlaşılmakta, sûfîlerin şariat ve zâhirî, hakikat ve bâtına temel kabul ettiği ve aralarında bir çatışmanın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Neticede ilim-mârifet, zâhir-bâtın, şariat-hakikat ilişkisi karşıtlığa değil birbirini tamamlayan iki kavrama işaret etmekte, şariat fıkıh ve kelâm ilminin imânın ve ibadetlerin, zâhirî ve biçimsel açıdan kurallarını, hakikat ise bunların ahlâkî ve uhrevî değerini ifade etmektedir. Buna göre ilim mârifetten önce elde edilmesi gereken bir bilgi olup, bunlar arasında bir tercih yapmak ya da birini diğerini iptal ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Hatta asgarî düzeyde zâhir bilgisi olmadan tasavvufa dahil olunamayacağı anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte zâhirin bâtını, şariatın hakikati öncelediği düşüncesi aynı zamanda tasavvufun diğer ilimlerin teorik yönünü aşan, zâhirin ulaşamadığı nihai amaca ulaştıran bir yönünün olduğu şeklindeki görüşü de içinde barındırmaktadır. Zira sûfîler amellerin sadece dünyevî değil uhrevî yönden de kurallarının olduğunu söz gelimi ibadetlerin ihlasla yapılması gerektiğini savunmuş, fıkıh ilminin bunu ele almadığı gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Tasavvufu *fikh-ı bâtın* olarak nitelendiren sûfîler ibadetlerin bu gibi uhrevî yönlerinin çeşitli riyâzet ve mücâhede yöntemleriyle, nefsin terbiye edilmesi, kalbin arındırılmasıyla gerçekleşeceğini savunmuştur.¹⁹⁹⁸ Onlar zâhir ve bâtın arasındaki ilişkiyi bir meyvenin dışı ve içi arasındaki ilişkiye benzetirler. Buna göre meyvenin kabuğuna karşılık gelen şariat, herkesin uyması gereken zâhirî kurallardır. Meyvenin özü ise hakikat yani gerçeklik olup, buna herkesin gücü yetmez. Sadece dış kabuğu aşabilen, zâhirin altındakini keşfedenlere özeldir.¹⁹⁹⁹

Benzer şekilde Cibril hadisi de bu yönde yorumlanmaktadır. Buna göre dinin ibadet, inanç ve rûhânî boyutu olduğu, hadiste geçen “İslam nedir?” sorusunun fıkha, “iman nedir?” sorusunun kelâma, “ihsân nedir?” sorusunun ise tasavvufa yönelik olduğu ifade edilir. Bu hadis dinin somut alanından soyut alanına, zâhirinden bâtınına

¹⁹⁹⁷ Sühreverdî, *Avârif*, 50.

¹⁹⁹⁸ Başer, *Şariat ve Hakikat*, 12.

¹⁹⁹⁹ Rene Guenon, *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 45-46.

sıralama yapmaktadır. Zira Serrâc “İslâm zâhirdir, îmân zâhir ve bâtındır. İhsân ise zâhirin de bâtının da hakikatidir” diyerek tasavvufun üstünlüğünü bu hadisten hareketle de temellendirmeye çalışmış, tasavvufu dinî hayatın amacı kabul etmiştir.²⁰⁰⁰ Bu da dini yaşayışta öz-şekil ilişkisinin önemini göstermektedir. Bunun anlamı tasavvufun ve bâtinî ilmin diğerlerinden üstün olduğudur.

Neticede zâhir ve bâtının birbirini gerektirdiği şeklindeki ilk dönem sûfilerinin görüşü bu gibi benzetmelerle yön değiştirmiş, zamanla bâtinî ilmin ve hakikatin, zâhirî ilim ve şeriattan üstün olduğu, bâtinî ilmin ve hakikatin sadece sûfilere has olduğu şeklindeki tasavvûfî anlayışı ortaya çıkarmış, tasavvuf literatüründe hem mârifeti ve ârifleri üstün tutan hem de zâhirî ilim ve âlimleri yeren ifadelerle sıklıkla yer almaya başlamıştır. Örneğin Zünnûn “Mümin Allah’ın nûru, ârif ise Allah ile bakar. Müminin kalbi vardır. Ârifin yoktur. Müminin kalbi zikir-i ilâhî ile mutmain olur. Ârif ise Allah’tan başkasından itmi’nân duymaz.”²⁰⁰¹ sözüyle mârifeti sadece velilere has kılmış, onların Allah’ı kalpleriyle müşâhede ettiğini savunmuştur. Benzer şekilde Bâyezîd da ârifin, âlim, abid ve zâhiden üstün olduğunu, bu üç zümrenin ilim, ibadet ve zühd ile oyalanarak âhiretteki nasiplerini azalttıklarını, ârifin ise ilmi Allah’tan alarak onlardan üstün hale geldiğini belirtir.²⁰⁰² Ona göre Allah kuluna amel ve ibadetleri neticesinde keşf ve mârifeti ihsan etmektedir. Ancak buna herkes ehil olamayacağından bazı insanlar amel ve ibadet için bazıları ise hakikat ve mârifet için yaratılmıştır.²⁰⁰³

Cüneyd-i Bağdâdî de her ne kadar zâhirî ilmi bâtinî ilim için gerekli görse de onun zâhirî ilim aleyhinde sözleri de mevcuttur. Mürîdin hadis talep etmekle meşgul olmaması, onun için en iyisinin okuyup yazmaması, âlimlerin ilmine ihtiyaç duymaması, Allah’ın ona hak ile bâtılı ayırt edecek bir nur verdiği için naklî ilimleri öğrenmeye ihtiyacının bulunmadığı²⁰⁰⁴ şeklinde Cüneyd’e atfedilen bu ifadelerle göre ilim kişiyi oyalamakta ve mârifetten alıkoymaktadır. Benzer bir düşünceye Tirmizî’de rastlanmaktadır. Mârifeti dilin ikrarı ile kalbin tasdiki olarak kabul eden Tirmizî insanların bundan sadece Allah’a iman etmeyi anladığını ve bu sebeple de nefislerine

²⁰⁰⁰ Serrâc, *Lüma*’, 22.

²⁰⁰¹ Serrâc, *Lüma*’, 63.

²⁰⁰² Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmi*, 139.

²⁰⁰³ Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmi*, 65.

²⁰⁰⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 157.

zulmettiklerini belirtir. Çünkü bu kişiler Allah'ı bilip imân etse de "Allah hakkında" bilgileri yoktur. Kitaptan ya da başkalarından öğrendikleri bu ilmi sadece ihtiyaç anında kullanırlar.²⁰⁰⁵ Tirmizî bu kimselerin nefis, nefsin afetleri ve kusurlarına dair ilmi elde ettiklerini, fakat bununla gereğinden fazla meşgul oldukları için Allah'ı tanıma ilminden mahrum kaldıklarını oysa ikinci ilmin birinci ilmi de kapsadığını ve ondan üstün olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁰⁶ Yapılan açıklamalardan Cüneyd ve Tirmizî'nin her iki ilmi de önemseydiği ancak insanları zâhir ilimde takılıp kaldıkları ve bu sebeple de mârifete geçemedikleri için eleştirdikleri anlaşılmaktadır.

Serrâc ise bâtın ilminin önemini Hz. Hızır ve Hz. Mûsâ kıssası ile Hz. Peygamber'in bilgisi üzerinden de temellendirmeye çalışır. Ona göre ilim, idrak sahiplerinin ihata ve kavramasından daha geniş bir kapsama sahip olup, bunun örneği Hızır ve Hz. Mûsâ kıssasıdır. Peygamber olan Mûsâ, onun derecesine asla ulaşamayacak olan Hızır'a tabi olmuştur.²⁰⁰⁷ Yine Hz. Peygamber “eğer siz benim bildiklerimi bilmiş olsaydınız az güler, çok ağlardınız” buyurmuş ve ilmin sadece şeriatten ibaret olmadığını ifade etmiştir. Bu manada Hz. Peygambere üç farklı ilim verilmiştir. Birincisi avâm ve havâs herkese açıklanan emir ve nehiyler, ikincisi sahabeden bir gruba açıklanan bilgiler, üçüncüsü ise sadece Hz. Peygamberin bildikleridir.²⁰⁰⁸ Serrâc'a göre her iki peygamberin durumu da bâtın ilminin zâhir ilminden üstün olduğunu kanıtlamaktadır.

Ayrıca Serrâc şer'î ilimlerin her birinin kendine ait bir alanı olduğunu, sûfilerin hepsine vakıf olduğunu ancak zâhir âlimlerinin tasavvuf ilmini bilmediğini belirtir.²⁰⁰⁹ Ona göre sûfiler hadis ve fıkıh âlimlerinin görüşlerini tam olarak benimsemektedir, fakat sûfilerin diğer âlimlerin sahip olduğunun ötesinde yükseldiği hal ve derecelerinin bulunduğunu, ibadet, taat ve ahlâk konularında bir takım ince anlayış ve keşfî yollar ile kavrama yöntemlerinin bulunduğunu belirtir.²⁰¹⁰ Serrâc zâhir ehlinin çözemediği konuların mârifet ehli tarafından kendilerine has yöntemlerle çözüldüğü kanaatini

²⁰⁰⁵ Tirmizî, *el-Emsal*, 191-192.

²⁰⁰⁶ Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, *Menâzilü'l-İbâd mine'l-İbade Kulluğun Mertebeleri* için Önsöz, el-Hakîm et-Tirmizî, trc. Ali Akay (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 39.

²⁰⁰⁷ Serrâc, *Lüma*, 64.

²⁰⁰⁸ Serrâc, *Lüma*, 455-456.

²⁰⁰⁹ Serrâc, *Lüma*, 457.

²⁰¹⁰ Serrâc, *Lüma*, 28.

taşımaktadır.²⁰¹¹ Dahası Serrâc kişinin zâhir ile ilgili konuları bir mezhebe bağlanarak elde edebileceğini bu sebeple bu ilimlerin farz-ı kifâye olduğunu, ancak bâtın ile ilgili konuların kulun her an ihtiyaç duyduğu meseleler olup, farz-ı ayn olduğunu savunmuştur.²⁰¹² O, bu görüşleriyle bâtın ehlini, zâhir ehlinden daha üstün tutmakla kalmamış, sonraki dönemlerde daha fazla öne çıkacak olan işarî yorum ve sûfilerin kendilerini sorumlu tutukları farklı şer'î fetvalara kapı aralamış görünmektedir.

Zâhir ve bâtını beden ve kalp ikilisine benzetmekle birlikte bâtının değerli olduğunu dile getiren bir diğer isim Mekkî'dir. O, bâtın ilminin faziletli ve kıymetli bir ilim olduğunu, sahibinin övüldüğünü ve Allah'a götüren, iman, yakîn, mârifet ve müşâhedeyi sağlayan bir ilim olduğunu belirtir.²⁰¹³ Aklî ilimlerin zâhirî ilme, mârifetullahın ise yakîn ilmine dahil olduğunu ifade eden Mekkî'ye göre ilim talep etmek herkese farz olsa da yakîn ancak ehline verilir.²⁰¹⁴ Bütün ilimler zihnin ve aklın ürünü iken, iman ve yakîn ilmi müşâhede ile kalpte zuhur eder ve yakîn hali Allah'ın kudret ve azametinin keşfi ile gerçekleşen bir âyettir.²⁰¹⁵ Bu konuda Mekkî "müftüler fetva verseler de sen kalbine sor"²⁰¹⁶ şeklindeki hadisi delil getirir.²⁰¹⁷ Ona göre bu rivâyetten zâhir âlimlerin sadece zâhir bilgisini lisanî ilimlerle öğrenmelerine karşılık, bâtınî ilim erbabının iman hakikatini olan sırları öğrendikleri anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber bu hadisiyle kişiyi zâhir ilim olan fıkha değil kalb ilmi olan bâtın ilmine yöneltmektedir. Dolayısıyla asıl ilim bâtınî ilim olup, ârifler âlimden üstündür.²⁰¹⁸ Ayrıca ona göre ilk dönemde âlimler fıkıh ve ahkâm ilmini değil, mârifet ilmini övmüşler, sadece fıkıh ilmiyle uğraşanların yerildiği pek çok haber nakletmişlerdir.²⁰¹⁹

Bununla birlikte Mekkî haber yoluyla elde edilen bilgiye zan ve şüphe karışabileceğini, müşâhedenin ise zannı ortadan kaldıracığını ifade eder.²⁰²⁰ "Gözünün gördüğünü kalbi yalanlamadı"²⁰²¹ âyetini delil getirerek kalbin gördüğünün

²⁰¹¹ Serrâc, *Lüma'*, 32.

²⁰¹² Serrâc, *Lüma'*, 36.

²⁰¹³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/45.

²⁰¹⁴ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/92.

²⁰¹⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/162.

²⁰¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/227-228.

²⁰¹⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/34, 93.

²⁰¹⁸ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/461.

²⁰¹⁹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/45-46.

²⁰²⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/108.

²⁰²¹ en-Necm, 53/11.

yakîn olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple yakîn ilmi yani bâtinî ilim, ilmin hakikatidir. Diğer ilimler onun yerini tutamaz. Yakîn ilminin diğer ilimler karşısındaki konumu Fatiha Sûresi'nin diğer âyetler karşısındaki konumu gibidir.²⁰²² Bu kesinliğe bağlı olarak da Mekkî zâhirî ilmide ihtilafî bir rahmet, hatayı affedilir bir durum kabul ederken, bâtin ilminde ihtilafî kabul etmemiştir. Zira bâtin ilmi o mârifetullah ilmi olup, Allah'ın bilinmesinde ihtilaf olmaz ve hata da kabul edilmez.²⁰²³

Netice itibariyle her ne kadar sûfilere zâhirî ilmi gerekli görseler, şeriatın iptal olmayacağını dile getirseler de önem verdikleri asıl bilgi bâtinî bilgi olup, bu bilgi Allah'ın riyâzet ve mücâhede gibi gerekleri yerine getiren, ahlâkî bakımdan kendini geliştirmiş olan sûfilere bahsettiği bir ilim olup, zâhirî bilgi bu esas bilgi için aşılması gereken bir basamak konumundadır. Zira sûfî düşüncede zâhirî ilim ve şeriatan vazgeçmek mümkün değilse de asıl hedef mârifet yani bâtinî bilgidir. Dolayısıyla sûfî epistemolojide zâhirî bilgi bâtinî bilgi için bir araç, hedefe ulaştıran bir yoldur.

Mârifetin ilme, bâtinin zâhire, hakikatin şariate bu üstünlüğünün sebebi ise mârifetullaha yani Allah hakkındaki bilgiye ulaştırması sebebiyledir. Mârifet tanımları göz önünde bulundurulduğunda sûfî düşüncede mârifetullahın kelâm ilmindeki gibi iktisâbî olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu da kelâm ilmi ve tasavvuf arasındaki diğer bir tartışma noktasıdır.

4.3.2. Vehbîlik-Kesbîlik Açısından Mârifetullah

Tasavvûfî eserlerde bâtinî ilim ya da mârifetin “vehbî” olduğu sıkça dile getirilmektedir. Tasavvufî düşüncede “tasavvufun başı ilim, ortası amel, sonu Allah vergisidir” düşüncesi görülür.²⁰²⁴ Yine kaynaklarda çokça görülen “Allah'ı Allah ile bilmek”²⁰²⁵ ifadesi mârifetullahın kesbî değil vehbî olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre mârifetullah herhangi bir ön çalışma, nazar olmaksızın Allah tarafından akıllı insanların kalbinde var edilir. Sûfilere göre Allah ancak onun kendini tanıtmamasıyla bilinir. Akıl bu konuda yetersiz olup, böyle bir bilgi ancak Allah'ın has kullarına vasıtasız bir şekilde vermesiyle elde edilir. Vahiy ile bu bilgi arasındaki en önemli fark

²⁰²² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/108-109.

²⁰²³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/164.

²⁰²⁴ Sühreverdî, *Avârif*, 68.

²⁰²⁵ Sülemî, *Mukaddime*, 31; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 39.

peygamber vahiy geldiğinde kaynağını bilirken sûfî bu bilginin nereden nasıl geldiğini bilemez.²⁰²⁶ Ona düşen riyâzet, tezkiye ve mücâhede ile keşfi engelleyen unsurları ortadan kaldırmaktır. Mârifet böyle bir arınma sonucunda Allah'ın bildirmesiyle elde edilir. Neticede mârifet akla ya da duylara değil Allah'ın inayetine bağlıdır. Allah dilediği kulun kalbini bu mârifet ile aydınlatır.

Bu konuda Zünnûn “Ben Rabbimi Rabbim ile tanıdım. Eğer O olmasaydı asla O’nu tanıyamazdım” diyerek evliyânın mârifetinin nazarî ve kesbî değil vehbî olduğunu ve ilhâm ile kalbe ulaştığını savunmuştur.²⁰²⁷ Bâyezîd de “Allah’ı Allah ile tanıdım Allah’tan başkasını ise Allah’ın nuru ile tanıdım”²⁰²⁸ diyerek Zünnûn’la aynı görüşü paylaşmış, “gerçek âlim herhangi bir ders ve ezberleme olmadan, istediği vakit Rabbinden ilim alan kimsedir”²⁰²⁹ diyerek mârifetin vehbîliğini vurgulamıştır. Selefleriyle benzer ifadelerle sahip olan Cüneyd de mârifetullahın vehbî olduğunu ancak Allah’ın dilemesiyle mümkün olacağını vurgulamıştır. Ona göre kul mârifet için çalışıp çabalasa da bu ona Allah’ın bir lütfu sonucu verilir. Fakat bu çaba sonucu mârifetin verileceğinin bir garantisi yoktur.²⁰³⁰

Harrâz’ın ilmin Allah’a götüren bir rehber olduğu, mârifetin ise doğrudan Allah’a işaret ettiği şeklindeki görüşü de mârifetin vehbîliğini ifade etmektedir. Zira ona göre ilim tahsille malumatın elde edilmesi iken, mârifet tanıma yoluyla irfânın elde edilmesidir. Mârifeti Allah bildirirken, ilim halkın tarif etmesiyle bilinir.²⁰³¹ Tirmizî’ye göre ise insanın akıl sahibi olması bile Allah vergisidir. Allah kulunun işlerini kolaylaştırır, onu korur ve gözetirse, o kul da Allah yolunda şehvetini öldürür, böylece kendisine ilhâm ve anlayış verilen akıl sahipleri arasına katılmış olur. Tirmizî’ye göre Hz. Hızır’ın ve Zülkarneyn’in durumu da buna örnektir. Allah onlara ledünnî ilmi öğretmiştir.²⁰³² Dolayısıyla Tirmizî’ye göre bu ilim vehbîdir. Zira kul ne

²⁰²⁶ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 39-40.

²⁰²⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 514; Serrâc, *Lüma’*, 146.

²⁰²⁸ Sülemî, *Tabakât*, 71, 167; Sülemî, *el-Mukaddime*, 31.

²⁰²⁹ Mekkî *Kûtu’l-Kulûb*, 1/484.

²⁰³⁰ Sülemî, *el-Mukaddime*, 31; Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 326.

²⁰³¹ Sülemî, *Tabakât*, 184-185; Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 40.

²⁰³² Hakîm et-Tirmizî, *Edebü’n-Nefs Nefsin Arzularından Kalbini Temizle*, trc. Ersan Urcan (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2019), 48-49.

kadar çabalarsa çabalasın Allah'tan nurlar ve yardım gelmedikçe başarıya ulaşamaz.²⁰³³

Benzer şekilde Mekkî de kulun iyi ve kötüyü ayırt etmesi için Allah'ın ona bir nur vermesi gerektiğini belirterek mârifetin vehbîliğini savunmuştur. Zira hadiste bildikleriyle amel edenlere bilmediklerinin öğreteceği ifade edilmiştir. Ârifler de söz konusu ilimleri kendilerini kontrol ederek, müşâhede edeplerine uyararak ve kalplerini temizleyerek elde etmişlerdir.²⁰³⁴ Ona göre “ehl-i zikir” Allah'ı zikredip, tevhîd ilmini bilen, ilmi çalışarak değil amel ve davranışlarıyla Allah'a yönelip, Allah'tan alan kimselerdir. Allah amelleri sebebiyle onlara doğruyu ilhâm etmiş, kendilerine hikmet vermiştir. Onlar Kur'ân'ın bâtinî manalarını bu şekilde müşâhede etmiş ve yakîn ehli olarak isimlendirilmişlerdir.²⁰³⁵

Bu düşüncenin tabîî bir sonucu olarak sûfiler istidlâl yoluyla Allah'ın bilinemeyeceğini, varlıklar üzerinden elde edilen delillerin geçersiz olduğunu savunmuşlardır. Örneğin Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'ye göre sonlu olan sonsuz olanı idrak edemez. Dolayısıyla Allah'ın akılla bilinmesi mümkün değildir. Bu bilgiyi Allah insana bazen gösterir bazen kaybettirir. Allah'ın doğrudan bilinmesi ancak mübâşeret ile olur. Ona göre mübâşeret doğrudan yakîne ermek, gaybî hakikatleri kalp ile müşâhede etmektir.²⁰³⁶ Kelâbâzî de Allah'ı bilmenin ancak Allah yardımı ile olacağını, duyular ve aklın bu konuda yetersiz olduğunu belirtir. Duyular ancak hissedilir eşya hakkında bilgi verebilir. Akıl ise Allah'ın âleme koyduğu delil ve işaretlerle istidlâl eder. Fakat her istidlâl eden hidâyete ve mârifete erişemez. Öyle olsaydı akıllı olan herkesin iman etmesi gerekirdi.²⁰³⁷

Son dönemlerde ise mârifet ve bâtin ilminin başlangıçta istidlâlî ve kesbî olduğunu, sonrasında vehbî bir hal aldığını dile getirenler bulunmaktadır. Buna göre Hz. İbrahim gibi mârifetten önce bir istidlâl sonra riyâzet ve mücâhede gereklidir ki bunlar kulun mârifet konusunda gösterdiği çaba olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan mârifetin ilk kısmının iktisâbî olduğunu ancak bunlar sonucunda Allah'ın bu ilmi

²⁰³³ Hakîm Tirmizî, *Edep Yâ Hû Kalbî, Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız?*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2023), 20-21.

²⁰³⁴ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/476-478.

²⁰³⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/26-25.

²⁰³⁶ Serrâc, *Lüma'*, 58, 63; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 37; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 511.

²⁰³⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 39.

kuluna bahşetmesinin vehbî olduğunu savunmuşlardır. Zira mârifetin verilip verilmeyeceği bilinmemekte, mârifete her riyâzet ehli ulaşamamaktadır.²⁰³⁸ Bunun anlamı bâtinî ilmin oluşmasının şartı kulun cehdi ile Allah'ın vehbinin birleşmesidir. Bâtinî ilim zâhirî ilimlerin elde edilmesinden sonra Allah'ın lütfu ile meydana gelir. Bu ikisi bedenle ruh gibi olup, birbirini tamamlar.²⁰³⁹ Neticede sûfinin bu konuda yapabileceği tek şey kalbini arındırıp, nefsini tezkiye ederek bilgiyi kabul edecek hale gelmektir.

Bazı sûfiler ise mârifetullahın doğuştan gelen zarûrî bir bilgi olduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre mârifet elest bezminde verilen söz dolayısıyla her insanda gizli olarak bulunur. Dünyaya gelen insan bu sözü unutmuş olup, tasavvûfî kaidelerin yerine getirilmesiyle mârifetin tekrar açığa çıkarılması gerekir. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî bu bilgiyi zarûrî olarak nitelendirmese de kulun müşâhede âlemindeki somut varlığı ile ruhlar âlemindeki ilâhî varlığı olmak üzere iki tür varlığının bulunduğunu, insanın var olmadan önceki ilâhî varlığının elest bezminde Allah ile ahitleştiğini, fakat dünyaya gelince bu sözünü unuttuğunu savunur. Bunu hatırlaması da fenâyâ ulaşmasıyla mümkündür.²⁰⁴⁰

Hücvîrî ise mârifetin zarûrî oluşunu kabul etmez. Ona göre zarûrî bilgide bütün akıl sahiplerinin ittifak etmesi gerekir. Bunları sadece bir grup insanın bilmesi imkansızdır. Bu sebeple de mârifetullah zarûrî olsaydı akıl sahibi kimse Allah'ın varlığını inkâr edemezdi ve insanlar bununla mükellef tutulmazdı. Hücvîrî bunun sadece cennette mümkün olduğunu, oranın teklif yeri olmadığı için zarûrî olarak bilineceğini fakat bu dünyada zarûrî olması hükümleri sıkıntıya düşüreceğini ifade eder.²⁰⁴¹ Mârifetin zarûrî olduğunu kabul etmeyen Hücvîrî istidlâlî ve akli olmasını da kabul etmez. Buna göre mârifetin illeti akıl olamaz, zira akılları olmadığı halde mecnun kimseler ve çocuklar hükmen Allah'ı bilmiş kabul edilmektedir. Benzer şekilde eğer akıl mârifetin illeti olsaydı kâfirler kâfir olmaz, her akıllı ârif her akılsız cahil olurdu. Yine Hücvîrî mârifetin illetinin istidlâl olduğu görüşünü de reddetmiş, şeytanı örnek vermiştir. Zira şeytan gaybî durumları görüp düşündüğü halde ârif

²⁰³⁸ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 513; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 58-59.

²⁰³⁹ Ateş, "Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Eser...", 219-220.

²⁰⁴⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 41-43, 54.

²⁰⁴¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 512-513.

olamamıştır. Çeşitli âyetlerde de Allah mârifetin illetini nazar değil, kendi meşietinin ve iradesinin görülmesi kılmıştır.²⁰⁴² Yine marifetin illeti delil de olamaz, eğer böyle olsaydı tüm istidlâl edenlerin iman etmesi ve ârif olması gerekirdi. Bu sebeple delil illet değil ancak sebep ya da vasıta olabilir. Hücûrî'ye göre Allah bütün delil ve işaretlerin sahibi olup, dilerse eşyayı mârifete delil yapar dilerse kulunu aynı eşya ile Hakk'tan uzaklaştırır. Yıldızlar, ay ve güneşin Hz. İbrahim'e mârifet için delil olurken, diğer insanları küfre götürmesi bunun örneğidir.²⁰⁴³ Dolayısıyla Hücûrî için Allah bildirmeden mârifetullahın hiçbir şekilde tam olarak gerçekleşmesi mümkün değildir.

Görüldüğü gibi bâtın ilminin en önemli özelliği Allah tarafından verilen *vehbî* bir ilim olmasıdır. Buna göre sûfî düşüncede genel olarak *ilim/zâhirî ilim* vasıtalarla elde edilen dolaylı bir bilgi, *mârifet/bâtınî ilim* riyâzet ve müşâhede ile doğrudan Allah'ın kula verdiği bir ilimdir. Başka bir ifadeyle ilim zihnî faaliyetle, mârifet ise mânevî arınma ile elde edilir. Bu da zâhirî ilim için amel zorunlu değilken, bâtınî ilmin elde edilmesi için ahlâkî yetkinliğin gerekli olduğu anlamına gelir. Hatta bu sebeple sûfiler âlim kelimesini “amelsiz” anlamında bir küçültme ve yerme sıfatı olarak da kullanmışlardır. Zira sûfiler ilmin insanı kibirlendirdiğini, mârifetin ise insanı bundan kurtardığını ifade ederler. Bu da ârifin âlimden üstün olduğu düşüncesine sebep olmuştur. Sonuç olarak bâtınî ilim insanî bir çabadan çok kişinin dinî ve ahlâkî yaşamına bağlı vasıtasız meydana gelen bir bilgiyi, zâhirî ilim ise beşerî bir çaba sonucu elde edilen bilgiyi ifade etmekte ve bu durum aralarında hem yöntemsel bir farklılığın hem de bir üstünlük ilişkisinin bulunduğunu göstermektedir.

4.4. Bilgi Elde Etme Yolları

Bilginin tanımı ve çeşitleri konusunda kelâm ilminden ayrılan tasavvuf ilmi bilgi elde etme yolları hakkında da kelâmcılardan farklı bir tutum sergilemiştir. Bu konuda da zâhir-bâtın ayrımı gözetken sûfilere göre zâhirî bilgi duyular, akıl ve haberle dolaylı yoldan; bâtınî bilgi ise keşf ve ilhâmla doğrudan elde edilir. Sûfiler duyu, akıl ve haber bilgisini reddetmemekle birlikte bunların bâtınî bilgi için ilk aşama olduğunu, asıl bilgiye keşf ve ilhâm sonucu erişileceğini savunmaktadır. Değer açısından da

²⁰⁴² Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 510.

²⁰⁴³ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 515.

bunlardan en zayıfı duyular ve akıl olup, bu ikisi sadece şâhid âlemde etkin oldukları için yetersiz, ancak mârifetin ilk basamağını teşkil ettiği için de gerekli görülmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde duyular, haber ve aklın sûfî düşüncedeki konumu ve hangi alanlarda geçerli olduğu izah edilecek, sonrasında mutasavvıflara göre en değerli bilgi elde etme yolu olan keşf ve ilhâm ele alınacaktır.

4.4.1. Duyular

Sûfiler bilginin elde edilmesinde bir kaynak olarak gördükleri duyuları yadsımamış, şehâdet âlemini Allah'ın mükemmel düzeni ve yaratması olarak kabul etmişler, bu sebeple de müşâhededesini gerekli görmüşlerdir.²⁰⁴⁴ Buna karşılık kelâm ilmindeki gibi detaylı açıklamalara ilk dönem tasavvuf klasiklerinde rastlanmamaktadır. Onlar duyular hakkında daha çok Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerini takip etmiş, beş duyunun varlığını ve bunların her birinin kendine has görevlerinin olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte Muhâsibî ve Hücvirî'nin eserlerinde duyularla ilgili bazı detayları görmek mümkündür.

Beş duyuyu ilmin ve aklın baş komutanı olarak nitelendiren Hücvirî, bedihî bilgi ile Allah'tan gelen ilhâm hariç bütün bilgilerin bu beş kapıdan girdiğini ifade ederek şâhid âlemde duyuların önemli olduğunu zikretmiştir. Ona göre beş duyu Allah'a ulaşma ve mârifeti elde etme konusunda akıl için birer delildir.²⁰⁴⁵ Bunun anlamı tıpkı kelâmdaki gibi aklın duyu verilerini kullanarak bilgiye ulaşacağıdır. Muhâsibî ise nazar ve idrak arasında bir karşılaştırma yaparak nazarın idrakten daha geniş bir alana sahip olduğunu, idrakin sadece bu dünyaya ait olduğunu belirtir. Ancak idrak olmadan nazarın gerçekleşmeyeceğini, akıl için duyu verilerinin gerekli olduğunu söyleyerek duyuların önemine işaret etmiştir.²⁰⁴⁶ Bu da sûfî düşüncede mârifete giden yolda ilk basamağın duyular olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte sûfiler duyular yoluyla elde edilen bilgilerin sınırlı ve yanıltıcı olduğunu savunmuşlardır. Zira sûfilere göre duyulardan gelen veriler ilk duyusal izlenimlerdir bu sebeple de bilgi değeri taşımazlar. Bunların bilgi ifade etmesi için akıl

²⁰⁴⁴ Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 197.

²⁰⁴⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 565, 639.

²⁰⁴⁶ Şahin Filiz, "Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri", (Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), 82.

ve kalp ile anlamlandırılması gerekmektedir.²⁰⁴⁷ Ayrıca etkin oldukları alan şâhid âlem olduğu için de bilgi elde etme yollarının en zayıfı duyulardır. Çünkü şâhid âlem geçici bir varlık alanıdır. Bu alana ait olan duyular da insana bilgilerin tamamını veremediği gibi, zaman ve mekâna bağımlı, cüz'î, yanılabilir, göreceli veriler sağlamaktadır. Hem nesneye hem de özneye bağlı değişkenler söz konusu olduğu için de sübjektiftir. Bu sebeple de duyulardan elde edilenler nihai bilgi olarak kabul edilemez.²⁰⁴⁸ Örneğin Serrâc Allah'ın kuluna bir şeyi göstermesinin ve eşyanın birbirinden ayırt edilmesinin duyular yoluyla gerçekleştiğini, ancak bunun için duyuların varlığının yeterli olmayıp, berrak bir zihin ve huzurlu bir kalbin gerekli olduğunu söyleyerek bu duruma işaret etmiştir.²⁰⁴⁹

Buna göre duyuların yanılır olmasının sebebi onun dış etkilere kapılabilecek bir yapıya sahip olmasıdır. Sûfilerin duyular hakkındaki çekincesi de bu sebeptendir. Zira onlara göre asıl önemli bilgi aracı kalptir. Fakat kalp ve duyular arasındaki sıkı bir etkileşim olup, mânevî arınma sürecinin ve mârifet bilgisinin ilk basamağını duyular oluşturmaktadır. Duyulardan gelen veriler kalpte iyi ve kötü bir tavır halini almakta, bu da kalbin temizliğine etki etmektedir.²⁰⁵⁰ Bu sebeple duyuların haramdan sakınması dış etkilere uzaklaştırılması kalbin saflaştırılması için ilk adımdır. Bu konuda Muhâsibî önemli açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre duyular kalbin dışa açılan kapıları olup, her birinin çeşitli yükümlülükleri vardır. Kalbe en hızlı ulaşan işitme duyusudur, onun haramı işitmemesi, hevâya kulak vermemesi ve Kur'ân dinlemesi gerekir. İşitme gibi görmenin de haramdan sakınması gerektiğini belirten Muhâsibî bir şeyin öğrenilmesinde görme duyusunun diğer duyulardan daha önemli olduğunu belirtir. Zira bir nesneyi ilk olarak ya görme ya da işitme ile biliriz. Günaha en yatkın organ dil olup, kalbin mütercimidir. Muhâsibî kalp ile dilin uyumuna dikkat çekmiş, dil Allah'ı anarken, kalbin O'ndan gafil olması konusunda dikkatli olmak gerektiğini belirtmiştir. Ona göre dilin en önemli vazifesi az, öz ve doğru konuşmaktır.²⁰⁵¹ Ayrıca o, dil olmadan kavramlar ve algıların oluşmayacağını,

²⁰⁴⁷ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 198-199.

²⁰⁴⁸ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 316.

²⁰⁴⁹ Serrâc, *Lüma'*, 344.

²⁰⁵⁰ Ali Bolat, "Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı", (Yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1998), 68.

²⁰⁵¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, 116, 120-122; a.mlf., *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezeli'n-Nasîha*, 180.

kurgunun ötesinde bir düşünce meydana gelemeyeceğini ifade etmektedir.²⁰⁵² Benzer ifadeler asırlar sonra İbnü'l-Arabî'de de rastlanmaktadır.²⁰⁵³

Hücvirî ise teknik olarak duyularda hata olmayacağını ancak akıl ve nefsin duyu organları üzerinde etkin olabileceğini dile getirir. Yani duyular, bunların her birinin hakimiyeti altına girmeye müsaittir, taat-masiyet, sevap-günah, saâdet, şekâvet gibi tüm durumlar için ortak bir alandır.²⁰⁵⁴ Bu durum duyuların denetimden geçmesini gerekli kılmakta ve bu yüzden de duyulardan gelen bilginin mutlak bir bilgi olduğu söylenememektedir.

Duyuların tasavvûfî düşüncedeki yerini bu şekilde izah ettikten sonra ilk dönemlerde sûfilerin duyular hakkında detaylı tartışmalara girmediklerini, kelâm ilmindeki gibi his, ihsâs, idrak gibi kavramların izah edilmediğini ve duyuların cevher ya da araz oluşunun tartışılmadığını belirtmek gerekir. Duyuların sayısı ve görevleri ile ilgili de sûfiler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmadığı, bu konuda Ehl-i sünnet âlimleriyle aynı görüşü paylaştıkları da rahatlıkla söylenebilir.²⁰⁵⁵ Mesela Serrâc gözün güzel ve çirkini, burnun güzel ve kötü kokuyu, ağız ve dilin acı ve tatlıyı, elin yumuşaklık ve sertliği, kulağın güzel ve çirkin sesi ayırt ettiğini ifade ederek her birinin kendi işlevi olduğunu savunmuştur.²⁰⁵⁶ Hücvirî ise her bir duyunun kendi alanında işlev gördüğünü ifade etmekle birlikte imkân yönünden bütün duyuların tıpkı dokunma duyusu gibi tüm vücuda yayılmasını da caiz görmüştür. Ona göre bir duyu için mümkün olan diğer dördü için de mümkündür. O bu konuda Mu'tezile'nin görüşünün yanlış olduğunu dile getirmiştir.²⁰⁵⁷

Aynı şekilde sûfiler rü'yetullâh ve idrakin gerçekleşme şartları konusunda da Ehl-i Sünnet kelâm âlimleriyle benzer görüşleri dile getirmişlerdir. Bir şeyin görülmesini mevcûd olmasına bağlayan sûfiler,²⁰⁵⁸ Allah hakkında mârifeti mümkün görmüş ancak O'nun sınırlı bir varlık olmadığı için idrak edilemeyeceğini savunarak, bilgi ile idraki birbirinden ayırmışlardır. Ayrıca âhirette idrak ve ihâta olmaksızın

²⁰⁵² Ardoğan, “Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah”, 184.

²⁰⁵³ Muhyiddin İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Mârifet Bilgileri Kitâbü'l-Mârifet*, haz. Hamza Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 272-274.

²⁰⁵⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 566.

²⁰⁵⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 20-21; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 525; Kuşeyrî, *Risâle*, 495.

²⁰⁵⁶ Serrâc, *Lüma'*, 344.

²⁰⁵⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 565-566, 638.

²⁰⁵⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 20.

Allah'ın rü'yetini kabul ederek de duyu ve idrakin farklı olduğunu ifade etmişlerdir.²⁰⁵⁹ Bununla birlikte idrakin ve duyu bilgisinin oluşmasını bilinç halinin bulunmasına ve Allah'ın yaratmasına bağladıkları görülmektedir. Kuşeyrî'nin aktardığı Cüneyd ve Şiblî arasında geçen rivâyet bu görüşü destekler niteliktedir. Buna göre Şiblî gaybet halinde tüm görme şartları mevcut iken Cüneyd'in karısını görmemiş, ancak gaybet halinden çıktığında görmeye başlamıştır.²⁰⁶⁰ Bu da görmenin gerçekleşmesi için tüm şartların oluşması halinde yine de idrakin gerçekleşmeyebileceğini, duyuların bilgi verebilmesi için kişide bir bilinç halinin olması ve idrakin Allah tarafından yaratılması gerektiğini göstermektedir.

İlk dönemlerde sûfilerin duyular hakkında tam bir nazariye geliştirmeyip, detaylı tartışmalara girmedikleri, duyuları sadece şahid âlemde geçerli ve mârifete ulaşmada bir basamak olarak kabul ettikleri söylenebilir. Sonraki dönemlerde ise tasavvûfî düşüncede kelâm ve felsefenin etkisiyle duyularla ilgili görüşlerin detaylandırıldığı görülmektedir. Gazzâlî'nin amelî tasavvuftan nazarî tasavvufa geçiş yaptığı *Mişkâtü'l-Envâr*'ında kurduğu “nûr metafiziği” kendisinden sonra İslam felsefesinde Sühreverdî el-Maktûl'e kaynaklık ederken tasavvufta ise İbnü'l-Arabî'ye ilhâm kaynağı olmuştur.²⁰⁶¹ Allah'ın nurlar nuru olmak bakımından varlığın aslı olduğu bu nazariyenin ontolojik yönünü oluştururken, o nurun bizzat bilginin kaynağı oluşu, nebîlerde ve arınmış kimselerde zuhur etmesi de epistemolojik yönünü oluşturmaktadır.²⁰⁶² Bu nazariyede gözden başlayıp Allah'a, fizik âlemden metafizik âleme geçişi Gazzâlî'nin aklın casusları olarak nitelendirdiği hayal, vehim, düşünme, hatırlama ve koruma gücü yani iç duyular sağlamaktadır.²⁰⁶³ Onun bu görüşlerinden etkilenen sûfiler de felsefî tasavvuf döneminde beş dış duyunun yanında fizikî ve aklî dünya arasında köprü olarak beş iç duyunun varlığını kabul etmişlerdir.

Esasen çalışmanın sınırları dahilinde olmasa da Gazzâlî'den etkilenmesi bakımından İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine burada kısaca değinmek yerinde olacaktır. Özellikle İbnü'l-Arabî ile sistemleşen felsefî tasavvuf anlayışında bütün duyuların

²⁰⁵⁹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 525; Kuşeyrî, *Risâle*, 495.

²⁰⁶⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 151.

²⁰⁶¹ Mahmut Kaya, *Mişkâtü'l-Envâr* için Önsöz, Gazzâlî, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 8.

²⁰⁶² Ebu'l-Alâ Afîfî, *Mişkâtü'l-Envâr* için Takdim, Gazzâlî, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 24.

²⁰⁶³ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 43. Gazzâlî'nin bunlarla ilgili açıklamaları çalışmanın kelâm bölümünde ele alınmıştır.

temelinde Allah tarafından verilen *nûr* yer almaktadır. Bu *nûr* algılama ve kavrama gücüdür; *nûr* bir ses duyduğunda *işitme*, bir cisim gördüğünde *görme* adını alır. Buna göre duyular nesneleri *nûr* aracılığıyla idrak eder. Duyumlardan gelen izlenimler akla iletilmek üzere kalbe gelir. Beyinde bulunan akıl ise bu izlenimleri duyum olarak *hayal gücüne* iletir. Hayal gücünden *mütefekkiye* gönderilen bu veriler burada ayırt edilir. Gerekli görülenler *hafızaya* kaydedilir.²⁰⁶⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre nur olmasaydı, bilinen duyulan, hayal edilen hiçbir şey idrak edilip anlaşılamazdı. Yani ona göre *nûr* aklın bütün kısımlarını kapsayıp kuşatmıştır. İmkânsız imkânsız mümkünü mümkün olarak bilmenin, bilinen, belli olan, duyulan, hissedilen ne varsa hepsinin *nûr* ile mutlak bir ilişkisi vardır ve bu *nûr* Allah'tan başkası değildir.²⁰⁶⁵

Görüldüğü gibi burada ilk dönem sûfilerden farklı olarak *zâhirî* beş duyunun yanında *bâtınî* duyular da ele alınmaktadır. İbnü'l-Arabî insan ve hayvanda ortak olan *zâhirî* duyularla (kuvve-i hissiyye) sadece insanda bulunan *bâtınî* duyuların (kuvve-i rûhiyye) beyinle ilgili olduğunu, bazen beş²⁰⁶⁶ bazen yedi tane olarak sıraladığı *bâtınî* duyuların beynin gizli duygularını oluşturduğunu,²⁰⁶⁷ ruhun da bedeni *zâhirî* ve *bâtınî* duyularla yönettiğini belirtir.²⁰⁶⁸ Ona göre *zâhirî* duyular *bâtınî* duyulardan daha tam ve mükemmel olup, *bâtınî* duyular aslını *zâhirî* duyulardan almaktadır. Bunun sebebi ise kutsî hadislerde Allah'ın sürekli *zâhirî* duyulara vurgu yapması, onlara işaret etmesi, fakat *bâtınî* duyulardan söz etmemesidir. İbnü'l-Arabî bir insanın bir varlığı akledebilmesi için önce onu görüp işitmesi gerektiğini, bu sebeple *zâhirî* duyuların *bâtınî*lerden daha etkin olduğunu belirtir. Ayrıca Allah kendini akıllı düşünen, hayal kuran şeklinde vasıflandırmamıştır. Üstünlük göz kulak, el, ayak gibi hislerdedir. İbnü'l-Arabî bunların bilinmesiyle kişinin nefsinin de bileceğini, nefsinin bilenin Rabbini bileceğini ifade etmiştir.²⁰⁶⁹

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde sadece insanlarda bulunan *bâtınî* duyular hiss-i müşterek, kuvve-i tahayyül, kuvve-i mütefekkiye, kuvve-i fikriye, kuvve-i vehmiyye,

²⁰⁶⁴ A. E. Affîfî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 114-115.

²⁰⁶⁵ İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mârife*, 245-246.

²⁰⁶⁶ İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, trc ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 115, 284, 291-292.

²⁰⁶⁷ İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mârife*, 258.

²⁰⁶⁸ İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, 113.

²⁰⁶⁹ İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mârife*, 218-219.

kuvve-i fâhime, kuvve-i zâkire olmak üzere yedi tanedir. Ona göre duyu verilerinin ilk durağı beynin ön tarafında yer alan *hiss-i müşterektir*. İbnü'l-Arabî onu kendisinde ırmaklar toplanan denize benzetir. Zira bir nesne zâhirî duyulardan biri ile algılandıktan sonra *hiss-i müşterekte* toplanır. O nesne ortadan kaybolduğunda ise sureti *kuvve-i tahayyülde* (hayal gücü) saklanmaya devam eder. Dış dünyaya ait bilgilerle iş yapan kuvve-i tahayyül doğru, yalan, gerçek, yanlış, görünen veya görünmeyen varlıkların tamamını birer hayal olarak toplar. Akıl erdiren, idrak eden, doğruyu, yanlış, yalanı ayırt edebilen, mümkün ya da imkânsız olan ne kadar durum varsa bunlarla ilgili karar veren ise *kuvve-i mütefekkiye* (düşünme gücü)'dir. Diğer güçlerin etkisi altında olan *kuvve-i fikriye* (fikir gücü) de vehim ve anlayış gücü sayesinde ortaya çıkar. Zâhirî ve bâtinî duyulardan hafızaya gelenleri müşâhede eden kuvve-i fikriye eğer akla tabi olursa *mütefekkiye*, vehme tabi olursa *mütehayyile* adını alır. Eşya ile ilgili kuruntu, kararsızlık, kuşku *kuvve-i vehmiyye* (vehim gücü) ile gerçekleşirken, eşyadaki uyumsuzluklar, anlamlar, anlaşmazlıklar, aklın uygun bulduğu durumlar *kuvve-i fâhime* (anlayış gücü) ile anlaşılır. *Kuvve-i zâkire* (hafıza gücü) ise unutulmuş şeyin ya da bilginin hatırlanması, bütün bilimlerin, işlerin hafızaya kaydedilmesini gerçekleştirir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu son ikisi gördüğünü, yaptığını, düşündüğünü hafızaya kaydeden bir levha gibidir.²⁰⁷⁰

Netice itibariyle duyuların bilgi elde etmedeki işlevini önemseyen sûfiler ilk dönemde detaylı tartışmalara girmemekle birlikte kelâmcılarla paralel bir görüşe sahipken, bu görüşlerin nazariye haline gelmesi ise felsefî dönemde İbnü'l-Arabî ile mümkün olmuştur. Her ne kadar eşyanın hakikatının duyularla bilinemeyeceği, duyuların yapı itibariyle yanıltıcı olduğu ve hakiki bir bilgi kabul edilemeyeceği vurgulansa da tasavvûfî bilginin ilk basamağını oluşturduğu için duyulara önem verilmiş, aklî süzgeçten geçirilerek şehâdet alanında anlam ifade eden, bâtinî duyularla da mârifete ulaştıran bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.

4.4.2. Haber

İslam düşüncesinde hiçbir ilmî disiplinin müstağnî kal(a)madığı bilgi elde etme yollarından biri olan haber gerek ilk dönemde zâhidler gerekse sonraki dönemde

²⁰⁷⁰ İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mârife*, 258-259; İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, 113, 115-116, 283-292.

sûfiler tarafından da hak ettiği değeri görmüştür. Bunun en önemli göstergeleri arasında sûfilerin ilk dönemlerden itibaren sünneti pratiğe dökme çabaları, tasavvûfî öğretilerin izahında âyet ve hadisleri dayanak göstermeleri, çok sayıda sûfî tabakât kitabının kaleme alınması ve önceki sûfilerin görüşlerine değer verilmesi sayılabilir. Dolayısıyla sûfiler dinî ve dünyevî konularda haberi bilgi elde etme yolu olarak kabul etmişler, hatta duyular ve akıldan daha değerli ve üstün görmüşlerdir.

Buna karşılık özellikle ilk dönem sûfilerinin tıpkı duyu bilgisinde olduğu gibi haber konusunda da sistemli bir nazariye oluşturmadıkları görülmektedir. Onlar vahyin ve nübüvvetin gerekliliği, akıl-vahiy ilişkisi, hadis çeşitleri ve hadisin bilgi değeri gibi konulara ya hiç değinmemiş ya da kısaca ele almışlardır. Bu noktada daha çok pratiğe önem veren sûfiler, teorik tartışmalara girmemiş, dolayısıyla sistemli bir görüş de geliştirmemişlerdir. Felsefî tasavvuf döneminde ise bu konuyu daha çok vahiy-ilhâm, nübüvvet-velâyet ilişkisi üzerinden ele almışlar, ayrıca keşf ve rüya ile hadislerin sıhhatinin belirlenmesi gibi Sünnî kelâm düşüncesinde kabul görmeyen yeni yöntemler geliştirmişlerdir.

Çalışmanın bu bölümünde sûfilerin haber hakkındaki görüşleri “vahiy” ve “hadis” olmak üzere iki başlık altında ele alınacak, birincisinde vahyin mahiyeti ve gerekliliği ikincisinde ise hadislerin sûfî düşüncede nasıl ele alındığı incelenecektir.

4.4.2.1. Vahiy

Fizik âlemden çok metafizik âlemlle ilgilenen, mârifet olarak isimlendirildikleri gaybî ve bâtınî bilgiye ulaşmayı amaçlayan sûfilerin doğal olarak en çok değer verdikleri bilgi elde etme yolu gayb âlemine ait olan vahiydir. Vahyi tüm âlem için gerekli ve sürekli kabul eden sûfiler²⁰⁷¹ bu düşünceleri itibariyle diğer İslam âlimlerinden ayrılırlar. Hatırlanacağı üzere kelâm ilminde vahiy kavramı, Kur'ân'daki anlamları reddedilmemekle birlikte terim anlamı göz önünde bulundurularak Allah'ın melek aracılığıyla peygamberine ilettiği kelâmı şeklinde ele alınmış ve vahyin gerekliliği, akılla olan ilişkisi tartışılmıştır. Tasavvuf ilminde ise vahiy “yüce âlemden insan ruhuna akan bilgiler”²⁰⁷² olarak kabul edilmiş, sözlük anlamı ve Kur'ân'daki

²⁰⁷¹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 12/339.

²⁰⁷² Yavuz, “Vahiy”, 441-442.

kullanımların da göz önünde bulundurularak sadece peygambere değil, velîlere, diğer insanlara ve varlıklara da yönelik olduğu,²⁰⁷³ Allah'tan, melekten, şeytandan ya da nefsten gelebileceği belirtilmiştir.²⁰⁷⁴ Örneğin Muhâsibî “Allah'ın kıldığı bir hakem, yakînî bilgi sahiplerini aydınlatan bir nûr” şeklinde tanımladığı vahyi “yakîn bilgi sahiplerini” kapsayacak şekilde genişletmiştir.²⁰⁷⁵ Kuşeyrî de Hz. Mûsâ'nın annesine gelen ilâhî hitabı vahiy çeşitlerinden biri olarak kabul etmiştir.²⁰⁷⁶ Uludağ vahyi “Hakk'ın hitabı, sûfilere gelen ilhâm” şeklinde tanımlarken, İbnü'l-Arabî'nin “sözlerimiz vahy-i kelâm değildir, ama vahy-i ilhâmdır” sözünü nakletmiştir.²⁰⁷⁷

Bu konuda İbnü'l-Arabî her ilâhî emrin yaratıklara varıncaya kadar akıl, nefis, arş, kürsî gibi çeşitli mertebelerinden geçtiğini ve ulaştığı kalbin istidâtına göre farklı isim alacağını belirtir.²⁰⁷⁸ Ona göre kula verilen ilâhî bir mana olan vahiy, uyku esnasında gelirse *rüya*, uyanırken gelirse *tahayyül*,²⁰⁷⁹ kalbe aracısız olarak gelirse *ilhâm* adını alırken, Allah'ın vahyini perde arkasından kuluna işittirmesi ya da elçi aracılığıyla bildirmesi de mümkündür.²⁰⁸⁰ Bütün bunların tamamı genel olarak vahiy kapsamında değerlendirilir. Yani sûfî düşüncede vahiy, altında pek çok tür barındıran oldukça geniş bir kavramı ifade etmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî bunların iki kısımda ele alınabileceğini belirtir. Birincisi *fitrî ve zâtî vahiy* olup, eksik ya da yetkin bütün varlıklar için geçerlidir. İbnü'l-Arabî buna bebeğin annesini emmesini örnek verir ve bu tarz vahyin başlangıcının ilhâm olduğunu söyler. Ona göre bu çeşit vahyin en önemli iki özelliği hız ve otoritesidir. Kişi manayı derhal kalbinde bulur, nasıl ve nereden geldiğini bilemez. Allah'ın, etkisini en çabuk gösteren hitap çeşididir. Mananın kalbe atılması ile insanın bunu idraki arasında zaman farkı yoktur. Ayrıca vahyin otoritesi öyle büyüktür ki kişi tam bir teslimiyet içinde olur ve emri yerine getirmekte tereddüt etmez.²⁰⁸¹

²⁰⁷³ el-Kasâs, 28/7; en-Nahl 16/68; Kuşeyrî, *Letâif*, 2/1036; 3/1527.

²⁰⁷⁴ Bkz. el-En'âm 6/112; Yûsuf 12/53; el-Ankebût 29/69; Muhammed 47/17.

²⁰⁷⁵ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 159.

²⁰⁷⁶ el-Kasâs, 28/7; en-Nahl 16/68; Kuşeyrî, *Letâif*, 2/1036; 3/1527.

²⁰⁷⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 372.

²⁰⁷⁸ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Kitap, 2017), 202.

²⁰⁷⁹ İbn Arabî, *Fütühât*, 8/322-323.

²⁰⁸⁰ İbn Arabî, *Fütühât*, 1/434.

²⁰⁸¹ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 516-519.

İkincisi ise tasavvuf düşüncesinin aslını oluşturan *arizî vahiy* olup, seçkinlerin vahyidir, özel bir yolla ve belirli vakitlerde gelir. Başlangıcı rüya olup, bu da iki çeşittir. Birincisi peygamberlere ikincisi velîlere gelen vahyidir.²⁰⁸² Velîlere gelen vahiy sûfî terminolojisinde “keşf ve ilhâm” adı altında ele alınmakta, mutlak anlamda vahiy denildiğinde peygamber vahyi kastedilmektedir. Sûfilere göre Allah vahyini ya peygamberin kalbinde ve zihnine ilhâm olarak ya sadık rüya yoluyla ya kulağında bir ses olarak yaratır ya da perde arkasından konuşur veyahut melek vasıtasıyla iletir.²⁰⁸³ Yani vahyin “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi”²⁰⁸⁴ şeklindeki terim anlamı ve geliş yolları hakkında sûfiler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmayıp, onlar da Kur’ân’ın Allah katından geldiğini, kalplere şifa ve Hak ile bâtılı ayıran bir Furkân olduğunu, helal ve haramı, sevap ve günahı, mükâfat ve cezayı belirlediğini, derin manalarının bulunduğunu ve bunların okumakla tüketilemeyeceğini, akılla tefekkür, kalple tezekkür edilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.²⁰⁸⁵

Böylece sûfiler peygambere indirilen vahyin imkânından şüphe etmemiş, ayrıca gerekliliğini de çeşitli sebeplerle vurgulamışlardır. Vahyin gerekliliğinin birinci sebebi sûfî düşüncede aklın pek çok konuda yetersiz ve sınırlı oluşudur. Zira sûfiler din olmaksızın aklın hakikati ve gaybı bilmesinin mümkün olmadığını, buna bağlı olarak da salt aklın Allah’ı bilmede yetersiz olduğunu savunmuştur. Onlara göre aklın kendisi de bilgisi de sınırlıdır, hakikati anlamak için kalpte bir nûr gerekir ki bu da vahyidir.²⁰⁸⁶

Sûfî düşüncede “kâmil akıl” aslında Allah’ı idrak edemeyeceğini itiraf eden akıldır. Nasıl ki duyular akıl olmadan yetersiz kalıp, bazı hususları idrak edemiyorsa, aklın da idrak edemediği ve etkin olamadığı bir alan vardır ki bu alanda vahiy gereklidir. Vahiy akıldan üstün olup, vahyi aklın denetimine sokmak ya da aralarında bir uzlaşma sağlamaya çalışmak nübüvveti inkâr etmek anlamına gelir. Aklın yapması

²⁰⁸² Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 516-517.

²⁰⁸³ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 261.

²⁰⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/379.

²⁰⁸⁵ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 284; Serrâc, *Lüma'*, 105.

²⁰⁸⁶ Mihdat Aktulga, “Hâris el-Muhâsibî'de Ahlâk”, (Yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2009), 101.

gereken nebîyi taklîd etmektir. Akıl, vahiy olmaksızın yüce konuları anlamaktan acizdir.²⁰⁸⁷

İlk sûfilerden Muhâsibî her ne kadar kelâmcı bir yönü bulunsa da “din, sadece ilk nesilde öğrenilen ve yaşanılardan ibarettir. Allah’tan kork ve eski âlimlerin dediklerine sarıl” ifadesiyle nassların gerekliliğine vurgu yapmış²⁰⁸⁸ ve aklın görevinin sadece şeriatı akletmek olduğunu, herhangi bir konuda yeni bir hüküm koyamayacağını, risâlet olmaksızın kulun Allah’a ibadet etmesinin mümkün olmadığını dile getirerek vahyin gerekliliğini vurgulamıştır.²⁰⁸⁹

Vahyin gerekliliği hakkında diğer bir delil ise nefis ve şeytanın insan üzerindeki etkisidir. Muhâsibî’ye göre kişi, salt akla güvenmesi halinde şeytanın tuzağına düşer, nefsin hevasına kapılır. Bu sebeple sadece aklına güvenen kimseye tefekkür kapısı açılmaz. Zira böyle biri nefsinin etkisinde olup, sadece bu dünyada faydasına olacak şeyleri düşünmekte, âhireti ise düşünmemektedir. Ancak bir kez olsun nefsini yenebilirse işte o zaman akıl, vahiy nuruyla Allah’ın bilgisine ulaşacaktır.²⁰⁹⁰ Böyle bir görüş aynı zamanda aklın tek başına mârifete ulaşamayacağını da ifade etmektedir.

Bu konuda Hücvirî ve Kelâbâzî ile felsefî dönemde İbnü’l-Arabî’nin kelâm düşüncesine yakın bir çizgide durdukları söylenebilir. Onlar önce akılla vahyi temellendirmiş, peşinden akli vahyin hizmetine vermişlerdir. Hücvirî’ye göre akıl âlemin hâdis, değişken olduğunu, yaratıcısının bulunduğunu ve bu yaratıcının kadîm olduğunu bilir, peygamber göndermenin caiz olduğunu da bilir. Fakat mârifetin vacipliğini ancak sem’ ile bilebilir. Şeriatı vacip kılan vahiydir. Sem’ olmaksızın hükümlerin ispatı, kabulü ve sübûtu mümkün olmaz.²⁰⁹¹ Kelâbâzî’ye göre de dinî konular aklî ve sem’î olmak üzere iki kısımdır. Dinî konulardaki emir ve yasaklar ile bunların karşılığı olan mükâfat ve ceza, âhiret ahvâli gibi konular ancak vahiy ile bilinir. Akıl bir yaratıcının olduğunu bilip, bir gün âlemi yok edeceğini mümkün görse

²⁰⁸⁷ Nuran Döner, “Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru”, (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007), 58-59.

²⁰⁸⁸ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rîfe ve Bezeli’n-Nasîha*, 202.

²⁰⁸⁹ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü’l-Qur’ân*, 259.

²⁰⁹⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, 67-68.

²⁰⁹¹ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 639.

de buna iman ancak vahiyle vacip olur. Ona göre peygamber gelmemiş olsaydı akıl bu konuda hiçbir şeyi vacip kılamazdı.²⁰⁹²

İbnü'l-Arabî ise Kur'an'ın "akletmezler mi? düşünmezler mi?" şeklindeki hitaplarıyla ulûhiyyetin aklî düşünceye bağlandığını, yani Allah'ın varlığının ve birliğinin akılla sabit olduğunu, yine aklî istidlâl ile mûcizenin ve vahyin doğruluğunun tasdik edileceğini belirtir. Ona göre bunlar olmadan şariat sabit olmaz.²⁰⁹³ İbnü'l-Arabî der ki "eğer Allah'ı peygamberimizle bildim" dersin, o zaman Allah'a ibadetin yoktur. Çünkü bu cümlede peygamberimizin Allah'tan daha sağlam ve üstün olduğu ifade edilmektedir. "Peygamberi Allah'la bildim" dersin, o zaman da peygamberimize ihtiyacın yok anlamına gelir.²⁰⁹⁴ Dolayısıyla hem Allah'ın varlığı ve birliği hem de nübüvvetin gerekliliği öncelikle akılla bilinir. Fakat aklî istidlâlin işlevi bu noktada biter. Zira mârifetullah tek başına aklın ulaşabileceği bir şey değildir. Çünkü her ne kadar ulûhiyeti akla bağlasa da İbnü'l-Arabî, mârifetullaha ulaşmaya çalışan herkesin aslında kendi idrak ettiği şeye inanıp ibadet ettiğini, *Mutlak İlâh*'ı değil, kendi zihninde yarattığı ilâha tapıldığını belirtir. Bu ilâh kulun zannına göre ve tanımla sınırlandırılmış bir ilâhtır. Ancak *Mutlak İlâh*'ı hiçbir şeyin sınırlandıramayacağını belirten İbnü'l-Arabî bu ilâhı bulabilmek için peygambere ihtiyaç olduğunu belirtir. Çünkü insanlara, Kur'an'da anlatılan ve Hz. Muhammed'in bildirdiği Allah'a inanmak emredilmiştir.²⁰⁹⁵

İbnü'l-Arabî tevhîdin yine aynı sebeple keşfle de bilinemeyeceğini, bunun ancak Kur'an ve sünnetten çıkarılan delillerle sabit olacağını ifade eder. Zira tevhîd bilgisi değişmez ve kesinliği olan bir bilgidir. Bu sebeple keşf tevhide taalluk etmez. Çünkü keşf bir nevi rü'yettir. Rü'yet de ancak keyfiyeti olan şeylere taalluk eder. Allah'ın bir keyfiyeti yoktur bu sebeple de Allah'ın zâtı isimleri ve fiilleri ancak ve ancak Kur'an ve sünnetten delillerle bilinebilir. Eğer keşfle tevhîdden bilgi elde edilseydi bu kesinlik ve değişmezlik bozulurdu. Zira insanların kapasite ve kabiliyetleri farklı oldukları için herkeste farklı farklı tevhîd inançları mevcut olurdu

²⁰⁹² Hikmet Gültekin, *Hadis ve Sufî Yorum Bahru'l-Fevâid Muhammed b. İshâk El-Gülâbâdî (380/990) Örneği* (Ankara: Nuhbe Yayınları, 2019), 375-376.

²⁰⁹³ İbn Arabî, *Fütühât*, 7/158.

²⁰⁹⁴ İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mârife*, 66.

²⁰⁹⁵ İbn Arabî, *Fütühât*, 8/130-132.

ki bu tevhîd anlayışı açısından söz konusu değildir.²⁰⁹⁶ Bu sebeple biz ancak Allah'ı, Allah'ın anlatmasıyla bilebiliriz. Bunun yolu da peygamberin gelmesidir. Ona göre bizim zihnimizdeki, düşüncemizdeki ilâh ile Allah'ın Kur'ân'da bahsettiği ilâh arasında hiçbir benzerlik yoktur. Yapılması gereken keyfiyetsiz, ayrıntısız olarak, Allah'ın istediği şekilde iman etmektir. Peygamber Kur'ân'ı insanlara bildirmek için İslam ve iman ile bilgileri öğretmek için gönderilmiştir. Peygamber Allah'ın katından ne getirdiyse hepsine inanmak, tasdik etmek gerekir.²⁰⁹⁷

Netice itibariyle sûfî düşüncede peygambere gelen vahyin tartışmasız bir otoritesinin bulunduğu, aklın yetersiz olduğu konularda yetkin ve söz sahibi olduğu görülmekte, sûfîlerin bu konuda daha çok Eş'arî kelâm âlimlerinin görüşlerine yakın durduğu fark edilmektedir. Bu konuda kelâm ve tasavvufun asıl ihtilaf ettiği konu “velîlerin vahyi” olup, bu konu sûfî düşüncede keşf ve ilhâma karşılık gelmektedir.

4.4.2.2. Hadis

İlk dönemde sûfîlerin hadis konusunda genel olarak hadis âlimlerinin görüşlerine uysalar da hadislerin geçerliliği konusunda zaman zaman usûl ilminin kurallarını esnettiklerini söylemek mümkündür. Son dönemlerde ise hangi hadisin bilgi ve amel ifade ettiği ve bunların sıhhatinin nasıl belirleneceği noktasında kendilerine has yöntemler geliştirmişlerdir.

Gerek tasavvûfî konuların temellendirilmesinde gerek izâhında hadislerden sıklıkla delil getiren sûfîler terminoloji bakımından haber, hadis, sünnet, eser vb. kavramların manaları üzerinde durmamış, bu konuda detaylı açıklamalar yapmamıştır. Haber ve hadis kavramını hemen bütün rivâyetler için kullanmışlar fakat çoğunlukla Hz. Peygamber'den gelen rivâyetleri kastetmişlerdir.²⁰⁹⁸ Benzer şekilde “sünnet” kavramını da Hz. Peygamber'den gelen her türlü söz, fiil ve takrirler için kullanmışlardır. Bu anlamda hadis ve sünneti eş anlamlı kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Bununla birlikte her iki kavramı sahabeden gelen rivâyetler için de kullandıkları görülmektedir. Örneğin Muhâsibî sünneti “sadece, Allah'ın Kitab'ı, Rasûlünün sünneti ve bunlardan sonra hûlefâ-i râşidine teslim olmakla idrâk

²⁰⁹⁶ Karadaş, “Tasavvufta Peygamberlik, Vahiy ve İlham”, 605-606.

²⁰⁹⁷ İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mârife*, 66.

²⁰⁹⁸ Abdullah Aydın, “Doğuş Devri Zâhid ve Mutasavvıflarında Hadîs”, (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1982), 63-64.

edilir”,²⁰⁹⁹ Harrâz ise “dünyayı sevmemek, sahabeyi sevmek” şeklinde tanımlayarak, onların ahlâkıyla donanan kimsenin Ehl-i Sünnetten olacağını belirtmiştir.²¹⁰⁰ Bununla sünnet kavramına sahabeden gelen rivâyetleri de dahil ettikleri söylenebilir. Fakat bu durum aşağıda izah edileceği üzere aslında peygambere ait olamayan sözlerin de “hadis” olarak isimlendirilmesine ve mevzû pek çok haberin tasavvuf klasiklerine girmesine sebep olmuştur.

Bu yaklaşımın başka bir yansıması ise hadis ve sünnetin bağlayıcılığı konusunda tereddüt etmemeleri, zayıf ve mevzû haberlere bile oldukça değer vermeleridir. Onlar Hz. Peygamber’den geldiği ifade edilen tüm haberlere özel bir ihtimam göstermiş, hadis rivâyetinden çok bunların tatbikine vurgu yapmışlardır. Zira hadis ve sünnet olmadan amellerin eksik olacağı ve gerek zâhirî gerek bâtinî olsun Kur’ân ve sünnetten delili olmayan hiçbir bilgiye değer verilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.²¹⁰¹ Yine Kur’ân ve sünnete tabi olup, bunlarla sabit olan amellerin yerine getirilmesini mârifete ulaşmada ilk adım olarak kabul eden sûfiler²¹⁰² sünnete uymaktan daha büyük bir makam olmadığını, bunun hem kulluğun hem de sûfilîğin alameti olduğunu belirtmişlerdir.²¹⁰³ Bu konuda sûfilerin “Allah hakkında en çok mârifet sahibi olan Peygamber’inin sünnetine en çok tabi olan kimsedir”,²¹⁰⁴ “bizim bu ilmimiz Rasûlullah’ın hadisine bağlıdır”²¹⁰⁵ ve “Kur’an ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tabi olunmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnetle mukayyettir”²¹⁰⁶ şeklindeki sözleri örnek verilebilir. “...Onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O’dur”²¹⁰⁷ âyetinde geçen hikmet kelimesini Hz. Peygamber’in sünneti, adap, ahlâk ve halleri ile öğrettiği gerçekler olarak yorumlayan Serrâc da daha pek çok farklı âyet zikrederek peygambere tâbî olmanın, ona itaat etmenin gerekliliğini vurgulamış, Kur’ân’a uyduğu halde peygambere tâbî olmayanın

²⁰⁹⁹ Filiz, “Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri”, 90.

²¹⁰⁰ Harrâz, “Kitâbü’l-Hakâik”, 97.

²¹⁰¹ Sühreverdî, *Avârif*, 248; Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 354; Tirmizî, *Beyanü’l-Fark*, 45; Mekki, *Kûtu’l-Kulûb*, 1/466-471; Sülemî, *Tabakât*, 58.

²¹⁰² Kuşeyrî, *Risâle*, 97, 100.

²¹⁰³ Beyhakî, *Kitabü’z-Zühd*, 47-48.

²¹⁰⁴ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 352-353.

²¹⁰⁵ Serrâc, *Lüma’*, 144.

²¹⁰⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 80.

²¹⁰⁷ Cum’a, 62/2.

Kur'ân'a da karşı çıkmış olacağını dile getirmiştir.²¹⁰⁸ Mekkî ise sünneti en sağlam yolun ismi şeklinde nitelendirmiş ve Hz. Peygamber'in sünnetini Kur'ân'ın tefsiri için bir nimet saymıştır.²¹⁰⁹

Hadis öğrenmeye ve yazmaya önem vermekle birlikte sûfîler bunun ihtiyaç kadar olması gerektiğini savunmuş ve mürîdin tasavvuf yoluna girmeden önce zâhirî ilimlerden gereken kısımları öğrenip bitirmesini beklemişler, tasavvuf yoluna giren kimsenin bunlarla uğraşmasını hoş karşılanmamışlardır.²¹¹⁰ Yıldırım'ın belirttiğine göre sûfîler, hadis rivâyetiyle uğraşan kimselerin riya ve kibre düştüğünü, nefsinin arzularına yenildiğini, ayrıca sûfîlerin içinde bulundukları nefis muhasebesinin böyle bir ilimle meşgul olmaya imkân vermediğini, ibadetlere engel olacağını savunmuşlardır. Yine bu ilmin dünyalık elde etme aracı haline gelebileceği, hadisçilerin şekle yaptıkları vurgu, rivâyet mesuliyeti ve işi ehline bırakma arzusu gibi sebepler de sûfîlerin hadis rivâyetine karşı olumsuz tutumunun sebepleri arasında zikredilmektedir.²¹¹¹

Bu konuda Bâyezîd sünneti yaşamaya önem vermekle birlikte hadis rivâyetini ölümlerden ilim almaya benzetmiş,²¹¹² Zünnûn el-Mısri'nin nefsin terbiye edilmesinin daha öncelikli olduğunu düşünerek hâdis rivâyetinde seçici davranmış,²¹¹³ Muhâsibî ise bir kez duyulan hadisin farklı isnatlarını araştırmayı hoş karşılamamış, bunun yerine öğrenilen hadislerle amel etmeyi, bir cenazeye katılmayı ya da hasta ziyareti yapmayı daha üstün görmüştür.²¹¹⁴ Dârânî de sûfî için hadis talep etmek ile evlenmeyi dünyaya meyletmek olarak görmüş, hadisi hadis için istemeyi ve âhiret için gereğinden fazla hadis istemeyi eleştirmiştir.²¹¹⁵ Neticede sûfîler hadis ve diğer zâhirî ilimlerin tasavvuf yoluna girmeden öğrenilmesi gerektiğini, sonrasında teoriyle zaman kaybetmeden pratiğe yönelmeyi gerekli görmüşlerdir. Cüneyd'in "önce muhaddis sonra sûfî olunuz" sözünden maksat da bu olmalıdır. Yani sûfîlerin hadis ilmine karşı eleştirilerinin

²¹⁰⁸ Serrâc, *Lüma'*, 130-134.

²¹⁰⁹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/57.

²¹¹⁰ Aydın, "Doğuş Devri Zâhid ve Mutasavvıflarında Hadîs", 67-68.

²¹¹¹ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 40-44.

²¹¹² Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 287.

²¹¹³ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 339.

²¹¹⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, 115.

²¹¹⁵ Aydın, "Doğuş Devri Zâhid ve Mutasavvıflarında Hadîs", 69.

hadisin vasıta olmasına değil gaye edinilmesine karşı olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, her ne kadar mârifet engel olabilir düşüncesiyle eleştirmiş olsa da tasavvuf ilminin hadis ile içi içe olduğunu da dile getirmiştir.²¹¹⁶ “Hz. Peygamber’in izinden gidenler ve onun sünnetine tabi olanlar hariç Allah’a giden yol Allah’ın yaratıklarına kapalıdır”²¹¹⁷ diyerek hadis ve sünnetin önemine dikkat çekmiştir.

Hadis rivâyetine yaklaşımları bu şekilde olan sûfiler hadis çeşitleri, cerh ve ta’dîl konularında olumsuz tavır takınmış, teknik olarak hadis usulü kaidelerini benimsemiş olsalar da pratikte bilgi ve amel gerektiren hadis hakkında farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda sûfilerin râvî sayısına göre “mütevâtir, ahâd, meşhûr, ferd ve garîb hadis”, sıhhat derecesine göre “sahîh, hasen, zayıf ve mevzû hadis”, kaynağına göre “kudsî, merfû, mevkûf ve maktû hadis” şeklindeki sınıflandırmayı kabul ettikleri belirtilmiştir.²¹¹⁸ Buna göre sûfilerin daha çok hadis âlimlerinin görüşlerine tabi olduğu söylenebilir de hangi hadisin bilgi ve amel gerektireceği konusunda onlardan daha esnek davrandıkları görülmektedir. Zira sûfiler çoğunlukla mânen rivâyeti esas almışlar ve sened zincirine usûl âlimleri kadar değer vermemişlerdir.

Bu konuda Hakîm Tirmizî “Benden size hoşunuza giden ve tuhaf olmayan bir hadis nakledildiğinde onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir. Dolayısıyla o sözü doğrulayınız. Çünkü ben hoşla giden ve tuhaf olmayan şeyler söylerim...”²¹¹⁹ şeklinde bir rivâyet naklederek Hz. Peygamber’den sonra zikredilen güzel ve hikmetli sözlerin aslının Hz. Peygamber tarafından söylendiğini, yani Hz. Peygamber, rivâyet eden kimsenin lafzıyla söylemese bile mânen ona ait olduğunu ve bu sebeple kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.²¹²⁰ “Senedi değil ancak mânen sahihtir” şeklindeki açıklamaların temelinde de bu hadis yer almaktadır.²¹²¹ Mekkî de *Kûtu’l-Kulûb* adlı eserini kaleme alırken zikrettiği hadislerde lafza riâyet etmediğini, kelâm ve manayı

²¹¹⁶ Sühreverdî, *Avârif*, 62.

²¹¹⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 44.

²¹¹⁸ Fikret Karapınar, “Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)”, (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006), 77.

²¹¹⁹ Zayıf ve münker olarak değerlendirilmiş bir hadistir. Karapınar, “Sufilerin Hadis Usulü”, 133.

²¹²⁰ Karapınar, “Sufilerin Hadis Usulü”, 134.

²¹²¹ Karapınar, “Sufilerin Hadis Usulü”, 139.

bildikten sonra onu tahriften uzak durmak kaydıyla mânen rivâyetin bir sakıncasının bulunmadığını ifade etmektedir.²¹²²

Hadislerin sahihliği ile bilgi ve amel gerektirip gerektirmeyeceği hakkında ise tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Kelâbâzî ve Mekkî'nin bazı açıklamaları mevcuttur. Bu konuda Kelâbâzî hadis âlimlerinin görüşlerini benimsemiş görünmektedir. O, mütevâtir haberin hem ilim hem de amel, ahâd haberin ise sadece amel gerektirdiğini fakat ilim ifade etmediği belirtmektedir. Zira ona göre ahâd haber şöhrete ulaşmış, adil râvîsi bulunan ve sahih isnâdlı haberlerdir. İlim ifade etmiyor diye reddetmek caiz olmayıp, ahâd haberle amel etmek gerekir.²¹²³

Mekkî'nin görüşleri ise daha esnektir. O, mütevâtir haber üzerinde herhangi bir tartışmanın yapılamayacağını, fakat amel gerektiren haberin bazı şartlar taşıması gerektiğini belirtir. Buna göre kendisiyle amel edilecek hadis; iki ya da üç asır dilden dile dolaşmış, inkâr edildiğine dair bir delil bulunmayan yani yakînen bâtil olduğu bilinmeyen, meşhûr olamasa da aleyhine bir rivâyet bulunmayan, Kitap, sünnet ve icmâya ters düşmemiş, râvîsinin yalancı olduğuna dair herhangi bir şahid bulunmayan hadislerdir. Böyle bir haberin râvîleri hakkında söz söylense de rivâyet reddedilmez. Zira onlar Hz. Peygamber ve ashabına daha yakın kimseler olarak bu zamanın insanından da daha hayırlı olup, çoğu zaman maktu' ve mürsel bir rivâyet imamlar rivâyet ettiği için müsned bir rivâyetten daha sahih olabilir. Sahih senetle zayıf haber nakledildiği gibi tam tersinin de mümkündür. Bazı muhaddislerin zayıf gördüğünü diğer bazılarının sahih görmesi, aralarında bir ittifak olmadığını da göstermektedir. Mekkî'ye göre bütün bunlar bir hadisi hüccet kabul etmek için yeterlidir.²¹²⁴

Bu düşüncesine Ahmed b. Hanbel'i örnek veren Mekkî onun, *Müsned*'ine sadece sahih hadisleri değil zayıf görülen hadisleri de dahil ettiğini belirtir. Ayrıca Mekkî hadisleri öğrenmeyi, bununla ilgili yolculuklar yapmayı yüce amellerden kabul etmekle birlikte hadislerin cerh ve ta'dîl edilmesinin dünyevî ilimlerden olduğunu, âhirette bir kazanç elde edilemeyeceğini, onların hatalarını araştırıp, hadisleri

²¹²² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/60.

²¹²³ Karapınar, "Sufilerin Hadis Usulü", 79.

²¹²⁴ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/61-63.

eleştirmenin hadis inkarcılığı ile nazar ve kıyasa rağbeti başlattığını ve bu konuda sûfîlerin olumsuz tavır aldığını pek çok nakille dile getirmiştir.²¹²⁵

Fakat sûfîler hadislerin delil olarak kullanımında Mekkî'nin zikrettiği şartları daha da genişletmiş görünmektedir. Zira onlar kullandıkları hadisin senedinden çok içeriğine önem vermiş, mânen rivâyet esas alarak çoğu zaman hadisin ilgili kısmını aktarmış,²¹²⁶ hadisleri irşad vesilesi ve ahlâkî öğüt olarak görmüş,²¹²⁷ hadisin sahihliği konusunda titiz davranmamışlardır.²¹²⁸ Hatta kaynaklarda râvîlerin cerh ve ta'dil edilmesini gıybet sayan ve hoş karşılamayan sûfîlerin bulunduğu da zikredilmektedir.²¹²⁹

Sûfîlerin bu tutumu pek çok kaynakta kullandıkları hadislerin isnadsız, zayıf ya da uydurma olduğu şeklinde şiddetli eleştirilere yol açmıştır.²¹³⁰ Yapılan araştırmalarda eleştirilerin çok da haksız olmadığı görülmektedir. Örneğin mârifet ve bâtinî bilginin ispatında sıklıkla zikredilen “bildiği ile amel eden kimseyi Allah bilmediği şeylerin bilgisine varis kılar” şeklindeki rivâyetin mevzû olduğu, Hz. Îsâ'ya ait bir söz olduğu, zayıf ya da eksik olduğu şeklinde farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.²¹³¹ Yine bilgi-amel ilişkisi bağlamında Hücvirî'nin naklettiği “bilgisiz olarak ibadet eden kişi, değirmen eşiği gibidir”²¹³² ve akıl konusunda “Allah'ın ilk yarattığı akıldır.” “Allah akı yarattığında...”²¹³³ gibi sıklıkla rivâyet edilen sözler hakkında da zayıf ya da mevzû oldukları şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.²¹³⁴ Sühreverdî'nin naklettiği “Allah'ın ahlakıyla ahlaklanınız” şeklindeki meşhur rivâyetin de hadis olmadığı tespit edilmiştir.²¹³⁵ Sûfî külliyatında meşhur rivâyetlerden biri olan “Ben yere ve göğe sığmadım, ancak mü'min kulumun kalbine sığdım” ifadesi

²¹²⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/64-65, 2/30, 106.

²¹²⁶ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 53.

²¹²⁷ Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf için Giriş*, Kelâbâzî (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 26.

²¹²⁸ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 61.

²¹²⁹ Aydın, “Doğuş Devri Zâhid ve Mutasavvıflarında Hadîs”, 64-65.

²¹³⁰ Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 124; Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 66.

²¹³¹ Muhâsibî, *Risâletü'l- Müstersîdîn*, 100; Gazzâlî, *İhyâ*, 3/29; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler* (Konya: Yediveren Kitap, 2001), 124. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 324-325.

²¹³² Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 157.

²¹³³ Sühreverdî, *Avârif*, 507; Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 144.

²¹³⁴ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 162; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 158, 186, 271, 286.

²¹³⁵ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 206.

de muteber hadis kitaplarında yer almamakla birlikte Gazzâlî'nin *İhyâ*'sına zikredilmiş, fakat İbn Teymiye gibi âlimler bunun İsrailiyattan olduğunu ve bâtil bir hadis olduğunu ifade etmiştir.²¹³⁶ Tirmizî,²¹³⁷ Mekkî ve Sülemî'nin zâhir ve bâtin ilimlerini anlatırken zikrettiği “ilim de ikidir. Biri lisan ilmidir ki o Allah'ın mahlukâtına olan hüccetidir, diğeri kalp ilmidir ki işte bu faydalı olan ilimdir” hadisinin mevzû olduğu,²¹³⁸ velâyet konusunda zikredilen “Her kim benim velî kullarımdan birisine düşmanlık ederse, ben ona harp açarım...” rivâyetinin ise garîb olduğu ve ihtiyatla yaklaşmak gerektiği ifade edilmiştir.²¹³⁹ Yine ricâlû'l-gaybın ispatında sıklıkla dile getiren ve pek çok farklı versiyonu olan “Abdallar kırk kişidir. Yirmisi ikisi Şam'dadır. On sekizi Irak'tadır. Her ne zaman onlardan biri ölürse bir başkası onun yerine geçer. Kıyamet anında hepsi ölürler” şeklindeki rivâyet hakkında Tirmizî ihtilaf olmadığını ifade etse de daha çok zayıf ve mevzû hadis kitaplarında yer almaktadır.²¹⁴⁰ Ayrıca abdalların sayıları, bulundukları yerler hakkında ihtilafın olması ve rivâyetler arası açık bir çelişkinin varlığı, bunların muhteva yönünden tenkit edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu da rivâyetlerin sıhhat derecesinin düşük olduğunu ispatlamaktadır. Başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyîm el-Cevziyye olmak üzere pek çok âlim abdâl, nukabâ, nucebâ evtâd, aktâb, gavs gibi terimlerin geçtiği tüm rivâyetlerin mevzû olduğunu, abdâl hariç bu lafızların hiçbirinin selef tarafından dile getirilmediğini, “abdallar kırk kişidir ve Şam'da bulunur” şeklindeki Hz. Ali'den yapılan rivâyetin de munkatı' olduğunu söylemiştir.²¹⁴¹ “Nefsini bilen rabbini bilir” şeklindeki rivâyet de ilk asırlarda kaleme alınan eserlerde görülmezken V. ve VI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış, hatta VII. yüzyılda vahded-i vücûd ile ilişkili olarak ele alınmıştır.²¹⁴² Hücvirî bu rivâyeti hadis olarak nakletmişse de muteber hadis kitaplarında yer almamakta, kaynaklarda Harrâz ya da Hz. Ali'ye ait olabileceği zikredilmektedir.²¹⁴³

²¹³⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/31; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 251-252.

²¹³⁷ Tirmizî, *el-Emsal*, 193.

²¹³⁸ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 340.

²¹³⁹ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 97.

²¹⁴⁰ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 174, 177.

²¹⁴¹ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 185-187.

²¹⁴² Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 222.

²¹⁴³ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 241-242.

Görüldüğü gibi ne Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadis ne Mekkî'nin görüşleri tek başına böyle bir yöntemin hadis tahkik metodu olmasına yetmemiş, hadis âlimlerince de kabul edilmemiştir. Bununla birlikte yapılan çalışmalar “sûfî kitapları uydurma rivâyetlerle doludur” şeklindeki bir genellemenin de kısmen doğru olduğunu ortaya koymuş görünmektedir. Uysal yaptığı araştırmada belirlediği on tasavvuf klasiğinde yer alan mevzû hadislerin oranının %12'yi geçmediğini belirtse de²¹⁴⁴ Yıldırım sadece tasavvûfî konular kapsamında gerçekleştirdiği çalışmada tespit ettiği hadislerin yarısından fazlasının makbul olmadığını ifade etmiştir.²¹⁴⁵ Sayısal bakımdan farklı görünen bu iki çalışmanın ulaştığı önemli bir sonuç ise mevzû rivayetlerin özellikle *Keşfu-l-Mahcûb*'la birlikte gözle görülür bir şekilde arttığı,²¹⁴⁶ Kuşeyrî gibi ilk dönem sûfilerinde bu tarz rivâyetlerin çok az olduğu, ilk dönemde rivâyet edilen hadislerin %90'ının muteber hadis kitaplarında yer aldığı, ancak aynı durumun son dönem sûfî kitapları için geçerli olmadığı şeklindedir.²¹⁴⁷

Uysal konu ile ilgili değerlendirmesinde tasavvuf ilminin ilk dönemlerinde daha çok sahih ve hasen hadislerin kullanıldığını ancak uydurma rivâyetlerin hicrî VI. yüzyıldan sonra görülmeye başlandığını,²¹⁴⁸ özellikle felsefenin de etkisiyle nûr-u muhammedî, ricâlî'l-gayb gibi yeni konularla²¹⁴⁹ ve zühd, seyr u sülûk, velâyet, bilgi bahislerinde zayıf ya da mevzû hadislerin yer aldığını belirtir ki bunlar tasavvufu diğer ilimlerden ayıran konulardır.²¹⁵⁰ Ona göre zaman ilerleyip, malzeme arttıkça, sıhhat kaybolmuş, “nefsini bilen rabbini bilir”, “sen olmasaydın yaratmazdım” gibi asılsız rivâyetler sıklıkla dile getirilmeye başlanmıştır.²¹⁵¹ Benzer bir değerlendirme Uludağ tarafından da yapılmıştır. Ona göre tasavvufî eserlerde mevzû olarak bilinen hadislerin tekrar tekrar zikredilmesinin temel sebebi açıklanmak istenen konu hakkında sahih hadisin bulunmayışıdır. Bu sebeple de son dönem sûfileri, senedi bulunmayan hadisler

²¹⁴⁴ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 220.

²¹⁴⁵ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 431.

²¹⁴⁶ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 220.

²¹⁴⁷ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 75.

²¹⁴⁸ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 126.

²¹⁴⁹ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 246.

²¹⁵⁰ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 406.

²¹⁵¹ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 246.

olmaksızın eser verememişler, nazariyelerini sahih hadislerle temellendiremedikleri için de zayıf kalmışlardır.²¹⁵²

Aslında sûfilerin rivâyetlerinde sened bulunmamasının sebebi ilk dönemde manaya önem vermeleri, daha sonraki dönemlerde ise sûfî yazarlara güven duymalarıdır. Yani “bir hadisi sûfî nakletmişse, o hadis sahihtir” düşüncesiyle senet zikredilmemiştir. Bu durum sûfilerin kitaplarına uydurma, hadislerin girmesi ve esasen bir sûfinin sözü olan cümlelerin Hz. Peygamber’in hadisi olarak yayılmasına sebebiyet vermiştir.²¹⁵³ Örneğin Yıldırım “kenz-i mahfî” hadisinin zayıf ya da mevzû herhangi bir senedinin olmadığını belirtir. Böyle bir sözün hadis olarak kabul edilmesinin sebebi ise ilk zamanlarda “fulanın hadisi/sözü” olarak aktarılırken sonraki dönemlerde “fulan” düşürülerek sadece “hadis/söz” şeklinde nakledilmesidir. Sûfilerin “hadis” kavramın hem her türlü haberi hem de Hz. Peygamber’in haberini ifade etmek için kullandıkları göz önünde bulundurulduğunda aslında senedi olmayan bir ifadenin neden Hz. Peygamber’in sözü olarak algılandığı daha iyi anlaşılacaktır. Tabi bu durum sadece ilk dönemler için geçerli olup, söz gelimi Tüsterî’den önce nûr-i muhammedî, Tirmizî ve İbnü’l-Arabî’den önce velî, abdâl veya ricâlü’l-gaybla ilgili söz söylenmediği için bu son dönem konularıyla ilgili rivayetlerin mevzû olduğu ve söz konusu savunmanın bu dönem için geçerli olmadığı belirtilmelidir.

4.4.3. Akıl

Sûfî düşüncede akıl birincisi eşya hakkında bilgi elde eden kabiliyet olarak epistemolojik, ikincisi ise Allah’ın ilk yarattığı varlık olarak ontolojik olmak üzere iki farklı şekilde ele alınmıştır.²¹⁵⁴ Epistemolojik olarak akıl ilmin kaynağı, doğuş yeri ve ilmin bilkuvve olarak bulunduğu yerdir.²¹⁵⁵ Ancak bu akıl kelâm ilminde kullanıldığı manadaki akıldan farklı olup, sûfiler kelâmcıların savunduğu akli sadece dünyevî alanda etkin ve yetin bulmuşlar, şahîd alanda bilgi elde etmede ona değer vermişler, gâîb alanda ise kalp ve keşfe itibar etmişlerdir. Hârîs el-Muhâsibî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Serrâc, Kelâbâzî, Hücvârî gibi sûfiler akıl ve nassı bir arada ele almışlarsa

²¹⁵² Uludağ, Giriş, 27-28.

²¹⁵³ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 430.

²¹⁵⁴ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 207.

²¹⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/232.

da²¹⁵⁶ genel kanaat aklın metafizik âlemde yetersiz olduğu şeklindedir. Bu sebeple de sûfiler kelâm âlimlerinin aksine daha çok aklın şâhid alanda dine faydasına vurgu yaparken, gâib alanda ise yetersiz olduğuna dair görüşler öne sürmüşlerdir.

4.4.3.1. Aklın Tanımı ve Mâhiyeti

İlk dönemde sûfiler akli tanımlarken daha çok onun işlevlerini ve sağladığı faydaları dile getirmişlerdir. Onlar ameli önceledikleri için aklın tanımında da dinî hayata olan faydaları, kulu kötü fiillerden alıkoyması ve nefsi engellemesi gibi fonksiyonlarını vurgulamışlardır. Zira sûfilere göre sözlükte akla “bağ” ve “engel” manalarının verilmesinin sebebi, aklın nuruyla cehaletin karanlığının dağılması ve kişiyi günahlardan alıkoyması, helâke düşmekten engellemesidir.²¹⁵⁷ Örneğin Seri es-Sakatî akli “emirler ve yasaklar konusunda kendisiyle delil ikâme edilen şey”,²¹⁵⁸ başka bir sûfi ise “seni helak vadilerinden uzaklaştıran şey”²¹⁵⁹ olarak tanımlamıştır. Harrâz’a göre de akıl insanı dinî esaslara götüren kalpte yer alan bir nûrdur. Kul karşılık beklemeden Allah için amel ettiğinde akıllı olarak isimlendirilir.²¹⁶⁰ Bu tanımlara göre aklın emir ve yasakları idrak edip, kişiyi koruyan bir fonksiyonu olduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünceye göre akıl hevânın zıttı olup, bedende bir nûr, Hak ile bâtilı ayırt etmeye yarayan tabî ve tecrübî bir yetidir.²¹⁶¹

Hem kelâm hem de tasavvuf ilminin önemli bir ismi olarak sûfî düşüncede akılla ilgili ilk sözleri söyleyen, bununla ilgili müstakil bir eser veren Muhâsibî ise esasen aklın tam olarak tanımlanamayacağını, onun ancak kalb ve organlarda gerçekleşen fiilleri ve tezahürleri ile bilineceğini düşünmektedir. Ona göre akıl, Allah’ın insana diğer yeteneklerle birlikte doğuştan verdiği, kişiyi meleklerden ve hayvanlardan ayıran fitrî/tabî bir meleke, bir garîza, bir nûrdur.²¹⁶²

Aklın bir garîza olduğunu savunan diğer bir isim Tüsterî’dir. Ona göre akıl Allah’ın bilinmesini ve tanınmasını sağlayan bir garîza, aynı zamanda ilim, mârifet ve

²¹⁵⁶ Uludağ, Giriş, 15.

²¹⁵⁷ Sühreverdî, *Avârif*, 509; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 11/458.

²¹⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, 54.

²¹⁵⁹ Sülemî, *Tabakât*, 329.

²¹⁶⁰ Harrâz, “Kitâbü’l-Hakâik”, 85.

²¹⁶¹ Süleyman Uludağ, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2:246.

²¹⁶² Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü’l-Qur’ân*, 225-227.

yakînin de sebebidir.²¹⁶³ Tüsterî aklın mükellefiyet ve amellerle doğrudan ilişkili olduğunu, ayrıca nefisle de irtibatlı olduğunu çeşitli ifadelerinde dile getirmiştir. Örneğin “akıl, iktidâdır; emir ve nehiydir; masiyetten tevbe etmektir; ismettir; sabırdır; emre kılavuz ve ittiba, nehiyden ictinâb ederken sükûn akıldandır” şeklindeki ifadeleri akıl-mükellefiyet ilişkisini,²¹⁶⁴ “akıl organların aynasıdır” sözü akıl ile amellerin ilişkisini, “akıl, nefis-i levvâmedir” sözü ise aklın nefisle olan ilişkisini ortaya koymaktadır.²¹⁶⁵

Kelâmdakine benzer şekilde aklın ilim olup olmadığı sûfî düşüncede de ihtilaf konusu olmuştur. Bu konuda Sühreverdî sûfîlerin “akıl bazı ilimlerdenendir”, “akıl bazı zorunlu ilimlerdenendir”, “akıl ilimlerden değildir”, “akıl ilmin kavranmasını sağlayan bir sıfattır”, “akıl ilimlerin kavranmasını sağlayan bir kabiliyettir” şeklinde farklı görüşlerin bulunduğunu belirtir.²¹⁶⁶ Bu konuda Muhâsibî aklın ilim ya da mârifet olarak tanımlanmasını eleştirmiş ve mücerred bir kabiliyet olduğunu, tecrübe ile artıp, ilim ve hilm ile kuvvetlendiğini ifade etmiştir.²¹⁶⁷ Yani akıl ilk olarak doğuştan Allah’ın verdiği bir yetenek iken daha sonra kavramları ve nedenlerin bilgisini elde etmesiyle artan bir kabiliyettir. Dolayısıyla akıl ve ilim aynı şey olmayıp, ilim akıldan doğmaktadır.²¹⁶⁸ Zira akla göre ilim, güneşe göre ışık gibidir. Akıl göz, ilim kandildir. Âmâ birinin kandilden faydalanması mümkün değildir. Gözü gördüğü halde kandili olmayan da ihtiyacı olanı göremez.²¹⁶⁹ Neticede Muhâsibî akli ilmin temeli kabul ederek, ilimden üstün tutmuştur.

Tirmizî de aklın mecazen bilgi anlamında kullanılsa da her akıllı kimsenin Allah’ı bilmediğini, fakat her Allah’ı bilen akıllı olduğunu ifade eder.²¹⁷⁰ Tüsterî’ye göre de insan akli olmaksızın hiçbir türden bilgiyi elde edemez. Yani akli olmayanın ilmi olmaz, akli gidenin ilmi de gider. Buna karşılık ilimsiz mükteseb aklın oluşması da mümkün değildir.²¹⁷¹ Sühreverdî de benzer şekilde aklın ilimler toplamı değil

²¹⁶³ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 29.

²¹⁶⁴ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 241.

²¹⁶⁵ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 242.

²¹⁶⁶ Sühreverdî, *Avârif*, 508-509.

²¹⁶⁷ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur’ân*, 172.

²¹⁶⁸ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur’ân*, 227-228.

²¹⁶⁹ Muhâsibî, *Risâletü'l- Müsterşidîn*, 99.

²¹⁷⁰ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 77.

²¹⁷¹ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 148, 240.

ilimlerin elde edilmesini sağlayan doğuştan gelen bir yetenek olduğunu savunmuştur.²¹⁷² Ona göre akıl Allah'ın delilidir, Allah akılla bazılarını dalâlete bazılarını hidâyete erdirir.²¹⁷³ Tüm bu açıklamalardan sûfî düşüncede akıl ve ilmin birbirinden farklı fakat birbirine muhtaç iki unsur olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle akıl sûfilere göre ilim elde etmeye yarayan, Allah'ı ve nimetlerini tanımayı, O'na şükretmeyi, ilâhî hitabın anlaşılmasını sağlayan, dinin emrettiği ve iyi bulduğu tutum ve davranışlara yönelten, böylece ahiret mutluluğunu kazandıran bir meleke olarak kabul edilmektedir.

4.4.3.2. Aklın Çeşitleri

Sûfilerin aklın çeşitleri konusuna yaklaşımı ufak farklar bulunsa da temelde kelâm âlimlerinin yaklaşımına benzemektedir. Hatırlanacağı üzere kelâm ilminde garîzî ve mükteseb olmak üzere iki aklın varlığı kabul edilmiş, garîza aklın tüm insanlarda bulunan sorumluluğun temeli olan akıl, mükteseb aklın ise garîzî akıldan doğan, Allah'ın Kur'an'da kullanmayanları eleştirdiği akıldır. Sûfiler de bu iki aklın varlığını kabul etmişlerdir. Ancak özellikle ilk dönemde gerek isimlendirme gerek sayı bakımından farklılıklar bulunmakta, sûfiler arasında tam bir birlik görülmemektedir.

Bu konuda Hârîs el-Muhâsibî aklın *yeti/garîza*, *kavrama/fehm* ve *bilme/basiret* olmak üzere birbiriyle ilişkili üç anlamının olduğunu belirtirken, aslında klasik düşüncede yer alan akıl çeşitlerini ifade etmektedir. Ona göre fehm ve basiret bizzat garîze akıldan kaynaklanan ve onun sayesinde var olan, garîze akıllı tamamlamak için gerekli bir itici kuvvettir.²¹⁷⁴ Buna göre garîza akıl tüm insanlarda bulunan ve doğuştan gelen akla, fehm ve basiret ise mükteseb akla karşılık gelmektedir.²¹⁷⁵ Muhâsibî'ye göre fehm, aklın görünen dünyaya yönelerek bunlar için bir mâna araması olup, bu mâna bulunduğunda fehm gerçekleşmiş olur. Basîret ise aklın fehm ile bulduğu manaların arkasına nüfuz etmesi olup, ilâhî ve ahlakî değerlerini anlamayı amaçlar.²¹⁷⁶ Basiret anlamındaki aklın en önemli görevi Allah'ı düşünmektir. Zira Allah'ı

²¹⁷² Sühreverdî, *Avârif*, 508-509.

²¹⁷³ Sühreverdî, *Avârif*, 492.

²¹⁷⁴ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'an*, 176-179.

²¹⁷⁵ Aydın, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 68.

²¹⁷⁶ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'an*, 178-179.

düşünmeden ilâhî ve ahlakî değerler anlaşılamaz.²¹⁷⁷ Neticede Muhâsibî'ye göre akıl önce bir garîze, sonra fehm, sonrasında ise basiret halini almakta, birincisinde hayır ve şerri ayırt eden akıl, ikincisinde algılar vasıtasıyla görünen âlemden istidlâl etmekte, üçüncüsünde ise bu istidlâllerden çıkarımda bulunmaktadır.²¹⁷⁸

Muhâsibî başka bir eserinde ise akli ikiye ayırmış birincisini Allah tarafından verilen *kevnî/tabii*, ikincisini ise birincinin yardımıyla tecrübe ile elde edilen *Kur'ânî/tecrübî* akıl olarak isimlendirmiştir.²¹⁷⁹ Ona göre tecrübî akıl garîzî akıl sahiplerinin tefekkür sonucu elde ettikleri akıl olup, garîzî akıl bakımından tüm insanlar eşitse de tecrübî akıl bakımından farklıdırlar ve tecrübî akli elde edemeyen yani garîze akli fiile geçirmeyen akıl sahibi olmak bakımından akıllı denilse de aslında o aklını kullanmadığı için cahildir. Çünkü Muhâsibî bu ikisinin birbirine bağlı olduğunu ve ancak bu ikisi var olduğunda Allah hakkında delil getirilebileceğini ifade etmektedir.²¹⁸⁰ Ayrıca bu düşüncenin önemli bir sonucu da şudur ki; Allah'ın verdiği akıl konusunda insanların eşit olması Allah'ı bilme derecelerinin de aynı olmasını gerektirmemektedir.²¹⁸¹ Zira insanların tahkik konusunda farklılıkları, akılların va'd ve va'id ile vahyi algılamalarının farklılığından yani tecrübî aklın seviyesinin farklılığından kaynaklanmaktadır.²¹⁸² Buna göre Muhâsibî bazı insanların sadece garîze seviyesinde kaldığını, hayatı anlayamayıp, babalarını taklit eden kibirli kimseler olduğunu belirtir.²¹⁸³ Çünkü fehm ve basiret sadece hidâyet ehlinde bulunur, beyânın gerçek manasının, ilâhî kudretin yüceliğinin, mükâfat ve cezanın tam olarak anlaşılmasının ve Allah'a özlem duymanın, O'ndan korkmanın, Allah'ı görmenin bu akılla olduğunu ifade etmektedir.²¹⁸⁴

²¹⁷⁷ Aydın, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 77.

²¹⁷⁸ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 179-182.

²¹⁷⁹ Muhâsibî, "el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh", 80.

²¹⁸⁰ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 232-233. Muhâsibî'ye göre akıl sahipleri dört kısımdır: 1. Kur'ân'ı akledip, sorasında kibir gibi sebeplerle inkâr edenler. 2. Görüşlerinde aşırı gidip kibirlenen ve başkalarını taklîd edenler. 3. Allah'ın büyüklüğünü, va'd ve va'idi akledip, itaat edenler, 4. Allah'ın kudretini, yaratılıştaki eşsizliği akledip, Allah'tan uzaklaşmanın azaba, Allah'a yaklaşmanın kurtuluşa götürdüğü imanın değerini anlayanlar. Muhâsibî bunlardan ilk ikisini eleştirirken son ikisini kabul etmektedir. Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 168-169, 234-235.

²¹⁸¹ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 171.

²¹⁸² Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 158.

²¹⁸³ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 233.

²¹⁸⁴ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 393.

Tüsterî ise *aslî* akıl, *mürekkeb* akıl ve *mükteseb* akıl olmak üzere üç farklı akıldan bahsetmektedir. Aslî akıl kullara elst bezminde verilen, emir ve nehyi gerekli kılan, tevhide ulaşma bakımından herkeste eşit olan akıl olup bu özelliği ile garîzî akla karşılık gelmektedir. Mürekkeb akıl ise aslî aklın nefse tevdi edilmiş halidir. Fehm, zihin, akıl, nazar, firaset gibi kavramlar onun kapsamına girmektedir. Mürekkeb aklın yeri dimağdır.²¹⁸⁵ Mükteseb akıl ise ilim, amel ve imanın artmasıyla kemâle eren akıldır. “İlmin aslı akıldır. Aklın aslı mârifettir.” “Akıl, ilimle bilmek; ilim mârifetle bilmek; mârifet Hakk’la bilmektir,” gibi sözleri bu akıl çeşidine aittir. Ona göre gerçek akıl ilmini artırarak, vahiy ve sünnete ittibâ eden, ihlâs ve ahlâk ile ziyadeleşen, mârifete ulaşmaya çalışan akıldır.²¹⁸⁶

Hakîm et-Tirmizî de benzer şekilde aklı üçe ayırmıştır. O, *fitrî* akıl olarak isimlendirdiği garîza aklın insanı delilikten çıkaran, iyiyi kötüyü ayırt etmeyi ve Allah’ın hitabına muhatab olmayı sağlayan akıl olduğunu belirtir. İnsan yetişkinliğe ulaştığında bu aklı güçlenir ve Allah’ın hitabına ulaşır. Yani bu akıl sorumluluğun temeli ve ahlaki değerleri kavramaya yarayan akıldır. *Tecrübî* akıl ise üç akıl içinde en yararlı ve en üstün olanıdır. İnsan tecrübesiyle delili olmayan şeyleri bilir hale gelir. Bu da kişiyi hikmet sahibi kılan ve pratiğe dayananıdır. Bu da klasik anlayıştaki iktisâbî akla karşılık gelmektedir. Genel görüşten farklı olarak Tirmizî aklın üçüncü çeşidini “miras akıl” (akl-ı mevrus) olarak isimlendirmiş ve ona farklı bir fonksiyon yüklemiştir. O bu aklın, akıllı bir kimsenin vefatı ile onun aklının, kendisi ile sohbet eden akılsız bir kimseye Allah tarafından devredilen akıl olduğunu ifade eder. Ahlâk ve erdemle ortaya çıkıp, kişinin kendi çevresine etki eden akıldır. Ona göre bu üç akıl sadece nefsi güçlendirmekte olup, diğer medeniyetlerdeki Allah’a ve ahirete inanmayan filozoflarda da bulunur. Asıl Müslüman akıl ise Allah’ın hidâyet nuru ile insana yerleştirdiği tabi akıldır ki bu da kalbin son durağı ve merkezi olan *lubb*’dür. (el-akl el-mevzûn el-matbû). Bu açıklamalardan Tirmizî’nin de akıl seviyelerinin eşitliği konusunda olumsuz tavır takındığı görülmektedir. O “akıllarının ve akıl nurlarının otoritesi denk olan iki insan göremezsin” derken bunu kastetmektedir.²¹⁸⁷

²¹⁸⁵ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 243-245.

²¹⁸⁶ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 247-251.

²¹⁸⁷ Tirmizî, *Beyanü’l-Fark*, 74-76.

Kelâbâzî ise mürüvvetin ölçüsü olarak kabul ettiği aklı²¹⁸⁸ *akl-ı hücced* ve *akl-ı mahaccet* olarak ikiye ayırır. Akl-ı hücced doğuştan Allah'ın verdiği, sorumluluğun temeli, delil olan akıl, akl-ı mahaccet ise kişinin terbiye ettiği, Allah'ın emirlerini yerine getirip nehiylerden kaçınmasını sağlayan, delil gösteren akıldır.²¹⁸⁹ Kelâbâzî'nin de aynı fikirleri farklı kavramlarla ifade ettiği görülmektedir.

Görüldüğü gibi ilk dönemde sûfiler garîza ve mükteseb akla karşılık gelen manaları savunsalar da isimlendirmede bir birlik sağlayamamışlardır. Son döneme gelindiğinde ise bu iki akıl anlamının yanına farklı bir sınıflandırma daha eklenmiş görülmektedir. Sühreverdî'nin naklettiğine göre bazıları biri dünyalık biri âhiret işlerini gören iki akıl bulunduğunu, bunlardan birincisinin tüm insanlarda bulunan ve ruhun nurundan, ikincisinin ise sadece Allah'ı bir olarak kabul edenlerde bulunan ve hidayetin nurundan olduğunu savunmuşlardır. Buna göre insanda çeşitli bilgileri elde etmesini sağlayan tek bir güç vardır, o da “ruhun dili olan” aklı meydana getirmektedir. Ruh Allah'ın emrindedir ve aklın nuru ondan gelir. Bu nurlardan da ilimler oluşur. Akıl bazen nefsten bazen basîretten beslenir, nefsten beslenen yolunu şaşırır, sadece dünya işlerini görüp orada hapsolür. Basîretten beslenen yaratıcıyı bulur, yaratıcıdan hareketle yaratılanı görür, bu ikisi sayesinde de varlığın kısımlarını kavrar ve neticede *hidâyet aklı* olur ve hem dünya hem de âhiret işlerini görür. Yani ona göre akıl olarak isimlendirilmeye layık olan sadece basîretle, şeriat nuruyla desteklenen akıldır.²¹⁹⁰

Sühreverdî'nin bu ifadeleri kanaatimizce felsefî tasavvuf döneminde açıkça dile getirilen *akl-ı meâş/akl-ı cüz'î* ve *akl-ı meâd/akl-ı küllî* ayrımına işaret etmektedir. Buna göre son dönem sûfileri yaratılan ilk varlık ve ilâhî ilmin nuru olarak *akl-ı evvel*, ona tevdi edilen bilgi sûretlerinin kendisinde tecellî ettiği müdrike olarak *akl-ı küllî* ya da *akl-ı meâd*, faaliyet alanı şهادet âlemi olan ve bunu aşmayan değerli akıl anlamında *akl-ı cüz'î*, *akl-ı meâş*, ya da *akl-ı tecrübî* ile bu aklın kendi sınırlarını aşmasıyla değerini kaybeden akıl anlamında *akl-ı nazari*²¹⁹¹ gibi farklı akıl çeşitlerinden bahsetmişlerdir. Bunlardan akl-ı evvel diğerlerinin üzerinde ve onların kaynağı olup, ilâhî ilmin vücutta teşekkül ettiği yer kabul edilmiştir. Akl-ı küllî ilmini

²¹⁸⁸ Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, 53.

²¹⁸⁹ Vahit Göktaş, “Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı”, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 111.

²¹⁹⁰ Sühreverdî, *Avârif*, 508-511.

²¹⁹¹ Uludağ, “Akıl”, 247.

akl-ı evvelden almakta, akl-ı evvel de doğrudan Hak'tan almaktadır. Akl-ı meâşın ise bunlara ulaşma imkânı olmayıp, onun alanı şehadet âlemidir. İnsanın Hakk'ı bilmesi için ise akl-ı küllîye ulaşması gerekir.²¹⁹²

Netice itibariyle ilk dönemde henüz bir nazariye geliştirilmediği için kavramlar konusunda çeşitliliğin bulunduğu ancak kelâm ilminin garîza ve mükteseb akıl ayırımına yakın bir görüşte bulunan sûfiler felsefî tasavvuf döneminde gerek kavramlar gerek manalar bakımından farklı bir görüşe sahip olmuş, tasavvuf düşünce sistemi biri övülen diğeri yerilen iki çeşit akıl anlayışına kavuşmuştur. Bunlardan biri dünyevî âlemde etkin olan akl-ı meâş, diğeri gayb âlemine yönelik akl-ı meâddır. Dolayısıyla bir sûfinin akli eleştirirken ya da överken hangisini kastettiğini bilmek önemlidir. Zira birazdan ele alınacağı üzere sûfiler dünyevî akli metafizik âleme ulaşmak istediği için eleştirirken diğeriyle Allah'ın bilineceğini savunmuştur.

4.4.3.3. Aklın Fonksiyonları

Akıl çeşitleri ve bunların isimlendirilmesi noktasında sûfî düşüncede tam bir ittifakın bulunmamasına karşılık sûfilerin ittifak ettiği kesin bir konu vardır ki hangi çeşit akıl olursa olsun aklın biri övülen ve gerekli görülen diğeri yerilen iki farklı kullanımı bulunmaktadır. Bu durum tüm sûfiler için geçerli olup, övülen ve gerekli görülen akıl kendi alanında, dünyevî konularda istidlâl eden ve bazen basiret nuru olarak da isimlendirilen kalple birlikte işleyen akıldır. Yerilen akıl ise metafizik konularda nazarî yöntemle hüküm veren akıl olup, daha çok felsefe ve kelâmda kullanılan akıl olduğu ifade edilir. Genel olarak sûfilere göre aklın kıymeti Allah'ın nimetlerini bilmeyi, bunlar için şükretmeyi sağlaması ve nefsin arzularına muhalefet etmesi sebebiyledir.²¹⁹³ Akıllı kişi de Allah'ın öğütlerini anlayan ve kendisine faydalı ile zararlı olanı ayırt edendir.²¹⁹⁴ Örneğin Muhâsibî'ye göre bir kimsenin Allah'tan korkması, O'na ve söylediklerine inanması, dinini güzel görmesi aklın kemâle erdiğini gösterir.²¹⁹⁵

²¹⁹² Bekir Köle, "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrakinde Aklın Konumu" *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2013): 85.

²¹⁹³ Sülemî, *Tabakât*, 118.

²¹⁹⁴ Sülemî, *Tabakât*, 120.

²¹⁹⁵ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 238.

Dolayısıyla s  filerin akll toptan reddettiği Đeklindeki bir genelleme doğru olmayıp, söz gelimi Muh  sib  , Kel  b  z   ve H  cvir   gibi isimler Allah'ın varlığı ve birliği,   lemin h  dis ve değiğken olduğu, r  'yetull  hın ispatı, nübüvvetin gerekliliği gibi konularda kel  m ilminde kullanılan akl   delilleri dile getirmekte bir sakınca görmezken, yine Serr  c hem fakihlerin hem kel  mcıların akl   delillerle nazar yolunu tutmalarından övgüyle bahsetmektedir.²¹⁹⁶ Bu sebeple aklın s  fi düşüncede hangi alanlarda etkin olduğunu bilmek epistemolojik anlayışı açısından önem arz etmektedir.

Mutasavvıflara göre akıl somut alanda etkin olup, onun idrak edeceği Đeyler de ya tamamen somut olmalı ya da vahiy gibi soyuttan somuta intikal etmelidir.²¹⁹⁷ Zira Đ  h  det   leminde bile akıl sadece duyu alanına giren Đeyleri bilmekte, nesnelerin z  ahirine vakıf olmakta fakat hakikatini elde edememektedir.²¹⁹⁸ Aklın etkin olduğu alan somut olduğu için akıl bu alanda kesin hükümlere varmakta   ekinmez. Fakat gayb alanı aklın rahat hareket edeceği bir alan değildir. Bu alan gayb   bir varlık olan nefsin alanıdır.²¹⁹⁹ Bu sebeple de nefis kel  mdaki ontolojik ve teorik statüsünün aksine tasavvufta epistemolojik ve pratik bir konumda yer almakta, m  rifete ulaŐ mak için ilk olarak nefsin tanınması gerekmektedir. Bu konuda Hall  c insan zihnine gelen düşüncelerin, nazar   ya da tecr  b   bilgilerin hiçbirinin hakikat olmadığını belirtir. Zira hakikat yaratılmıŐ lara ait bir bilgi değildir. Hakikatin idraki ancak insanın kendi varlığını, nefsinin ya da benliğini bilmesiyle mümkündür.²²⁰⁰ Bu da s  filerin elde etmeyi amaçladığı hakikatin aklın alanına girmediğini gösterir.

Aklın alanını bu Đekilde tespit eden s  filer onun sorumluluk için temel teŐ kil ettiği noktasında ise kel  m   limleri ile hemfikiridir. Muh  sib  'ye göre Allah kullarını akıl gar  zası sebebiyle muhatab almıŐ , onlara emir ve yasakları yine akıl sebebiyle vermiŐ , insanların iyi ve kötüyü akıllarıyla ayırt edebildikleri için sorumlu tutmuŐ tur.   hirette de kullarına sorumluluklarının delili olarak akll gösterecektir.²²⁰¹ Dolayısıyla

²¹⁹⁶ Serr  c, *L  ma* ', 7; Kel  b  z  , *Ta'arr  f*, 20-21; H  cvir  , *KeŐ fu'l-Mahc  b*, 639.

²¹⁹⁷ Mehmet Uyar, *S  fi Benliğin   nŐ sında Nefs* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 86.

²¹⁹⁸ Aygün, *M  t  r  d  'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin   mk  n  *, 87.

²¹⁹⁹ Uyar, *S  fi Benliğin   nŐ sında Nefs*, 84.

²²⁰⁰ Selami Erdoğan, "Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hall  c-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi", *S  fiyye* 11 (2021): 51.

²²⁰¹ Muh  sib  , *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'  n*, 184, 227.

akıl kaynağını dinden alan ve din ile hareket eden, dinin rehberliğinde insanlara doğruyu gösteren bir garîzedir.²²⁰²

Benzer şekilde Tüsterî Allah'ın yarattıkları varlıklar içinde sadece insana akıl verdiğini, akıllı sebebiyle kulların mükellef olduğunu, emirleri yerine getirip, nehiylerden kaçındıklarını, amellerin de ancak aklın varlığıyla sahih olacağını belirtir.²²⁰³ Buna karışıklık aklın değeri de imana göredir. Akılla imân arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu düşünen Tüsterî'ye göre aklın artmasını sağlayan ilk şey iman, sonra ilim, sonrasında ise sünnete ittibâ, ameller, itaat, ihlas, zikir, çekilen sıkıntı ve azaplar, ahlâkın güzelleşmesi, nefisle mücadele ve zühddür. Bunlar sayesinde kula anlayış, firâset ve zihin verilir böylece akıl ziyadeleşir. Ona göre iman yoksa akıl ne bu dünyada ne ahirette fayda vermez. İnsanlar iman miktarınca akıl, akıl miktarınca ilim, ilim miktarınca fehm, fehm miktarınca sevap alır ve böylece âhirette mükafata erişir.²²⁰⁴

Kulun sorumluluğu konusunda garîzî akıllı öne çıkaran sûfiler iyi ve kötünün ayırt edilmesi, duyular ve haberden gelen bilgilerin değerlendirilmesi konusunda da akla rol vermektedir. Muhâsibî bilginin oluşumunda duyulara önem vermekle birlikte tek başına yeterli olmadıklarını, duyu verilerinin aklî istidlâl sayesinde bilgiye dönüştüğünü ifade eder. Ona göre eğer duyu verileri aklî istidlâl yoluyla işlenmeseydi insan eşyayı sadece görür ya da işitir ancak bunların anlamlarını ve aralarındaki ilişkileri bilemezdi. Buraya kadar kelâm âlimleriyle hemfikir olan Muhâsibî akıllı fer', duyular ile haberi asıl ve aklın varlığının iki delili olarak nitelendirmekle onlardan ayrılmaktadır. Buna göre asıl olmadan fer', delil olmadan istidlâl olmayacağı için akıl da duyu ve haber olmaksızın istidlâl edemeyecek ve bir geçerliliği olmayacaktır.²²⁰⁵

Bununla birlikte Muhâsibî aklın geçerliliğini Kitap, sünnet ve icmâya dayandırmasıyla da dikkat çeker.²²⁰⁶ Muhâsibî'ye göre Kur'ân ve hadisler diğer tüm bilgi vasıtalarından önce olup, onların denetleyicisi konumundadır. Gerek akıl gerekse ilhâmî bilgiler Kur'ân ve hadislerin denetiminden geçmeli bunların onaylamadığı hiçbir bilgi kabul edilmemelidir. Ona göre bir konuda önce Kitap, sünnet ve icmâya

²²⁰² Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 153.

²²⁰³ Gedik, "Sehl b. Abdullah et-Tüsterî", 148, 227, 240-241.

²²⁰⁴ Gedik, "Sehl b. Abdullah et-Tüsterî", 247-251.

²²⁰⁵ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 185-186.

²²⁰⁶ Aktulga, "Hâris el-Muhâsibî'de Ahlâk", 101.

başvurulmalı, hala kapalı bir durum var ve açıklama imkânı söz konusu ise re'y ve kıyasa başvurulmalı, böyle bir imkân yoksa meseleye nass bağlamında teslim olmalıdır.²²⁰⁷ Muhâsibî Allah'a sadece akıl terazisine dayanarak ibadet etmeyi doğru bulmaz. Zira akıl şeriatı tabidir. Şeriat akla aykırı olmaz fakat bazen akıl şeriatın inceliklerini anlayamayabilir.²²⁰⁸ Bu konuda Muhâsibî'nin şu ifadeleri önem arz eder:

Bu, karanlık ve yağmurlu bir gecede çukur ve hendeklerle dolu bir yolda yürüyen kişiye benzer. Feneri yoksa, gözlerinin faydası olmaz. Gözleri görmüyorsa, fenerin faydası olmaz. Ayağını koyacağı yeri görmüyorsa, dikkat edemeyeceği için ne fenerin ne de gözlerin faydası olur. Bakışlarını göğe çevirip önüne bakmazsa, her ne kadar gözleri sağlam ve feneri güçlü olsa da gözü görmeyen ve feneri olmayan kişi gibidir. Önüne baksa bile feneri yoksa gözleri yok sayılır. Bu misâlde sağlam göz, akıl; fener, ilim; dikkatle bakmak, akılla tedbir alma ve Kitap'la Sünnet'in ışığından faydalanmaya işarettir. Sakınmak isteyen kişi için bu tedbirlerden sonra fazla durmaya gerek yoktur. Bu durumda hatırdaki en ufak bir isyan görüldü mü, ne olduğu hemen anlaşılır.²²⁰⁹

Neticede akıl duyulardan elde ettiği verileri kullanıp, onları kavram haline getirdiği takdirde epistemolojik anlamda bir değer taşır. Muhâsibî'ye göre duyular ve haber sağlam ise akıl yakîne delâlet eder. Yani yakînin başlangıcı duyular ve haberdur. Aklın vazifesi bunları işleyip yakîne ulaşmaktır. Böylece Muhâsibî aklı, duyular ve habere tabi kılmakla kelâm âlimlerinin aklın önceliğine dair görüşüne de karşı çıkmış olmaktadır.²²¹⁰ Fakat yine de sûfî düşüncede aklın duyular ve haberle gelen bilgiyi değerlendirmede, onları aktarıp, kavramsallaştırmada rol oynadığı, bu manada doğru kullanıldığında istidlâlin de doğru sonuç verebileceği kabul edilmektedir.

Sûfî düşüncede aklın bir diğer fonksiyonu iyi ve kötünün ayırt edilmesi olup, kişiyi günahlardan ve kötü fiillerden kendini akılla alıkoyar.²²¹¹ Muhâsibî'ye göre şüpheli şeylerden kaçınmak ancak akıl sahibi kimselerin yapabileceği bir temyiz gücü olup,²²¹² akıl hüsn ve kubhu tespit edemez ancak bu ikisinin arasını ayırabilir, emir ve

²²⁰⁷ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 82-88, 128; Bolat, "Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı", 82-83.

²²⁰⁸ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 166.

²²⁰⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 95; a.mlf., *er-Riâye Kalp Hayatı*, trc. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2005), 102.

²²¹⁰ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 186. Muhâsibî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Hüccet iki çeşittir: Zâhir 'iyân [açıkça görülen şeyler] ve qâhir [karşı konulmaz] haber. Akıl delili, delil de aklı içerir. Akıl, istidlâl yapandır; iyân ve haber ise, istidlâl illeti ve aslıdır. Asıl olmaksızın fer'in ve delil olmaksızın da istidlâlın olması imkânsızdır. İyân, gayba delâlet eden bir şahiddir. Haber, doğruluğa delâlet eder. Aslı tahkim etmeksizin fer'i kullanan sefih kabûl edilir." Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 187, 246-247.

²²¹¹ Bolat, "Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı", 76.

²²¹² Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 41.

nehiyleri anlayabilir.²²¹³ Zira akıl Allah'ın insanlara bahşettiği, kalplerine yerleştirdiği bir nûr olup, kalbe gelen düşüncelerden hak ile batıl olanları ayırır, şeytan ve nefsin vesveselerini fark eder. Kulluğun gereklerini yerine getirirken nelere dikkat etmesi gerektiğini bilir.²²¹⁴ Dolayısıyla akıl hem nefs ve şeytanı kontrol altına alan hem de mevcut bilgisiyle doğru duygu ve davranışları seçen bir cevherdir.²²¹⁵

Tüsterî de insanın nefs ve şehvetlerinden ancak akıl sayesinde kurtulabileceğini aklın “cehaleti bağlayan bir ip” olduğunu belirtir.²²¹⁶ Tirmizî'ye göre ise bir kimseye akıl kalbindeki imanını güzelleştirmesi, kendisinde mevcut bulunan günahların gösterilmesi için,²²¹⁷ kul nefsle mücadele ederken mârifetle, hevâ ve şehvetlere karşılık vermesi için, insana günahların çirkinliğini, itaatin güzelliğini göstermesi için verilmiştir. Akıl kalbin emrinde çalışan askerlerden biri olup, en önemli vazifesi ise kalbi Allah'a sevk etmesidir.²²¹⁸ Mekkî de iki kötü işten en kötüsünün, kötünün yanındaki iyinin akıl ve zâhirî ilimle tanınacağını ifade eder.²²¹⁹

Aklın iyi ve kötüyü, günah ile itaati ayırt etmesi aynı zamanda ilâhî nassları anlayıp ve yorumladığı manasına gelmektedir ki Muhâsibî aklın basiret ile ilâhî beyânı anlama ve gaybî alanı düşünme görevini üstlendiğini de ifade eder. Buna göre akıl Allah'ı düşünerek gayba dair delil getirip, fiilleri gerçekleşmeden önce takdir eder ve fiillerin sonuçlarını, eşyanın hükümlerini, azab ve mükâfatı, Allah'ın kudretini bilir.²²²⁰ Muhâsibî Allah'ın akıl ile bilineceğini, dolayısıyla Allah'a itaatin de ilim sayesinde gerçekleşeceğini belirterek,²²²¹ tüm bu zikredilenlerin gerçekleşmesi için insanın bir çabasının olması gerektiğini savunmuş bunun da aklını yaratılış amacına uygun kullanmasıyla mümkün olacağını belirtmiştir. O, aklın bu çabası sayesinde kalbin ilim öğrenip ilâhî lütuflara mazhar olabileceğini savunur.²²²²

²²¹³ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 153.

²²¹⁴ Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh”, 79.

²²¹⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 95.

²²¹⁶ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 240.

²²¹⁷ Tirmizî, *Edep Yâ Hü*, 22.

²²¹⁸ Salih Çift, “Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı”, (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2003), 150-151.

²²¹⁹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/379.

²²²⁰ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 281.

²²²¹ Muhâsibî, *Risâletü'l- Müsterşidîn*, 98-99.

²²²² Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh”, 79.

Burada aklın fizikten metafiziğe, ilimden mârifete geçişi sağlayan bir düşünme yeteneği olarak tasvir edilmesi dikkat çekicidir. Sûfî düşüncede kalbin ilminin mârifet olduğu göz önünde bulundurulda bu düşüncede aklın mârifet için yol olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu konuda Muhâsibî akıl ve iman arasında bir ilişki kurarak her kimsenin zühdünün mârifeti kadar, mârifetinin akı kadar, aklının da imanı kadar olduğunu söyler.²²²³ Buna göre akıl, mârifet ile iman için çalışan bir yetidir. Yani akıl olmadan mârifet, mârifet olmadan iman gerçekleşmez. Dolayısıyla mârifete akıl kullanarak ulaşılabilir. O, “Onlar akıl sayesinde sevdiler, korktular, takvâya sığındılar, akıl sayesinde doğru yolu buldular ve ma’nevî basamakları tırmandılar”²²²⁴ derken bunu kastetmektedir. Ona göre akıl mârifetten sonraki en büyük nimet olup, insanların mârifete ulaşmaları da akılları ölçüsündedir. Bu konuda aklını kullanmayanları da eleştiren Muhâsibî, Allah’ın Kur’ân’da akıllarıyla anlayan insanları övdüğünü, aklını kullanmadığı için Allah’ın varlığını kavrayamayanların insandan daha aşağı olduğunu ifade etmiştir.²²²⁵

Benzer şekilde Tüsterî Allah’ın kuluna ilim ihsan etmek istediğinde, bu ilmi mümeyyiz kuvve olan akla verdiğini ifade ederek, akıl, ilim ve mârifet arasında kopmaz bir ilişkinin olduğunu savunmuştur. Ona göre amele götüren *ilim*, ihlasa götüren *mârifet* ve havfa götüren *yakîn* akıl ile kâimdir.²²²⁶ Mârifeti ikrar etmek ve aklın mârifeti kabul etmesi ancak ilimle mümkündür. Yani mârifet için ilim, ilim için de akıl gerekir. Tüsterî “akıl ilimle bilmek, ilim mârifetle bilmek, mârifet Hakk’la bilmektir”, “ilmin aslı akıl, aklın aslı mârifettir” diyerek²²²⁷ akıl, ilim ve mârifeti birbirine bağlamış ve bunlara gerekli olanın *mezîd-i ilâhî* olduğunu ifade etmiştir. Ona göre mârifet lamba, akıl fitil, ilim ateş, mezîd-i ilâhî ise yağ gibidir. Allah’tan ne kadar mezîd gelirse ateş/ilim o kadar aydınlatır. Zira lamba ve fitili yakan ateştir. Neticede mârifet mezîd-i ilâhînin desteği ile, akıl ve iman nuruyla ilmin elde edilmesine bağlı olup, mezîd-i ilâhî de kişinin ameli oranındadır. Bu şekilde Tüsterî ilim-amel-mârifeti birbirine bağlamış olmaktadır.²²²⁸ Sûfîlerin her türlü ilmi Allah vergisi kabul ettiği

²²²³ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 113.

²²²⁴ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 157.

²²²⁵ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 233.

²²²⁶ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 148, 227, 240-241.

²²²⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 39.

²²²⁸ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 158-159.

düşünüldüğünde bunun anlamı ister zâhirî ister bâtınî ilim olsun bütün ilimlerin temelinde aklın yer aldığıdır.

Kuşeyrî de pek çok âyetin tefsirinde akıl, ilim, mârifet ve tevhîd arasında bir sıralama yapmakta, bunların hem üç farklı imân hem de üç farklı bilgi derecesi olduğunu, müminlerin sırasıyla bu aşamalardan geçtiğini mârifete ulaşıncaya akıl ve ilme yani delillere ihtiyaç kalmadığını ifade etmektedir.²²²⁹

Buna göre bir noktadan sonra aklın rolünün sınırlandığı görülmektedir. Zira akıl birtakım nedenlerden hareket eden maddî aleme yönelik ve metafizik âlem hakkında yetersiz bir kuvvedir. Bu sebeple gaybî bir varlık olan Allah'ın sadece varlığını ve benzersiz olduğunu kavrayabilir.²²³⁰ Buradan ötesi için sûfî düşüncede aklın yanına kalp yerleştirilmiştir. Zira mârifet aklın çok üstünde bir mâneviyat olup, ancak kalp ile meydana gelir.

Allah'ın zâtını düşünmek ile Allah'ın zâtının varlığını düşünmek birbirinden farklı olup, sûfiler aklın sınırlı olduğunu, Allah'ı bilse de bu bilginin künhüne vakıf olamayacağını dile getirirler.²²³¹ Buna göre Allah'ı akletmede bir sınır olmayıp, Allah'a nispetle akıllıların en büyüğü ârifler olduğu halde, onlar da bu konudaki aczini itiraf etmişlerdir. Muhâsibî'ye göre bunu itiraf etmek kâmil aklın gereğidir. Neticede kişinin mârifete ulaşması akılla başlasa da akıl bu konuda tek başına yeterli olmayıp, Allah'tan bir aydınlanma yani Allah'ın inayeti gereklidir. Muhâsibî'nin açıklamalarına göre bu inayet kulun bütün çabalarının nihayetinde mârifetullah konusundaki aczini itiraf ile gelmeye başlar.²²³²

Muhâsibî'den başka pek çok sûfî de aklın mârifet konusunda sınırlı yapısını dile getirmiştir. Örneğin Ebû'l- Hüseyin en-Nûrî Allah'ın varlığının delilinin Allah olduğunu, aklın bu konuda bir rolünün olmadığını, onun ancak kendisi gibi bir acize delâlet edebileceğini ifade ederken,²²³³ İbn Atâ (ö. 309/922) da aklın sadece kulluğun nasıl yapılacağını temin eden bir alet olduğunu, Allah'ı bilmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Benzer şekilde kaynaklarda isimsiz pek çok sûfî aklın yaratılan

²²²⁹ en-Nisâ 4/136; el-Enbiyâ 21/32; es-Sâffât 37/6-7; en-Nahl 16/12; Kuşeyrî, *Letâif*, 1/366; 3/1014; 4/1257; 5/1743.

²²³⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 39.

²²³¹ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 158.

²²³² Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 171, 237.

²²³³ Sülemî, *el-Mukaddime*, 32; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 37.

her şeyi bilebilse de Allah’a bakınca eriyip gideceğini, Allah istemeden O’nu bulamayacağını, bu konuda bizzat Allah’ın kendini tanıtmaması gerektiğini dile getirmiştir.²²³⁴

Tasavvuf döneminin önemli isimlerinden Hallâc aklın duyu yetileriyle bilgiye ulaştığını,²²³⁵ Allah’ın ise duylara konu olmadığını belirterek, “duyular O’nu hissedemez ve insanların tanımlamaları O’na erişemez” diyerek O’nun zihinsel olarak da kavranamaz olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Allah duyularla bilinemediği gibi akılla da bilinemez.²²³⁶

Tirmizî de hâdis olan aklın Allah’ı algılamasının mümkün olmadığını, aklın Rablığı idrak için değil, O’na kulluk etmek için verildiğini, nefsi, ruhu, uykuyu bile ancak zan ve hayal tarzında algılayıp, kendi hakikatini bile bilemezken Allah’ın hakikatini bilmesinin imkânsız olduğunu belirtir.²²³⁷ Ayrıca aklı kandil ışığına, zâhirî ilimleri ay ışığına, mârifeti ise güneş ışığına benzeterek²²³⁸ aklın bunlar içinde en zayıfı olduğunu da ifade etmiş olmaktadır.

Kelâbâzî de sorumluluk için akıllı gerekli görmekle birlikte aklın Allah’ı bilemeyeceğini savunmuştur. Ona göre akıl bilgi kazandırmaz, sadece bilginin nasıl elde edileceğini gösterir.²²³⁹ Bu konuda Nûrî’nin görüşlerine katılarak aklın sadece kendisi gibi aciz şeylere delâlet edeceğini kabul eder. Allah yalnızca akıl sahiplerince tanınır ancak bu tanıma Allah’ın inayetiyledir. Akıl bunu tek başına başaramaz. Akıl bu konuda sadece bir alet olup, ancak Allah’ın kendini tanıttığı kadar Allah’ı idrak edebilir.²²⁴⁰ Buna karşılık akıl gidince mârifet de gider.²²⁴¹ Bütün bunlar aklın mârifete yol olduğunu ancak yolu tek başına tamamlayamadığını gösterir.

Kuşeyrî’ye göre akıl şehvet perdesi ile örtülü olduğu için vasıtasız bir şekilde hakikati bilemez. Bu sebeple de Allah’ı doğrudan değil ancak ondan gelen şeyleri idrak eder. Allah’ı doğrudan bilen ise aklın karşıtı olan yakîndir. Kuşeyrî’ye göre akıl

²²³⁴ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 37. Allah hakkındaki delilin yine Allah’tan olduğuna dair diğer sûfî sözleri için bkz. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 38-39.

²²³⁵ Bakış, “Hallâc’a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe”, 104.

²²³⁶ Ferhat Ağırman ve Bilal Bekalp, “Hallac-ı Mansur’da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi”, *Felsefe Dünyası* 55 (2012/1): 86.

²²³⁷ Tirmizî, *Beyanü’l-Fark*, 96-97.

²²³⁸ Tirmizî, *Beyanü’l-Fark*, 101-102.

²²³⁹ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 98.

²²⁴⁰ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 37, 39.

²²⁴¹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 66.

delâletle Allah'ın var ve bir olduğunu bilir fakat mârifet mükâşefe ve müşâhedeye ulaşıldığında elde edilir.²²⁴²

Akla değer veren bir diğer isim Hücûvîrî'dir. Onun eserinde aklî ve mantıkî yorumlar yaptığı görülmekte olup, bu anlamda Muhâsibî ve Kelâbâzî'yi takip ettiği söylenebilir.²²⁴³ O, Allah'ın fiilleri üzerinde düşünmeyi gerekli görmüş, bu şekilde Allah'ın sıfatları ile tanınacağını belirtmiştir.²²⁴⁴ Buna karşılık aklın işlevselliği konusunda olumsuz tavır takındığı, özellikle mârifet konusunda aklı yetersiz gördüğü de belirtilmelidir.

Hücûvîrî'nin görüşüne göre akıl ve âyetler mârifetin illeti değil sebebidir. İleti ise Allah'ın lütfu ve inâyetidir.²²⁴⁵ Akıl âlemin hâdis, değişken olduğunu ve yaratıcısının kadîm ve sonsuz olduğunu bilir. Ancak mârifetin vacipliğini sem' olmadan bilemez.²²⁴⁶ Hücûvîrî aklın mârifetullah konusunda hiçbir rolünün olmadığını, kendisini bile bilemeyen mahlukun Allah'ı bilemeyeceğini, Allah'ın inayeti olmadan istidlâl ya da âyetler üzerinde nazar etmekle de bu bilgiye ulaşamayacağını, istidlâlin ancak Allah dışındaki şeylerde yeterli olduğunu ancak Allah için istidlâlin terk edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre akıl ve istidlâl ile varılan yer ya ispat (teşbih) ya da nefy (ta'tîl)dir ancak mârifet değildir. Hücûvîrî akla ait olan vehim, tasavvur ve tahayyülün aynı cins olduğunu ve cinsin bulunduğu yerde mârifetullah'a yer olmadığını belirtir. Akıl ancak teşbih ya da ta'dîl edebilir. Buna göre akıl, bize bir şeyin ne olmadığını söyler. Sonra onun cinsini ve ayırıcı özelliklerini bildirir. Dolayısıyla bu şekilde Allah hakkında bilgi elde edilemez. Zira Allah'ın cinsi ve faslı yoktur. Bu sebeple de akıl Allah'ı ancak tenzihî olarak bilebilir. Bu da sûfilere göre tam bir bilme olmayıp, akıl bu konuda acziyetini itiraf etmeli ve bu noktadan sonra Allah'ın inayetini beklemelidir.²²⁴⁷

Buna göre akıl mârifetullah konusunda ancak muhâdara boyutuna kadar ilerleyebilir. Akılla Allah her türlü noksanlıktan tenzih edilir. Sıfatlar da Kur'ân'daki âyetler dahilinde öğrenilir. Buraya kadar sûfî için herhangi bir problem yoktur. Ancak

²²⁴² Kuşeyrî, *Risâle*, 26; Aygün, *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*, 80-81.

²²⁴³ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 33.

²²⁴⁴ el-Enfâl 8/40; Furkân 25/45; Muhammed 47/19; Gâşîye, 88/17; Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 207.

²²⁴⁵ Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 510.

²²⁴⁶ Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 639.

²²⁴⁷ Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 510-512.

kul teşbih ve tenzih yönlerinden birinde aşırıya kaçabilir, Mu'tezîle gibi aşırı tenzihle sıfatları yok saymak ya da aşırı teşbihle Müşebbihe Mücessime gibi antropomorfizme varmak mümkündür. Bu yüzden insanın tam anlamıyla mârifete ulaşabilmesi mükâşefe ve müşâhede boyutuna ulaşıldığında gerçekleşir. Dolayısıyla akılla bir yere kadar gidilir, bundan sonra ise kalp ile devam edilmesi gerekir. Aksi halde mârifetullah bilgisi eksik kalır. Bu sebeple sûfîler aklın üzerine keşf ve ilhâmı yerleştirmişlerdir.

Tüm bu ifadelerden sûfî düşüncede aklın insana Allah'tan bir delil ve sorumluluğun temeli olduğu, ancak rububiyetin idraki için uygun bir araç olmadığı aklın Allah'ı mevcut olması bakımından algılayabilse de bunun ötesi için Allah'ın ihsanını beklemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar akıl fizik âlemden metafizik âleme geçiş yapan bir anahtar konumunda olsa da zâhirî ilimde işlevsel, mârifette ise sınırlıdır.

Sûfî düşüncede aklın yetersizliği yanında yanlış kullanımı da eleştiri konusudur. Akıl, ilimlerin idrak edilebildiği bir sıfat olarak kabul eden sûfîler, nefse meyiletmesi halinde, orta yolu kaybedip, doğrudan şaşacağını ifade etmişlerdir.²²⁴⁸ Muhâsibî'ye göre aklın bu halden kurtulması için de ilme tabi olması gerekir. Nefs hevâyı, hevâ ise aklı gözetir. Eğer akıl hevâyı defeder ve ilme tabi olursa nefsin hilesini fark edip korunmuş olur. Ama ilme ve mârifete yönelmezse hevânın hizmetine girer.²²⁴⁹ Muhâsibî aklın hevâdan kurtuluşunu da Allah'ın bir nimeti sayar. Ona göre Allah kuluna bir nimet vermek istediğinde onun aklını uyarır. Kul da bu şekilde akılla nefse karşı gelir.²²⁵⁰

Tirmizî de ruh, ilim, akıl, zihin, kavrayış, zekânın her birinin bir görevi aynı zamanda bir sınırı olduğunu, insanın bunları dünyevî işler için kullanması halinde güçlerinin tükenip ve aciz kalacaklarını belirtir.²²⁵¹ Ona göre kişi aklını Allah ve O'nun işleri hakkında tefekkür etmekle kullanırsa doğru şekilde kullanmış olur.²²⁵² Bu da Sühreverdî'nin şeriatın nûru ile aydınlanmış akıl dediği şeydir. O, kişinin zekâ ve kavrayışta ne kadar mükemmel olursa olsun, bunun aklın sonucu olduğunu, aklın da şeriattan nûr alması gerektiğini, aksi halde melekût âlemine giremeyeceğini, melekût

²²⁴⁸ Sühreverdî, *Avârif*, 97; Bolat, "Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı", 50.

²²⁴⁹ Muhâsibî, "el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh", 79; a.mlf., *er-Riâye*, 95.

²²⁵⁰ Muhâsibî, "Bed-ü Men Enâbe İlallah", 331.

²²⁵¹ Tirmizî, *el-Emsal*, 107.

²²⁵² Tirmizî, *el-Emsal*, 177.

âlemine giremeyen aklın da mülk âleminin delilleriyle oyalanacağını belirtir. Ona göre aklın derece itibariyle yükselmesi ve istikamet üzere olması şeriatın nûru ile aydınlanmasına bağlıdır. O, aklı “ruhun dili”, basireti ise “ruhun kalbi” olarak nitelendirmiştir. Buna göre dil/akıl, kalbin/basiretin tercümanı olup, aklın söyledikleri kalp tarafından bilinse de akıl kalpte olanın hepsini bilemez. Bu sebeple çıplak akılla hidayet mümkün değildir. Çünkü Allah bu kimselere perde çekmiştir. Yani akıl birdir, fakat o, şeriattan gerekli olanı alırsa hem dünyayı hem de âhireti, aksi halde sadece dünyayı bilir.²²⁵³

Sûfiler bu noktada özellikle kelâm ve felsefedeki akıl yaklaşımını ve kullanımını eleştirmektedir. Onların esas olarak kabul etmedikleri akıl metafizik konularda iddiası olan, inanç ve aşktan yoksun kuru ve katı bir akılcılık, yani nazarî akıldır. Onlara göre bu akılla elde edilen bilgi kalp ile aklın arasını açmış, ruh ile bedeni birbirinden ayırmıştır. Bu sebeple aklın bütün fayda ve fonksiyonlarına rağmen sûfiler kelâm ve felsefe âlimlerini, dini anlama, dini nasları yorumlama, gayb ve âhiret ile ilgili hususları bilme konusunda akla yetki vermelerini eleştirmiştir. Onlara göre bu konuda akıl sınırlı ve yetersizdir. Bu sebeple sûfiler aklî ve ilmî delillerle hakikati aramanın bir sonuç vermeyeceğini,²²⁵⁴ akılla elde edilen sonuçların insanları bir araya getiremediğini ve ihtilaflara sebep olduğunu, ayrıca kullanılan yöntemlerin hasmı susturma ve küçük düşürme amacını taşıdığını,²²⁵⁵ aklî istidlâl ile elde edilen bilgilerin şüphe ve şaibeli olduğunu, çoğu zaman aklî olanla hayalî olanın karıştırıldığını, hevâ ve hevese uyma halinin söz konusu olduğunu dile getirmişlerdir.²²⁵⁶

Görüldüğü gibi sûfilerin akıl konusunda olumlu yaklaşımlarının yanında olumsuz düşünceleri de bulunmaktadır. Aslında bu bir çelişki gibi görünse de daha önce de izah edildiği üzere aklın kullanım alanıyla ve bu alanları ifade ederken kullandıkları kavramlarla ilgili bir durumdur. İlk dönem sûfilerinde akl-ı meâş, akl-ı meâd, akl-ı küllî, akl-ı cüz’î, akl-ı evvel gibi kavramların bulunmamasıdır. Onlar genelde zâhir âlimleri ile bâtın âlimlerinin arasındaki akıl farklılığını kalp kavramıyla ifade etmeye çalışmışlardır. Yani zâhir ilim âlimlerinin “aklına” karşılık bâtın ilmi

²²⁵³ Sühreverdî, *Avârif*, 97, 506; Bolat, “Muhasibî’nin Marifet Anlayışı”, 50.

²²⁵⁴ Uludağ, “Akıl”, et246.

²²⁵⁵ Köle, “Tasavvufa Göre İlâhi Hakikatlerin İdrakinde Aklın Konumu”, 92.

²²⁵⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Kerâmet* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2017), 56.

âlimlerinin “kalbi” söz konusudur. Zâhir akılların bâtın kalbe göre daha geride olduğunu sıklıkla dile getirmişlerdir. Sühreverdî’nin sûfîlerin aklı, kötülüğe meylettiğinde *dimağ* iyiliğe yöneltildiğinde *kalp* olarak isimlendirdikleri şeklinde anekdotu da bu görüşü kanıtlar niteliktedir.²²⁵⁷ Dolayısıyla akılla ilgili farklı ve çelişkili görüşlerin temelinde ortak bir kavram kullanımının olmaması sûfîlerin akıl dediklerinde hangi akli kastettiklerinin net olmaması yer almaktadır.

Esasen sûfîler Allah’ın akılla bilineceğini söylediklerinde bunun yakîn nuruyla aydınlanmış bir akıl olduğunu, Allah’ın akılla bilinemeyeceğini söylediği yerlerde de aslında basîret sahibi olmayan yakîne ulaşamamış, sadece dünyevî konular için kullanılan akli kastederler. Zira sûfîlere göre Allah’a ulaşmak ancak bir yakîn vasıtasıyla gerçekleşir. Bu yakîn Allah’ın bir ihsanı olup akılları hidayete erdirdir.²²⁵⁸ Kaldı ki o aklın “hikmetin kaynakları, görüşlerin çekip çıkarıcısı, anlayışın keşfedicisi, ilmin barınağı, gözlerin nûru ve elde edilen her bilginin sığınağı”²²⁵⁹ şeklinde tasvir ederken sadece dünyevî konulara has kılınmış cüz’î akıldan bahsetmediği aşîkârdır. Pek tabi bu akıl, *ilâhî nurla aydınlanmış, kalple birlikte işleyen basiretli akıldır*.

Buna göre sûfîler amelî akli değil, nazarî akli; cüz’î akli değil cüz’î aklın kendi alanını aşmasını eleştirirler. Çünkü cüz’î aklın alanının sadece şâhid âlemdir, metafizik âlemle ilgili hüküm vermediği sürece değerli ve gereklidir. Ancak kendi sınırlarını aşıp metafizik âlem hakkında kural koymaya çalıştığında geçersiz olup, bu haliyle mârifete “engel”dir. Zira aklın sözlük anlamı “engel”dir ve bu mana sadece cüz’î akıl için geçerli olup, metafizik bilgilere engel olmasını ifade eder. Kutluer’in de ifade ettiği gibi sûfîler arınma ve mârifete ulaşma fiilini amelî akılla gerçekleştirir, nazarî aklın bu konuda rolü olmadığı gibi insanı yoldan çıkaracağı düşünülür. Burada nazarî akıl sadece ulaşılan hakikatin ifade edilmesi için gereklidir.²²⁶⁰

Benzer bir açıklamayı Afîfî’de de görmek mümkündür. Ona göre de mârifet aklın bir ürünü ya da işlevi olmayıp, irade ve vicdanın bir tezahürü, mânevî vuslatın neticesidir. Sûfîlere göre akıl ve onun kategorileri bu konuda bir perde olup, bunu aşip salt iradeyle hareket etmeden mârifete ulaşamaz. Bu konuda İbnü’l-Arabî mârifet için

²²⁵⁷ Sühreverdî, *Avârif*, 501.

²²⁵⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 319; Serrâc, *Lüma*’, 104.

²²⁵⁹ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü’l-Qur’ân*, 281.

²²⁶⁰ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz yayıncılık, 2012), 60.

kişinin aklını kullanmaktan vazgeçmesi gerektiğini, bu noktada adeta bir hayvan gibi olması gerektiğini belirtir.²²⁶¹ Zira sûfiler mârifetin küllî aklın alanı olduğunu, cüz'î akılla yetinenlerin hakikati kavrayamayacağını, cüz'î akıl ve mantığın gayb alemini bilemeyeceğini ifade etmişler ve bu sebeple ona kendi alanında kaldığı müddetçe değer vermişlerdir.

Tasavvufî düşüncede akıl tamamen reddedilmemiş, bazı cüz'î hakikatlerin keşfi, ilâhî buyrukları düşünme ve kabul etme noktasında değerli kabul edilmiş, duyuların ve aklın bedîhî bilgilerinin zorunlu oluşu tartışılmamıştır. Fakat aklın bunlara dayanarak elde ettiği bilgiler daima zannîdir. Bu noktada akıl yeni bir bilgi üretmez, sadece sunulanı kabul eder. Onun görevi “Allah’ı kontrol değil, O’na ibadet etmektir.” Allah’ı ancak akıl sahibi olanlar tanır. Çünkü akıl “kendisine tarif edileni tanımaya yarayan bir alettir.” Fakat bunu tek başına başaramaz.²²⁶² Zira o sınırlı yapısıyla gerçek bilgiye ulaşmada bir hicab kabul edilir. Esas “nûr” olan akıl ise olgunlaşan, gerçeklerle gelişen, mükemmelleşen akıldır. Akıl, gereksiz detaylara takılıp kavramlar içinde boğulursa Allah’tan uzaklaşır. Fakat mânevî olarak arınmış nefisten destek alırsa o zaman bir “nûr” olarak nitelendirilir. Ancak bu şekilde mârifete ulaşır.²²⁶³

Fakat aklın nur oluşu ancak Allah’ın yolunda yürümesiyle mümkündür. Bu da söz konusu aklının “mümin akıl, dinî akıl ya da imanî akıl” olarak adlandırılmasını gerektirir. Böyle bir akıl Allah’tan feyz alır ve bu şekilde nurlanır. Aksi halde Allah’ın istikametinin dışına çıkar ve bilgi elde etmesi imkansızlaşır. Haris el-Muhâsibî “insanın cevheri akıl, aklın cevheri de Allah’ın bilgisidir” derken bunu kastetmektedir.²²⁶⁴ Buna göre tasavvûfî akıl, Allah’a karşı sınırlarını aşmayan akıldır. Bununla birlikte her halükârda akıl sınırlıdır ve mârifeti idrak eden, Allah’ın tecellîlerini kavrayan, eşyanın hakikatini asıl bilen kalptir.²²⁶⁵ Tasavvufta mârifete akılla ya da kitaplarla erişmek mümkün olmayıp, hakikatin ilk şartı “hakikate akılla

²²⁶¹ Afîfî, *Tasavvuf*, 22.

²²⁶² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 190-191.

²²⁶³ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Rasyonel Bilgi ile İlhamî/Ledünnî Bilginin Özelliği”, *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 57-58.

²²⁶⁴ Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, 125.

²²⁶⁵ Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, 141.

ulaşamayacağını bilincinde olmak”, keşf ve ilhâm yoluyla gerçekleşecek olan müşâhedeleri beklemektir.

4.4.4. Keşf ve İlham

Görüldüğü gibi sûfî düşüncede insan aklını şâhid âlemde istidlâl için kullanırken duyular ve haber akıl yürütmenin verilerini oluşturmaktadır. Fakat akıl bunlarla ancak metafizik âlemin kıyısına kadar gelebilmekte, Allah’ın varlığını ve birliğini idrak etse de mârifete giden bu yolun kalan kısmını kalple tamamlamak zorundadır. Zira Allah maddî değildir, duyulara konu olmaz, tasavvur edilemediği için de aklın bilgisi dahiline girmez. Bu sebeple sûfilere göre mârifet ancak keşf ve ilhâmle elde edilir, Allah duyu ya da akılla değil ancak kalp ile bilinir. Yani kelâmcıların akıl ve nasla ulaşmaya çalıştığı hakikatlere sûfiler keşfle ulaşmaya çalışırlar.

Sûfilere has bu mârifet yolu son dönemlerde tek başına “keşf” ya da “ilhâm” olarak ifade edildiği gibi daha çok “keşf ve ilhâm”, bazen “keşf ve müşâhede” şeklinde kavram çifti olarak da kullanılmaktadır. Ayrıca ilk dönemlerde ilhâm, hâtır (ç. havâtır), vârid (ç. vâridât), levâih, tavâli‘, levâmi‘, bevâdih, hevâcim, firâset, inkişâf, müşâhede, mükâşefe, muhâdara, yakîn gibi keşfle yakın ya da eşanlamlı pek çok farklı terim kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramlar bazen birbiriyle aynı manada bazen birbirinin devamı olarak bazense biri diğerlerini kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bununla birlikte keşf bazen elde edilen mârifetin bizzat kendisi bazen de mârifeti elde etme yolu ya da yöntemi olarak kabul edilmiştir.

Fakat sözlük ve terim anlamlarına bakıldığında keşf ve ilhâmın bir süreç ve süreç sonunda elde edilen *veri* için kullanıldığını söylemek daha doğru olacaktır. Sözlükte perdeyi, örtüyü kaldırmak, açığa çıkarmak gibi anlamlara gelen *keşf*,²²⁶⁶ Kur’ân ve hadislerde sıkıntıyı ve gaybın perdesini kaldıran anlamında,²²⁶⁷ sûfî literatürde ise görmek ve idrak etmek suretiyle gizli olanı kavramak, gerçeklere muttâlî olmak,²²⁶⁸ gaybî bazı bilgileri bilmek ve Allah’ın tecellîlerini temâşa etmek,²²⁶⁹ riyâzet

²²⁶⁶ Cürcânî, *Ta’rîfât*, 188; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 213.

²²⁶⁷ el-A’râf 7/134-135; Yûnus 10/12, 98; en-Nahl 16/54; el-İsrâ 17/56; el-Enbiyâ 21/84.

²²⁶⁸ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 152.

²²⁶⁹ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25:315.

ile kalp gözünün açılması, ilhâm,²²⁷⁰ fehmi kapalı olan şeylerin açıklanıp, gözle görülür gibi olması²²⁷¹ anlamında kullanılmıştır. Sözlükte yutturmak²²⁷² anlamında bir isim olan ilhâm ise terim olarak “Allah’ın doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” olup, herhangi bir vasıta olmaksızın insanın zihninde aniden ortaya çıkmakta ve gerek Kur’ân gerek hadislerde vuku bulduğu zikredilmektedir. Kaynaklarda ilk olarak Şiiler, sonrasında ise sûfiler tarafından bilgi elde etme yolu olarak kabul edildiği ifade edilmektedir.²²⁷³ Görüldüğü gibi bu açıklamalarda keşf ve ilhâm bilgi elde etme yolunu ve mârifeti karşılamaktadır.

Her ne kadar bazı kaynaklarda kalp bir bilgi elde etme kaynağı, keşf ise kalbin bilgi elde etme yöntemi olarak nitelendirilse de birazdan ele alınacağı üzere klasik sûfî eserlerinde kalp “keşf mahalli ve mârifetin kaynağı”, keşf “mârifeti elde etme yolu”, seyr ü sülûk da “mârifeti elde etme yöntemi” olarak kabul edilmektedir. Buna göre “keşf” bir süreç, “mârifet, ilhâm, keşfî bilgi, ledünnî bilgi, yakîn, firâset” gibi ifadeler sürecin sonunda elde edilen bilgidir. Zikredilen diğer kavramlar ise sûfinin yol boyunca kalbine gelen farklı kesinlikteki manaları ifade etmekte ve sûfiyi hakikat olarak nitelendirilen nihai mârifete hazırlamaktadır.

4.4.4.1. Keşfin Mahalli: Kalp

İlk dönemden itibaren sûfîler, organların amellerinin yanında kalbin amellerine de vurgu yapmış, mârifete giden yolda keşf ve ilhâmın mahalli kabul ettiği kalbin temizliğine oldukça önem vermiş, bunun için ibadet ve iyi davranışlar üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu sebeple de tasavvufun başlıca konularını nefisle birlikte kalp temizliği, kalbin huşuu, kalple işlenen günahlar, kalbin bölümleri, çeşitli halleri ve değişimleri, bunların sonuçları gibi meseleler oluşturmuş, bununla ilgili müstakil eserler yazılmıştır.

Tasavvuf klasiklerinde kalple ilgili yapılan açıklamalar, akıl gibi onun da tam olarak tanımlamanın zor olduğunu göstermektedir. Bu konuda Gazzâlî kalbin hakikatının bilinemeyeceğini, bunun da sûfî düşüncede iki sebebinin olduğunu belirtir.

²²⁷⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 213.

²²⁷¹ Serrâc, *Lüma*’, 422.

²²⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 46/4088-4089; İsfahânî, *Müfredât*, l-h-m md.

²²⁷³ Yavuz, “İlhâm”, 98.

Buna göre birinci sebep kalp mükâşefe ile ilgili bir durumdur. Dolayısıyla mükâşefe ile uğraşmayan, onunla ilgili bilgi elde edemez. İkincisi ise kalb rûhânî bir yapıda olup, onun araştırılması demek ruhun sırrının açığa çıkarılması demektir ki peygamber bile bunun hakkında imtina etmiştir.²²⁷⁴ Dolayısıyla kalp de fonksiyonlarıyla tanınabilir.

Sûfî düşüncede kalbin ayrı bir önemi olup, Mutlak Hakikat'e kalp yoluyla ulaşılır. Kalp aklın ötesinde bir zekâ, bilinçaltında yer alan bir bilme biçimidir ve insan bu yeteneği ile evrenin sonsuz niteliklerini kavrar. Akıl insanı bir yere kadar götürür, Hakikat hakkında düşünebilir ama bütünüyle deneyimleyemez, bu kalbin işidir.²²⁷⁵ Dolayısıyla sûfilere göre kalp sadece bir organ değil, ilâhî, latif ve mânevî bir şey, insanın yüce bir yönü, aklî ve zihnî gücü, insanın temel eğilim ve tercihlerinin sembolü,²²⁷⁶ keşf ve ilhâmın merkezidir.²²⁷⁷ Aynı zamanda görme ya da körlük, perdeli olma, hareket ya da sükûn, gaybı görme ya da görememe, bâtinî ilme sahip olma ya da olamama gibi özelliklere sahip, iman ile takvanın yeridir.²²⁷⁸ Hakikat bilgisinin asıl kaynağı, ilâhî aşk ve tecellinin de mahallidir. Dolayısıyla mârifet, sevgi ve tecellî kalbin üç tezahürüdür. Varlığın hakikatini kavrayan kalp, zevkî idrakin ve yakîn bilginin merkezidir ki Kur'an'da da onun bu özelliğine vurgu yapılır.²²⁷⁹ Kısaca kalp, ilâhî hitabın yapıldığı mahal, tasavvûfî bilginin (mârifet) kaynağı, imân ve keşf mahalli, Allah'ın tecelli ettiği yer, insanın hakikatidir. Bütün bunlardan kalbin bilme ve ilâhî âlem ile ilişki kurma yetisine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Mârifet konusunda aklın yetersizliğine karşılık kalbi esas alan sûfiler onun "sadr, kalb, fuad ve lübb" şeklinde dört kısımdan oluştuğunu savunmuşlardır. Kalbin bölümlerini ilk dile getiren isimlerden biri Ebu'l-Hüseyin en-Nûri olup, o *Makâmâtü'l-Kulûb* adlı eserinde sadrın İslam, kalbin imân, fuâdın mârifet, lübbün de tevhîd makamı olduğunu, aralarında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre tevhîd yoksa mârifet, mârifet yoksa imân, imân yoksa İslam da yoktur. Dolayısıyla

²²⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/9.

²²⁷⁵ Kabir Helminski, *Bilen Kalp Dönüşümün Sufi Yolu*, çev. Refik Algan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 106.

²²⁷⁶ Bolat, "Muhasibî'nin Marifet Anlayışı", 51.

²²⁷⁷ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 134.

²²⁷⁸ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/458.

²²⁷⁹ Afîfî, *Tasavvuf*, 222-223. el-Bakara 2/6; Âl-i İmrân 3/7; el-En'âm 6/24; Muhammed 47/22; el-Mücâdele, 58/21; 87; el-Münâfikûn 63/3; el-Mutaffifîn, 83/13...

bunlar arasında bir zorunluluk ilişkisi olup, ameller imanı güçlendirerek, mârifet ve tevhîdin idrak edilmesini sağlar.²²⁸⁰

Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin bu görüşlerini kendisinden sonra Hakîm et-Tirmizî detaylandırıp sistemleştirmiştir. Tirmizî'nin düşüncesinde kalp kavramı “sadr, kalb, fuad ve lübb” olarak isimlendirilen *dört bölgeyi içine alan kalp* ile *bu dört bölgeden biri olan kalp* olmak üzere genel ve özel iki manada kullanılır.²²⁸¹ Genel manadaki kalbin ilk durağını *sadr* teşkil eder. Ona göre İslam nuru sadrdadır. Sadr ve kalp ilişkisi göz ile gözün beyazlığı gibi, ev ile evin avlusu gibi, Mekke ile Mekke'nin çevresi gibi bir ilişkiye benzer. Kötülüğü emreden nefsin (nefs-i emmâre) yeri olan sadr kuruntuların kalbe giriş kapısı olduğu için bilgi ve öfkenin büyüklüğüne göre bazen daralır bazen genişler. Buna bağlı olarak da sadr dış dünya ile ilgili olan duyguların yaşandığı yerdir, bu sebeple de vesvese ve sıkıntılar burada etkin olur.²²⁸² Zira nefs sadra girerek onu yönetmeye kâdir olup, vesevese ve kuruntularıyla ona etki etmektedir.²²⁸³

Bununla birlikte bilginin korunduğu yer de sadrdır.²²⁸⁴ Ona göre bilgi ya dışardan ya da kalpten sadra ulaşmakta olup, bu sebeple sadr aklî ve hissî bilgiler²²⁸⁵ ile duyma, bildirme, ezberleme, çalışma ya da zorlanmayla elde edilen bilgilerin yeridir. Kişi bazen bu bilgileri unutabilir. Bu bakımdan sadr ezber gücü gibidir.²²⁸⁶ Bununla birlikte sadr tefekkür ve tedbir yeridir.²²⁸⁷ Zira akıl, sadrdaki bilgileri ayrıştırır mârifet de bu sırada meydana gelir.²²⁸⁸ Nur, tevhîd, taat ve ibadetler bir sonraki durak olan *kalbte* yer alsın da sadrda tefekkür edilir.²²⁸⁹ Ayrıca Tirmizî'nin

²²⁸⁰ Ebû Hüseyin en-Nûrî, “Kalplerin Makamları (Mâkâmâtü'l-Kulûb)”, *Kalplerin Makamları*, haz. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 122-124.

²²⁸¹ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 15.

²²⁸² Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 17-18.

²²⁸³ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 27-29.

²²⁸⁴ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 17-18.

²²⁸⁵ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 39-40.

²²⁸⁶ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 34-35.

²²⁸⁷ Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis Hakîm et-Tirmizî Örneği* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 136.

²²⁸⁸ Hakîm Tirmizî, *Metafizik Mutluluk Nefs Terbiyesi ve İlâhi Neşe Riyâzetü'n-Nefs*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2023), 19.

²²⁸⁹ Köktaş, *İlk Dönem Sufileri*, 136.

bedenin bütününe yayılan, bilgiye kabil bir dürtü olarak tanımladığı zihin²²⁹⁰ ile fehm, hafıza ve mârifet de sadırda yer almaktadır.²²⁹¹

Burada dikkat çeken husus nazarî ve istidlâlî bilginin de kalbin bir ürünü olduğu, sadırda yer aldığıdır. Sadırın dış etkenlere karşı korumasız olması nazarî bilginin de dış etkenlere karşı korunmasız olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla sûfî düşüncede nazarî bilgiler zannîlik sıfatını taşımaktadır. Bu durum sûfîlerin istidlâlî bilgiyi eleştirmelerinin başlıca sebeplerinden olup, sûfî düşüncede amaç bunların fuad ya da lübb gibi eyleme dönüşen bilgi haline gelmesidir ki bunların kesinliği, etkisi ve sorumluluğu daha fazladır.²²⁹² Ayrıca Tirmizî sadırda yer alan bilgileri “ibâre ilmi” bir sonraki durak olan kalpte yer alan bilgileri ise “işâret ilmi” olarak isimlendirmiş, böylece zâhirî-bâtınî bilgi ayrımını ve zâhirî bilginin zannî olduğunu tekrarlamıştır.²²⁹³

Kalp sadırdan sonraki ikinci duraktır. Gözün karası gibi sadırın içidir, yani onun ortasında yer alır. İman nuru kalpte bulunur. Allah korkusu, O’ndan sakınma ve razı olma, O’nu sevme, inanç, korku, ümit, sabır ve kanaatin yeri de kalptir. Bilginin esaslarının kaynağı da kalp olup, sadra kalpten bilgi gider. İnanç, bilgi ve niyet kalpten sadra geçer. Buna göre Tirmizî kalbin kök, sadırın dal olduğunu, sadırın/dalın kalp/kök ile güçlendiğini belirtir. Nefs sadra etki etse de kalbi etkisi altına almaktan acizdir.²²⁹⁴

Fuad ise üçüncü duraktır. Kalbe göre göz bebeği gibi, mescidi haramın içi gibi kalbin ortasında yer alır. Fuad bilgi, düşünce ve görmenin yeridir.²²⁹⁵ İnsanın öğrenme fiili önce burada gerçekleşir, ardından kalp öğrenir.²²⁹⁶ Fuad görür; bilen ise kalptir. Bilme ve görme bir araya geldiğinde bilinmeyen şey görünür hale gelir. Böylece kul bilgi, müşâhede ve imanı görerek hakikatin farkına varır. Bazen görmenin kalbe izafe edilmesi ise içindeki nur sebebiyledir. Kalp ve fuadın basar olarak isimlendirilmesi ise görmenin gerçekleştiği yer olmaları sebebiyledir. Zira basiret sahipleri Allah’ın yaratmadaki sırrını görerek ibret alan kimselerdir.²²⁹⁷

²²⁹⁰ Tirmizî, *Riyâzetü’n-Nefs*, 17.

²²⁹¹ Tirmizî, *Riyâzetü’n-Nefs*, 20.

²²⁹² Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 200-201.

²²⁹³ Tirmizî, *Beyanü’l-Fark*, 51.

²²⁹⁴ Tirmizî, *Beyanü’l-Fark*, 19-21.

²²⁹⁵ Tirmizî, *Beyanü’l-Fark*, 20.

²²⁹⁶ Tirmizî, *Beyanü’l-Fark*, 20-21.

²²⁹⁷ Tirmizî, *Beyanü’l-Fark*, 59-60.

Kalbin dördüncü durağı *lubb* olup, kalbin merkezidir. Fuad ile lubbün ilişkisi gözde görme ışığının durumu gibi olup, lubb fuadın içinde yer alır. Lubb tevhîd nurunun yeri ve Allah'ı yaratılmışlardan ayırma karargâhıdır.²²⁹⁸ Lubb iyi ise diğer nûrlarda tamam olur. Kul lubb sayesinde Allah'ı yüceltir.²²⁹⁹ Bazen akılla aynı anlamda kullanılsa da lubb ile akıl arasındaki fark güneş ışığı ile lamba ışığı arasındaki fark gibidir.²³⁰⁰ Esasen onun diğer bölümlere üstünlüğü mârifet mekânı olmasıdır. Zira mârifet nuru ilk olarak sadra gelir, ardından kalpte bilgi olarak algılanır, fuâdda bu bilgiler müşâhede edilir. Lubb ise tasvir edilmesi mümkün olmayan mârifetin mekânıdır.²³⁰¹

Kalbin kısımlarını bu şekilde açıklayan Tirmizî bunların İslam, iman, mârifet, tevhîd ve nefis ile olan ilişkisini de ele almaktadır:

“Sadrın hayatı ve canlılığı, İslâm'ın ruhuna bağlıdır. Kalbin hayatı ve canlılığı, iman ruhuna bağlıdır. Fuadın ruhu, marifet ve müşahede ruhuna bağlıdır. Lubbün hayatı ise, tevhidin ruhuna ve güçten, kuvvetten ayrılarak Hakka kavuşmanın ruhuna bağlıdır.”²³⁰²

“İslam bir dağdır. Onun yeri sadrdır. İman bir dağdır, yeri ise kalptir. Marifet bir dağdır, yeri ve kaynağı fuaddır. Tevhit bir dağdır, yerleştiği yer ise lübdür. Her dağın başında bir kuş vardır. Sadr dağının kuşu kötülüğü emreden nefistir (nefs-i emmare). Kalp dağının üstündeki kuş ise, (iyiliği) ilhâm eden nefistir. Fuad dağının kuşu ise, kendini kınayan nefistir (nefs-i levvame). Lüb dağının kuşu ise, nefis-i mutmainne'dir (tatmin olmuş nefis).²³⁰³

Birinci kısımda Tirmizî İslam'ın sadrda, imanın kalpte, mârifetin fuadda, tevhîdin ise lubbde yer aldığını ifade etmiş, ikinci kısımda buna ek olarak tüm bunların nefis mertebeleriyle olan ilişkisini ortaya koymuştur. Tirmizî sadrdaki İslam nûrunun güçlü ve sağlam olduğunu, onun silinmesinin mümkün olmadığını, ancak kulun bazen ibadetleri yerine getiremeyebileceğini belirtir. Zira sadrda nefis-i emmâre baskın gelmektedir. Bu aşamada kişi nefisle mücâdeleye kadar gelebilir ötesine geçemez. İmânın ise kalbe Allah tarafından yerleştirildiğini bu sebeple İslam nurundan daha sağlam ve sabit olduğunu ifade eder. Ancak onun sınırı da teslimiyet ve tevekküle

²²⁹⁸ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 21.

²²⁹⁹ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 71.

²³⁰⁰ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 74.

²³⁰¹ Salih Çift, “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu 25-27 Mayıs 2012* içinde, ed. Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 230.

²³⁰² Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 101.

²³⁰³ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 84.

kadardır. Mârifet nuru ise daha geniş ve daha aydınlıktır. Zira mârifet görmenin kaynağı olup, duyup aktarmaktan daha güçlüdür. Fakat o da fenâ-bekâya kadar olup, kul kendisinin ve etrafındakilerin fânî, sadece Allah'ın bâkî olduğunu görür. Tevhîdin nuru ise hepsinden yücedir.²³⁰⁴

Tirmizî'nin görüşlerinde kalbin tüm aşamalarında insanın edilgenliği ve kalbe gelen bilginin vehbîliği dikkat çeker. Her aşama kendinden önceki aşamadan daha mükemmeldir. Böylece bilginin dışardan içeriye doğru yetkinleşmesi söz konusudur. Bu durum her aşamanın nefsin bir mertebesiyle ilişki kurularak izah edilmiştir. Böylece kalp bir idrak vasıtası olmanın yanında bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere nefsi tasfiye ve tezkiye uygulamalarının da aracı olup, nefsin eğitilmesinin teorik zeminini oluşturmaktadır.²³⁰⁵ Söz konusu tasfiye ve tezkiye uygulamaları ise varidât ve havâtır adıyla anılan pek çok kalbî mananın ve dahi mârifetin elde edilmesinin ön şartını oluşturmaktadır.

4.4.4.2. Keşfin Habercisi: Vâridât ve Havâtır

Keşfle doğrudan ilişkili kavramlardan ilki *hâtır/havâtır* olup, keşf ve ilhâmın sûfî düşüncedeki yerini tespit açısından da önemlidir. Kelâm ilminde bilginin oluşumu konusunda ele alınan havâtır, tasavvuf ilminde mânevî bilgi elde etme yollarının genel bir ismidir. İlk dönemlerde *havâtır* ve *vâridât*, İbnü'l-Arabî ve sonrasında ise *keşf* ve *ilhâm* kavramı bu konuda şemsiye bir kavram olarak kullanılmıştır.²³⁰⁶

Havâtırın ilk basamağı, mânevî yükselme yolundaki kimselerin ilk tecrübeleri *levâih*, *tavâli*' ve *levâmi*' olarak adlandırılmış, bunlar bir halden başka bir hale yükselirken aniden ortaya çıkan, kalbi aydınlatan gelip geçici şimşek pırıltıları olarak tanımlanmıştır.²³⁰⁷ Sûfilere göre mârifet bilgileri gelmeye başlayınca bunların etkisi biter.²³⁰⁸ *Vâridât*, *hücûm* ve *bevâdih* ise önceki üçünden daha uzun süre etkili olan, bir çaba olmaksızın kulun bulunduğu halin kuvvetine göre, kalbe gelen güzel düşünce, sevinç ya da hüznün getiren şey²³⁰⁹ olarak tanımlanmıştır. Bunlar havâtırdan daha

²³⁰⁴ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 87-88.

²³⁰⁵ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 198.

²³⁰⁶ Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik, Vahiy ve İlham", 596.

²³⁰⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 160-161; Serrâc, *Lüma* ', 412; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 352, 475-476.

²³⁰⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 160-161.

²³⁰⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 162, 172; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 113, 576; Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, 239; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/457; Serrâc, *Lüma* ', 418; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 629;

umûmî olup, sürûr, hüzn, kabz, bast gibi daha çok havâtır cinsinden olmayan halleri ifade eden düşünceler için kullanılır.²³¹⁰

Bütün bunlardan sonra mârifetin esas başlangıcı olan, kalbe bir anda gelen hitap, çağrı ya da düşünce şeklinde tanımlanan *havâtır* yer alır. Sûfilere göre havâtır kalbe yerleşmez, başlayınca durmaz, biri gelir biri gider, farklı kaynaklardan gelebilir. Buna göre melekten gelene *ilhâm*, nefsten gelene *hevâcis*, şeytandan gelene *vesvese* adı verilir. Allah'tan gelen ise *hâtıru'l-Hak*'tır.²³¹¹

Mekkî'nin görüşleri ise genel görüşten biraz daha farklıdır. Ona göre “düşünce/havâtır” fiil haline gelmeden önce insanın iç âleminde bazı safhalardan geçer. Bunlardan kalpte iyiye yönlendirene *ilhâm*, kötüye yönlendirene *vesvese*, korku ve endişe tarzında olana *hasâs*, hayra karar verilmesine *niyet*, mübah işlerin düşünülmesine *emel* ve *ümniyye*, ahireti hatırlatana *tefekür* ve *tezekkür*, kişinin işleri ve geçimi hakkında olana *hemm* (tasa, keder), şehvet ve alışkanlıklardan doğana *lemem* (küçük günahlar) adı verilir ve bunların tamamı havâtır kapsamındadır.²³¹²

Mekkî'ye göre nefsin vesvesesinden kaynaklanan *hemm* kalpte aniden oluşur, eğer zikir ile defedilirse kaybolur. Fakat kalpte bırakılırsa *hâtır* olur. Bu da şeytandan gelen kötülükleri süsler. Kul bu hâtırı reddederse kaybolur, kabul ederse *vesvese* olup, kuvvetlenir. Eğer kul zikirle vesveseyi defederse Allah onu affeder ve bunlardan mesul tutmaz. Ancak kul vesveseye imkân verirse bu vesvese *niyete* dönüşür. Kul bundan tövbe ederse kurtulur aksi halde o da kuvvetlenir *akd* haline gelir. Kul bunda ısrar ederse *azm/kasd* haline gelir ve kul bu üçünden (niyet, akt ve azm) sorumludur. Eğer Allah bu azimden sonra kulunu desteklerse kurtulur. Yoksa azim kalbe iyice yerleşir ve *talep/gayrete* döner, âzâlarda amel olarak zuhûr eder. Mekkî'ye göre *hemm*, *niyet*, *azim* derecesindeki iyi davranışlar sevap olarak yazılır. *Niyet*, *akd* ve *azm* derecesindeki kötülüklerde ceza olarak yazılır.²³¹³

Benzer bir açıklamayı Kuşeyrî de yapmıştır. Kuşeyrî'ye göre şeytanın vesvesesi geldiği anda kul buna karşı durmazsa bu vesvese önce fikir, sonra da bunu gerçekleştirmeye yönelik bir azme dönüşür. Bu da engellenmezse zillet, ardından fîsk

²³¹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 172.

²³¹¹ Serrâc, *Lüma*, 418; Kuşeyrî, *Risâle*, 169; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 230; Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, 201-202.

²³¹² Mekkî *Kûtu'l-Kulûb*, 1/504.

²³¹³ Mekkî *Kûtu'l-Kulûb*, 1/504-505.

meydana gelir. Bu da geri dönülmez felaketlere yol açar. Kişiyi bu durumdan kurtaracak tek şey ise samimi olarak Allah’a sığınması ve dua etmesidir.²³¹⁴

Hücvîrî ise havâtır “seyr ü süluk esnasında kalpten geçen şey”²³¹⁵ olarak tanımlarken, bu konuda *hâtır* ve *vâki* kavramlarını öne çıkarır ve farklı bir açıklama yapar. Ona göre *hâtır* diğer bir *hâtır* ile zâil olabilen ve sahibinin, onu kalbinden defetmeye kâdir olduğu mana iken, *vâki* ise *hâtır*ın tersine kalpte karar kılan daimî manadır ve hiçbir şekilde onu kalpten defetmek mümkün değildir. Hücvîrî tüm kalplerin *hâtır* mahalli olduğunu ancak sadece seçkin kulların kalplerinin *vâki* mahalli olduğunu belirtir.²³¹⁶ Bu görüşüyle Hücvîrî *hâtır*ı tüm insanlar için mümkün görürken, *vâki* kavramını velîlere gelen keşf ya da ilhâm anlamında kullanmış olmaktadır.

Netice itibariyle vâridât ve havâtır hakkında yapılan açıklamalardan avâm ya da havâs, tüm kullar için geçerli olan, kulu iyiye ve kötüye sevke eden, bu sebeple de “kalbe gelen manalar” anlamında kullanılan kavramların en şümullüsü olduğu anlaşılmaktadır.

4.4.4.3. Keşfin Basamakları: Muhâdara-Mükâşefe-Müşâhede

Seyr ü sülûkta peş peşe gelen haller olarak kabul edilen *muhâdara*, *mükâşefe* ve *müşâhede* terimlerinin çoğu zaman keşfle yakın, hatta aynı şekilde tanımlandığı görülse de aslında bunlar keşfe giden yolda sâlikin kat etmesi gereken basamakları teşkil etmektedir. Sözlükte Allah’ın huzurunda bulunmak, kesin delillerle mutmain olmak, mücadeleye girmek gibi manalara gelen *muhâdara*, sûfî literatürde sâlikin yaptığı zikirler sonucu kalpte bunların etkisini görmeye başlamasıdır. Yani *muhâdara* arttıkça sâlik keşfi elde etme haline yaklaşır. Dolayısıyla *muhâdara* sâliki keşfe, yakın bilgiye hazırlayan, imanının güçlenmesini, şüphenin ortadan kalmasını sağlayan bir rol üstlenmektedir.²³¹⁷

²³¹⁴ Yüksel Göztepe, *Abdulkerîm Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 97-98.

²³¹⁵ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 628.

²³¹⁶ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 631-632.

²³¹⁷ Özköse, “Tasavvufta Bilgi Meselesi”, 462; Göztepe, *Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar*, 108.

Muhâdara Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri neticesinde salikte oluşan haldir.²³¹⁸ Bu sebeple Kâşânî muhâdara için, kalbin burhân ile huzur bulması²³¹⁹ derken, Kuşeyrî kalbin tevâtür derecesindeki deliler sayesinde Allah ile huzur bulması²³²⁰ demiştir. Hücvîrî'ye göre de muhâdara “kalbin huzuru, deliller ile tefekkürün devam etmesidir.”²³²¹ Buna göre muhâdara sahibi delillere bağlıdır. Akıyla hidâyete erer.²³²² Bu hal kişinin iradesiyle yöneldiği bir hal olduğu için de ilk başka kesbî olup, sonrasında keşfe yaklaştığı için vehbîdir.²³²³ Burada kesbîden kasıt temel dinî bilgiler olup, vehbî bilgi onun kesinleştirilmesi yani tasavvûfî mârifettir.²³²⁴

Hicâbın sonu keşfin ilki olan muhâdarada, henüz perdeler tam olarak açılmamıştır.²³²⁵ Çünkü mârifet bilgisinin açık seçik oluşu kişinin arınmışlık durumuna göre değişmektedir ve muhâdara bu basamakların ilkidir. Ondan sonra sırasıyla mükâşefe ve müşâhede gelir.²³²⁶

İki şey arasındaki perdenin kalkması anlamındaki *mükâşefe* terimi de keşfle aynı manada kullanılan kavramlardan olup, bu sebeple tasavvufa *mükâşefe ilmi* sûfilere de *Ehl-i mükâşefe* denilmiştir.²³²⁷ Terim olarak akıl ve duyuların idrak edemediği gizli şeyleri görülüyormuşçasına açığa çıkarma; “anlayışla gerçekleşen inanç kesinliği”; “hakikatlerden açılan ilk şey”;²³²⁸ gaybın görülmesi, kalp gözünün açılması,²³²⁹ kalbin hakikati görmesi,²³³⁰ kötü huylardan arınıp temizlenen kalplerde tecelli eden bir nur,²³³¹ “ruhun sırrını keşfetmek,”²³³² bir şeyin, şüphe olmaksızın kalpte gözükmesi²³³³ şeklinde tanımlanmaktadır.

²³¹⁸ Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32:152.

²³¹⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 496.

²³²⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 159.

²³²¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 618.

²³²² Kuşeyrî, *Risâle*, 159.

²³²³ Göztepe, *Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, 108-109.

²³²⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 319.

²³²⁵ Bolat, “Muhasibî'nin Marifet Anlayışı”, 57.

²³²⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 159; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 516.

²³²⁷ Uludağ, “Keşf”, 315.

²³²⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 538.

²³²⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 260.

²³³⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 159.

²³³¹ Bolat, “Muhasibî'nin Marifet Anlayışı”, 57-58.

²³³² Göktaş, “Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı”, 133.

²³³³ Kuşeyrî, *Risâle*, 320.

Mârifetullaha giden yol da son basamak olarak kabul edilen müşâhede tanımlarının da mükâşefeye oldukça benzediği söylenebilir. Sözlükte, şahit olmak, görmek, gözlemlemek, hazır olmak, seyretmek, idrak etmek gibi anlamlara gelen müşâhede²³³⁴ terim olarak seyr ü sülûk sonucu eşyaya dair hakikat perdesinin açılması,²³³⁵ hicabın kesin olarak kalkması,²³³⁶ kalpteki gaybî bilgilerin zuhur etmesi, kalp gözünün açılması,²³³⁷ kalpte şüphe olmaksızın Hakk'ın huzuru,²³³⁸ “Allah'ı ve O'nun tecellilerini kalp ile görmek”,²³³⁹ perdelerin açılması sonucu yakînin artması²³⁴⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

Sûfî düşüncede akıl ve duyularla bilinemeyen bilgiler, riyâzet ve mücâhede sonucu, müşâhedeyle ulaşılarak elde edilir. Müşâhede keşf mertebelerinin en yücesidir. Bu mertebede sûfî Hakk ve hakikati kalp gözüyle görür.²³⁴¹ Bu durum sûfî terminolojide fenâ ve bekâ kavramlarıyla açıklanmıştır. Örneğin Cüneyd'e göre müşâhede, kulun yokluğu ile Hakk'ın var olması; Allah'ı murâkabe edip, kalbi temizleyip, sırların nuruyla gâib olanın idraki;²³⁴² kulun kendini kaybedip, Hakk'ı bulması, fânî olan kulun Hak ile bâkî olmasıdır.²³⁴³

Benzer ifadeler Hallâc-ı Mansûr'da da bulunmaktadır. Buna göre müşâhede duyusal algıdan farklı olup, kalp ile görmektir, bu hale ulaşan kişi Hakk'tan başkasını görmez, ondan başkasından bahsetmez. “Benim gördüklerim kimsenin şahit olmadığı şeylerdir”²³⁴⁴ ve “ilminle her şeyi kuşattın her nereye baksam seni görüyorum”²³⁴⁵ diyen Hallâc bu sözleriyle müşâhede halini anlatmaktadır. Ona göre Allah tüm bilme türlerinin dışında bunları aşan bir bilme ile bilinir ve bu bilgi aslında sadece bir işaretten ibarettir.²³⁴⁶

²³³⁴ Uludağ, “Müşâhede”, 152.

²³³⁵ Özköse, “Tasavvufta Bilgi Meselesi”, 464.

²³³⁶ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 73.

²³³⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 159.

²³³⁸ Uludağ, “Müşâhede”, 152.

²³³⁹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 575.

²³⁴⁰ Serrâc, *Lüma'*, 100-101.

²³⁴¹ Bolat, “Muhasibî'nin Marifet Anlayışı”, 59.

²³⁴² Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 177.

²³⁴³ Kuşeyrî, *Risâle*, 160.

²³⁴⁴ Bakış, “Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe”, 109.

²³⁴⁵ Bakış, “Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe”, 109.

²³⁴⁶ Bakış, “Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe”, 111.

Yine Kuşeyrî de bu hali sâlikin ayne'l-yakîn haline ulaşması, herhangi bir şüphe olmaksızın kalbin Hak ile huzur bulması şeklinde izah eder. Müşâhade sahibi Hakk'ın dışında her şeyden fânî olmuş, kendinden geçmiş, elde ettiği mârifetiyle fenâya ulaşmıştır.²³⁴⁷

Hücvîrî ise iki çeşit müşâhade olduğunu belirtmiştir. Buna göre sûfî “Allah ile birlikte eserlerini gördüm” dediğinde imânın müşâhadesini, “Allah’tan başka bir şey görmedim” dediğinde yakînın sıhhatinden kaynaklı olan muhabbetin müşâhadesini tecrübe etmiştir. Ona göre birincisi istidlâl ile, ikincisi ise cezbe ile gerçekleşir.²³⁴⁸ Bu konuda Afîfî müşâhade neticesinde sûfilerin “gördüğüm her şeyden önce Allah'ı gördüm”, “gördüğüm her şeyin beraberinde Allah'ı gördüm” ya da “Allah'tan başkasını görmedim” şeklindeki ifadelerinin vahdet-i vücûd değil vahdet-i şuhûd makamı olduğunu savunur. Ona göre tasavvufun temeli de buna dayanır. Bu esas nefsinden fânî olanın Allah ile bâkî olmasını ifade eder. Yani kendisini unutan Rabbini bulur. Bununla birlikte müşâhadeden kastedilen çıplak gözle görme olmayıp, göz sadece mahsûssu idrak edebilir. “Allah'ı müşâhade etmek” demek sadece kulun kalbinde gerçekleşen rûhânî bir olaydır, hissî değildir. Âyetteki nurdan kastedilen de mânevîdir. Yani her varlıkta O'nun eserlerinin görünmesi anlamında Allah yerin ve göğün nurudur.²³⁴⁹

Görüldüğü gibi muhâdara, mükâşefe ve müşâhade hakkında yapılan açıklamalarda muhâdara bariz bir şekilde diğerlerinden ayrılırken, mükâşefe ve müşâhade arasındaki fark bu kadar net değildir. Buna göre muhâdara delile ihtiyaç duyarken mükâşefe delil olmaksızın Hakk'ın huzurunda bulunmaktır.²³⁵⁰ Hücvîrî'ye göre muhâdarada fiiller düşünülürken, mükâşefede celâlde hayrete düşme söz konusudur.²³⁵¹ Mükâşefe ve müşâhadenin tanımları ise birbirine oldukça benzemektedir. Fakat müşâhade zâtın dostluğunu ve Hakk'ın tecellîlerini seyretmek olup, bu sebeple mükâşefeden üstün görülmüştür. Yani mükâşefede sıfatların, müşâhadede zâtın görülmesi söz konusudur.²³⁵² Mükâşefe seyrin ortasında görülürken,

²³⁴⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 159.

²³⁴⁸ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 576.

²³⁴⁹ Afîfî, *Tasavvuf*, 251-253.

²³⁵⁰ Uludağ, “Müşâhade”, 152.

²³⁵¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 618.

²³⁵² Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 73, 348.

müşâhede seyrin sonunda gerçekleşir. Müşâhedeye kadar geçilen her basamak bir hazırlık olup, bunlar neticesinde kalp keşfi bilgileri almaya hazır hale gelir.

Bu konuda Serrâc müşâhede ehlinin üç derece olduğunu belirtir; başlangıç halindeki mürîdin müşâhede düşüncesi gözüyle müşâhededir (muhâdara). Yolu yarıl原因ların müşâhede Allah ile kul arasında gerçekleşen, kulun vehminde Allah'tan başka bir şey bırakmayan müşâhede halidir (mükâşefe). Sonuncusu müşâhedenin son basamağı olup, kul Allah'ı her şeyde müşâhede etmeye başlar. Bütün yaratılmışları O'nunla müşâhede eder. Gaybet-huzur, zâhir-bâtın, evvel-âhir bütün hallerde O'nu müşâhede ederler (müşâhede).²³⁵³

Görüldüğü gibi tanımları birbirine oldukça benzer olsa da sûfiler mükâşefe ve müşâhedeyi birbirinden ayırmaya çalışmış, keyfiyetinin farklı olduğunu savunmuştur. Buna göre müşâhede fenâ hali söz konusudur ki bu da sülûkun son aşamasıdır. Ayrıca sûfiler bu ikisini yakînle de ilişkili ve çoğu zaman eş anlamlı kullanmışlardır. Bazıları “yakîn mükâşefedir”²³⁵⁴ derken bazıları ise “yakîn müşâhededir”²³⁵⁵ görüşünü savunmuştur. Bu sebeple sûfi düşüncede yakîn de keşfle yakından ilişkili kavramlardan biri olup, özellikle yakîn dereceleri keşfin basamaklarına karşılık gelmesi bakımından önem arz etmektedir.

4.4.4.4. Keşfin Nihayeti: Yakîn ve Firâset

Kur'ân'da ölüm,²³⁵⁶ şüphesiz doğru²³⁵⁷ anlamında kullanılan *yakîn* terim olarak kulu aydınlatıp takva sahiplerinin derecelerine ulaştıran bir nur,²³⁵⁸ kendisinde şüphe olmayan ilim, kalbin bir hükmün doğruluğuna kesin olarak inanması,²³⁵⁹ Allah'ın kalbe emanet ettiği bir ilim,²³⁶⁰ mârifetin bir kısmı, Allah'ı ve O'nunla ilgili haberlerin bilinmesi,²³⁶¹ değişmeyip, bozulmayan ilmin kalpte yer etmesi, kalptekilerin temeli,

²³⁵³ Serrâc, *Lüma'*, 101.

²³⁵⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 73; Serrâc, *Lüma'*, 102.

²³⁵⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 321; Sülemî, *Tabakât*, 288, 308.

²³⁵⁶ el-Hicr, 15/99; el-Müddesir, 74/44-47.

²³⁵⁷ en-Neml 27/22.

²³⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, 183.

²³⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/457; Cürcânî, *Ta'rifât*, 252; İsfahânî, *Müfredât*, y-k-n md.

²³⁶⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 319.

²³⁶¹ İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsidîn Tasavvuf İstılahları*, çev. Ahmet Yıldırım ve Abdulgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 231.

imanın kemâli,²³⁶² kalpteki şüphenin kalkması,²³⁶³ Kalbin Hak ile sükunet bulması, çekişme halinin gitmesi,²³⁶⁴ imân gücüyle hakikati müşâhede etmek, şüphesiz bir şekilde gaybın hakikatini idrak²³⁶⁵ şeklinde tanımlanmıştır.

Bu tanımlara göre yakînin ilk manası nurdur. Bu konuda ilk sûfiler yakînin Allah tarafından kulun kalbine atılan bir nur olduğunu, kulun bu nurla âhiret hakikatlerini, müşâhede ettiğini,²³⁶⁶ ayrıca yine bu nurla gaybın sırlarının tahakkuk ettiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre müşâhede ise Allah'ın bildirdiği gaybî haberlere kalbin saf bir yakîn ile muttali olmasıdır.²³⁶⁷ Buna göre yakîn müşâhedeye ulaşmada Allah tarafından kula bahşedilen bir yol gösterici konumundadır.

Yakînin ikinci manası imândır. Tüsterî, yakîni imanın tahkîk seviyesine ulaşmayla elde edilen bir durum olarak kabul eder. Ona göre yakînin başlangıcı mükâşefe, sonu müşâhededir.²³⁶⁸ Bu durumda yakîn hem mükâşefe ve müşâhedenin tamamını kapsayan bir süreç hem de sürecin sonunda elde edilen imândır.

Üçüncü olarak yakîn mârifettir. Harrâz yakînin kulu Allah'tan razı olmaya götürdüğünü, ilmin ise insanı Allah'tan ayırıp, O'na kulluğa sevk ettiğini söylerken yakîni mârifet olarak kabul etmiştir.²³⁶⁹ Yakînin mârifet olması da aynı zamanda gaybın açılması anlamına geldiğini gösterir ki gaybı gören kalp elbette sükûna erecektir. Bu durumu Sülemî “yakîn sırrın açılmasıyla gaybi görmektir. Her şeyin kaynağını, nereden geldiğini bildiğinden dolayı hiçbir şeye şaşmamak, gönül bağlamamaktır. Tecellîler geldiği zaman kalbin sükûn ve istikrar içinde olmasıdır” şeklinde açıklamaktadır. Ona göre yakîn, düşüncenin durulup, mükâşefeye dönüşmesidir. Bu mertebede kulda herhangi bir şüphe ya da istidlâl durumu bulunmamaktadır.²³⁷⁰

Yakînin dördüncü anlamı ise müşâhededir. Tirmizî'ye göre yakîn “kalpte karanlık gecedeki şimşek gibidir. Şimşek çıktığı zaman gözünle göremediğin vadileri,

²³⁶² Kuşeyrî, *Risâle*, 320-321.

²³⁶³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 597; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 73; Kuşeyrî, *Risâle*, 321.

²³⁶⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 320-321; Harrâz, “Kitâbü'l-Hakâik”, 86; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 386.

²³⁶⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 273. Kuşeyrî, *Risâle*, 319-321.

²³⁶⁶ Sülemî, *Tabakât*, 119.

²³⁶⁷ Sülemî, *Tabakât*, 348.

²³⁶⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 319.

²³⁶⁹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 34; Kuşeyrî, *Risâle*, 322.

²³⁷⁰ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 30.

çukurları ve kuyuları sana gösterir.”²³⁷¹ Buna benzer bir açıklamayı Ebu’l-Hüseyin en-Nûrî müşâhede için yapmıştır. Buna göre müşâhede, tecellî nurlarının kalbe peş peşe gelmesidir ki bu da şimşegin hiç ara vermeden çakmasıyla gecenin daima aydınlık olması gibi, kalbin tecellî nurlarıyla sürekli aydınlık olması anlamına gelir.²³⁷² Görüldüğü gibi burada yakîn ve müşâhedenin tasviri birbirine oldukça benzerdir.

Yakînin diğer bir anlamı da mükâşefedir. Örneğin Serrâc bütün hallerin aslı ve sonu, bütün şek ve şüphenin kalkmasıyla gaybın açılması ve tasdikın gerçekleşmesi olarak kabul ettiği yakînin mükâşefeyle aynı şey olduğunu savunur. Ona göre bu da üç çeşittir; kıyâmet günü perdelerin açılması, kalplere iman hakikatlerinin açılması, mûcize ile peygambere, kerâmet ile velîlere Allah’ın kudret delillerinin açılmasıdır. Böylece Serrâc mükâşefe ve yakînin gaybî bilgileri elde etme anlamında kullanmıştır. Müşâhede ise yüce bir hal olup, yakînin artmasıyla meydana gelen parıltıdır.²³⁷³ Bu sebeple müşâhede ve mükâşefe anlam bakımından yakın olsalar da mükâşefe daha kapsamlıdır.²³⁷⁴

Görüldüğü üzere yakîn, muhâdara, mükâşefe ve müşâhede kavramlarının birbiriyle izahı, bunların aynı ya da yakın anlamda kullanılması kavram kargaşasına neden olmakta ve bunların birbirinden kesin sınırlarla ayrılmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Ancak genel itibarıyla muhâdara, mükâşefe ve müşâhedenin birbirini izleyen sülûk basamakları olduğu, yakînin ise bu basamakların aşılmasıyla meydana gelen mârifet bilgisi olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre sâlik sülûktaki mertebesine göre farklı tecellîlere mazhar olmakta ve ilerledikçe yakîn derecesi artmaktadır.

“Kalbe gelen manalar” anlamında kullanılan diğer bir kavram ise *firâset*’tir. Sözlükte keşfetmek, ileri görüşlülük, sezme gibi anlamlara gelen firâset dış görünüşten hareketle bir insanın ahlakî ve karakteristik özelliklere hakkında tahmin yürütmek, akıl ve duyu olmaksızın sezgi ile elde edilen bilgi şeklinde tanımlanmış,

²³⁷¹ Tirmizî, *Edebü’n-Nefs*, 74.

²³⁷² Kuşeyrî, *Risâle*, 159.

²³⁷³ Serrâc, *Lüma*’, 101-104.

²³⁷⁴ Serrâc, *Lüma*’, 412.

sûfî literatürde ise Allah'ın kulun kalbine attığı bir nur ile hakkı bâtılı, doğruyu yanlışını ayırt etmek, bazı gaybî bilgilere ulaşmak ve ilhâm anlamında kullanılmıştır.²³⁷⁵

Firâsetin; bedîhî olarak,²³⁷⁶ istidlâl olmaksızın gaybın hükmünü bilmek²³⁷⁷ şeklindeki tanımları onun vehbîliğine vurgu yaparken, diğer tanımlarında bazen mükâşefe ve müşâhede bazen de yakîn, nur ya da mârifetle eşanamlı kullanıldığı görülmektedir. Örneğin “Kalbin, Hakk'ın nuruyla görmesi”,²³⁷⁸ yakînin keşfedilmesi, gaybın ve gaybî manaların müşâhededesi²³⁷⁹ “gönlün hareketlerini murakabe etme”²³⁸⁰ şeklindeki tanımlarda firâset, mükâşefe ve müşâhede ile eş anlamlıdır. Firâsetin diğer bir anlamı yakîn ve nurdur. Kaynaklarda zanna ve te'vile yer bırakmayan kesin bilgi,²³⁸¹ yakîn ilim, Allah vergisi bir ilhâmla bir şeyi bilme,²³⁸² kalpte yer alan ilâhî nur ve mârifet²³⁸³ şeklinde tanımlanmıştır.

Kuşeyrî'ye göre firâset kalbe hücum eden ve içindeki zıt şeyleri yok eden hak düşünce olup, onun karşısında nefsin bir gücü yoktur. Kişinin imanının kuvvetine göre de kesinliği artar.²³⁸⁴ Zira sûfîler müridin firâsetinin zan derecesinde yakîn, âriflerin firâsetinin tahkîk derecesinde hakikat olduğu ifade etmektedir. Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî de benzer bir görüşü savunur. Ona göre de firâset ilâhî nur olup, kulun bundan nasibi ne kadar çoksa o kadar sağlam müşâhededesi ve hükümleri olur.²³⁸⁵

Sûfî literatürde sıklıkla zikredilen “firâset sahibi Allah'ın nuru ile bakar” rivâyetine dayanarak ilâhî nurların kulun kalbinde parladığı, kulun bunlarla gizli manaları idrak ettiği kabul edilmiş, bu nurdan en fazla payı olanların rabbanîler olduğu, Allah'ın seçtiği kuluna başkalarına vermediği bir ilim ve basiret verdiği, kulun da bununla işlerin hakikatini bildiği ifade edilmiştir.²³⁸⁶ Buna göre firâset özellikle

²³⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/159-160; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 171; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 138.

²³⁷⁶ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 433.

²³⁷⁷ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 52; Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 31

²³⁷⁸ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 31; a.mlf., *Tabakât*, 134.

²³⁷⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 398-400; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 138.

²³⁸⁰ Harrâz, “Kitâbü'l-Hakâik”, 91.

²³⁸¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 401.

²³⁸² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 138.

²³⁸³ Kuşeyrî, *Risâle*, 398.

²³⁸⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 398.

²³⁸⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 401.

²³⁸⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 399-401.

sülûkte fenâyâ ulaşmış sûfilerde görülen gaybî bilgilere ulaşma yeteneği olarak kabul edilmektedir.

Bu açıklamalara göre havâtırın iyi ya da kötü olabileceği, kaynağının Allah olabildiği gibi melek ya da şeytan da olmasının imkân dahilinde olduğu ancak yakîn ve firâsetin sadece Allah'a nispet edildiği görülmekte ve havâs olarak kabul edilen sûfiler için mümkün görülmekte ve bunlarla ilgili kullanımlar olumlu mana taşımaktadır. Ayrıca “firâset” yakîn, mârifet ya da keşf kavramını karşılamakla iken diğer kavramlar mârifete giden yolda bir basamağı teşkil etmektedir. Netice itibariyle vâridât ve havâtır keşfin ilk habercisi, muhâdara, mükâşefe ve müşâhede sûfinin sülûk sürecindeki amellerine bağlı olarak nail olduğu kalbî manalar, yakîn ve firâset ise mârifet bilgisine karşılık gelmekte, keşf ise hem bu süreç hem de süreç sonunda elde edilen mârifet bilgisi için kullanılmaktadır.

4.4.4.5. Keşfin Fonksiyonu

Vâridât ve havâtır ile başlayıp hakka'l-yakîn ile mârifete ulaşılmasıyla sona eren keşf sürecinin sûfî düşüncedeki en önemli fonksiyonu gaybî alana dair bilgi sunmasıdır. Kendisini İslam'ın bâtinî boyutu olarak kabul eden tasavvuf ilmi en temelde şeriatla başlayıp şeriatın da kaynağı olan hakikate doğru bir adım atmak gayretindedir.²³⁸⁷ Yani asıl ulaşılmak istenen mesele hakikattir. Hakikat ise gaybî bir alandır. Sûfî düşüncede duyular akıl ve haberle elde edilen bilgi, gaybe dair mârifetullah için yeterli olmayıp, bu alan keşf ve ilhâmın alanına girmektedir. Zira Allah ancak Allah'ın tanıtmasıyla tanınabilir. İnsanın aklıyla Allah'ın varlığı, birliği gibi az bir bilgi dışında elde edeceği bir şey yoktur.²³⁸⁸

Söz konusu bu gaybî bilgi geçmiş ya da gelecekteki bir olay ya da hakikatin bilgisi,²³⁸⁹ Allah'ın fiil ve sıfatları, ilâhî azametinin, kudretinin müşâhedesi, kaza, kader, görünmeyen âlemler, melek, âhiret, arş gibi hususlar olabilir. Hatta bizzat Allah'ın müşâhede edileceğini ifade eden sûfiler de bulunmaktadır.²³⁹⁰ Kur'ân'da

²³⁸⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Gülşen-i Hakikat Tasavvuf Geleneğinin Vizyonu ve Vadettikleri*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 22

²³⁸⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 37-39.

²³⁸⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 538.

²³⁹⁰ Yakup Pekdoğru, “Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet: 4.-5. Yüzyıllar”, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2020), 117; Aygün, *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*, 76.

gaybın bilgisinin sadece Allah katında olduğu²³⁹¹ bildirilmekle birlikte Allah'ın dilediği kullarına gaybî bilgileri bahşettiği²³⁹² ifade edilmektedir. Bundan hareketle sûfiler velîlerin gaybı bildiğini, teknik olarak nefsini arından herkesin de bu bilgilere ulaşmasının imkân dahilinde olduğunu savunmuşlardır.

Gaybî bilgilerin elde edilmesinin temeline akli yerleştiren Muhâsibî'ye göre samimi bir niyetle aklını hazır bulunduran, Allah'ın sevdiklerine yaklaşp, sevmediklerinden kaçınan bir kimseye Allah nazar eder ve gaybî bilgileri anlaması için onun aklını kuvvetlendirir. Buna göre Muhâsibî'ye göre keşfî bilginin ve Kur'ân'daki gaybî manaların öğrenilmesindeki ilk adım akıl ve düşünmedir. Ancak bunun gerçekleşmesi de kişinin dünyadan yüz çevirerek âhiret hakkında düşünmesiyle mümkün olur. Bu şekilde kişi dikkatini toplayarak akli hazır hale getirmiş olur. Ona göre kişi dikkatini toplayınca tefekkür eder, tefekkür edince nazar eder, nazar edince de basireti açılır.²³⁹³ O bu konuda “Kim, Allah'ın sevdiği ve razı olduğu şekilde dinlerse bu kendisi için bir öğüt, yani uyarıcı olur.” ve “Muhakkak ki bunda, kalbi olan yahut şahit olarak kulak veren kimse için öğüt vardır”²³⁹⁴ âyetlerini delil getirmektedir.²³⁹⁵

Tirmizî'ye göre sadr ve kalp arasında şehvî duygular bulunduğundan insanlar mânevî görüş ve gaybî bilgilere ulaşamazlar. Ancak bunların temizlenmesi halinde her insanın gaybî bilgilere ulaşması mümkündür. Zira bütün ilimler ezber, talim ve çalışmayla öğrenilirken, dünyanın kusurları, takva ehlinin mertebeleri, rububiyet hakikatlerinin müşâhedesi, Allah'ın azametinin müşâhedesi gibi gaybî meseleler ancak ilmiyle amel edene keşfettirilir.²³⁹⁶ Bu yolla velîler insanların kalplerinden geçenleri, âhiret hallerini, melekût âlemini, eşyanın hakikatini bilmektedir.²³⁹⁷ Tirmizî evliyâların ilminin varlığın başlangıcına, mîsâka, ilâhî takdire ve harflere dair ilim olduğunu belirtir. Bu ilimler hikmetin aslı “en yüce hikmeti” oluşturur.²³⁹⁸

²³⁹¹ en-Neml 27/65.

²³⁹² Âl-i İmrân 3/179.

²³⁹³ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 159, 161, 283, 323.

²³⁹⁴ Kâf 50/37.

²³⁹⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 28.

²³⁹⁶ Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 42-44.

²³⁹⁷ Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 61.

²³⁹⁸ Hakîm Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ Velîliğinin Sonu*, haz. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 135.

Serrâc ilimde râsih olanların gaybın gaybını, sırların sırlarını bilen insanlar olduklarını, ilim hazinelerini keşfettiklerini belirtirken, Mekkî bunu daha da ileri taşıyarak velîlerin zâhirî emir ve yasakların doğruluklarını gaybî bilgiyle test edebileceğini, velînin gerek kendisinin gerekse başkalarının âhiretteki durumuna dair bilgi elde edebileceğini savunmuştur.²³⁹⁹

Sülemî de “rasihûn” ve “rabbâniyyûn” ifadelerinin tefsirini yaparken bu kimselerin gaybî bilgiyle desteklediklerini söyler. Ona göre gaybî bilgi aynı zamanda ledûn bilgisiyle eş anlamlıdır. Hz. Hızır’ın bilgisi gaybî bilgi, Hz. Mûsâ’nın bilgisi ise istidlâlî bilgidir. Teknik olarak gayb bilgisi sadece Allah’a mahsus olmakla birlikte Allah dilediği kuluna melek vasıtasıyla ya da doğrudan bu bilgiyi verebileceğini belirtir.²⁴⁰⁰ Bunun için kişinin dışını düzeltip, içini kontrol etmesi ve mükâşefe halinin ortaya çıkması gerekir. Bu halde gaybe dair bazı bilgiler verilir. Kendisinden bu bilgilere göre amel etmesi istenir. Yine bu halde kişiye nefsin kusurları gösterilir. Daha sonra ise müşâhede hali gelir. Müşâhede, basiret ile gaybı; kalp gözü ile gizlileri görmektir. Doğru müşâhede sahibi insan Allah’tan başka bir şey düşünemez. Bundan sonra fenâ ve bekâ hali gelir.²⁴⁰¹

Kuşeyrî de insanların ya aklî ya da naklî yolu tercih ettiklerini ancak sûfilerin bu ikisini de aşarak diğer insanlara gayb olan şeylere vakıf olduklarını belirtir. Ona göre insan tenzih ve teşbih aşamasında Allah’ı sınırlandırmakta, ancak mükâşefe ve müşâhedeye ulaştığında Allah’ı bizzat temaşa ederek kesin bilgiye ulaşmaktadır.²⁴⁰² Kuşeyrî bununla ilgili sûfî büyüklerinden pek çok rivâyet aktarmaktadır. Bu rivâyetlerde seçkin sûfilerin yakın gelecek ile ilgili olayları bildikleri, yanında olmayan bir şahsın, o an hangi fiili işlediğine dair bilgilerinin olduğu, yine yanında olmayan bir kimsenin ölüm haberini vasıtasız elde ettiği, yenilen yiyeceğe haram karışıp karışmadığına dair bilgilerinin olduğu, başka bir kimsenin kalbinden geçenleri bilgileri zikredilmektedir.²⁴⁰³ Sûfiler bu bilgileri peygamber gibi keşf ve ilhâm yoluyla

²³⁹⁹ Fehmi Soğukoğlu, “Sûfî ve Şîilerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)”, (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017), 126-128.

²⁴⁰⁰ Soğukoğlu, “Sûfî ve Şîilerde Bilgi Anlayışı”, 129.

²⁴⁰¹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 33, 167.

²⁴⁰² Kuşeyrî, *Risâle*, 159.

²⁴⁰³ Kuşeyrî, *Risâle*, 403-409.

elde ederler. Bu durum “gaybı Allah’tan başkası bilemez” kaidesine aykırı olmayıp, bu kişiler artık Allah gözüyle görmekte, O’nun ilmiyle bilmektedirler.

Gazzâlî ise gaybî bilginin keşf yoluyla elde edilmesini rüya üzerinden izah eder. Sûfî düşüncede başta peygamberler olmak üzere velîlerin sahih rüya ile gaybî bilgilere ulaşıldığı kabul edilmektedir. Gazzâlî de bu kabulden hareketle, madem uyku halinde gaybî bilgiler elde edilmektedir, uyanıklık halinde de bu durum muhal değildir, diyerek uyanıklık halinde de gaybın bilinebileceğini savunmuştur. Zira ona göre nice uyanık kimse vardır ki aslında ne etrafındakileri görür ne de işitir. Çünkü sadece nefsiyle meşguldür. Fakat Hz. Peygamber halkın işleriyle, onların ihtiyaçlarıyla meşgul olan önemli bir şahıstır ve Kur’ân onun gaybî bilgileri aldığını bildirmektedir. Mademki Hz. Peygamber bu bilgilere ulaşabilmektedir, onun dışındaki kimselere de gaybten haber verilmesi caiz ve mümkündür. Zira onun gibi emirlerin hakikatini keşfedip halkın ıslahıyla meşgul olan bir şahsın varlığı imkânsız değildir. Bu kişiye peygamber denilmez ancak velî denir.²⁴⁰⁴

Son dönemde ise keşfe daha farklı fonksiyonlar yüklendiği görülmektedir. Özellikle İbnü’l-Arabî ile yaygınlaşan bu fonksiyonların başında keşfle ictihâdî hükümler koyma, Kur’ân ve hadislerin yorumu, hadislerin sıhhat tespiti gelmektedir.

İbnü’l-Arabî peygamber varisi olmak bakımından velîlerin ictihâd konusunda diğer âlimlerden üstün olduğunu belirtir. Velî verdiği hükümde bizzat Hz. Peygamber’den işiten konumdadır. Zira velîye bir mevzû sorulduğunda o bu konuda Allah’a yönelir ve hükmü bizzat Allah’tan işitir. Bu ilâhî bir öğretî olup teşrî değildir. Burada velînin kendiliğinden bir hüküm koyma durumu olmayıp, bu hükmü peygamberden duymuş gibi olur. Bu durum zâhir âlimlerinin ictihâdlarının üstünde bir konumdur. Çünkü onların ictihâdında hata olurken veliyi bunu doğrudan ilâhî hitapla aldığı için hata söz konusu değildir. Ayrıca İbnü’l-Arabî’ye göre ictihâd yeni bir hüküm koymak olmayıp böyle bir düşünce hatalıdır. İctihâd Kitap, sünnet ve icmâda mevcut olan bir delili araştırmak, ortaya çıkarmaktır. Allah “bugün size dininizi tamamladım”²⁴⁰⁵ buyurduğu için yeni bir hüküm koyma anlamında ictihâd söz konusu olamaz. Aksi halde dinde bir eksiklik var demek anlamına gelir.²⁴⁰⁶

²⁴⁰⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/55.

²⁴⁰⁵ el-Mâide 5/3.

²⁴⁰⁶ Döner, “Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavuru”, 92-93.

Sûfiler genel olarak keşfe, ilhâma şeriatın getirdiği bilgileri kavrama ve yorumlama gibi bir fonksiyon yüklemişlerdir. Zira İbnü'l-Arabî Kur'an nebîye indirilmişse de onu anlama ve yorumlama bilgisinin velînin kalbine indirildiğini savunur.²⁴⁰⁷ Sûfilere göre Kur'an'ın içerdiği manaların bir sınırı olmayıp Allah Nahl Suresi 16/89. âyette “her şey” ifadesiyle bu umumiliği ifade etmiş ve sûfiler buna dayanarak derin anlayış (fehm) sahipleri için her harfin gizli bir anlamının olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Kur'an sadece sübut ve lafzın delâleti üzerinde yapılan tartışmalarla anlaşılacak bir kitap değildir. Bu sebeple Kur'an'ın tefsiri ya da te'vili salt lafızlara değil tecrübi bir boyuta dayanmaktadır. Buna bağlı olarak da Kur'an'ın en iyi yorumlayanlar zâhire dalan âlimler değil kendi iç hakikatini bilen peygamberler ve onların varisleri olan velîlerdir. Kur'an sahilsiz bir denizdir ve ondan değerli inciler elde etmek için derine yani bâtına dalmak gerekir. Allah için bir nihayet düşünülemez gibi kelâmı için de bir son düşünülemez. Hâdis olan insanın da bu ezelî manaların nihayetine ulaşamaz.²⁴⁰⁸

Bu görüşlerle sûfiler sonraları *işârî tefsir* şeklinde anılacak olan, Kur'an'ı tecrübi yolla yorumlama yöntemini geliştirmişlerdir. Bu yöntem salt metne dayalı olmayıp, insan tekamülünü gerçekleştirdiği derecede ondan yeni manalar çıkarabilir. Böylece tecrübenin değişimine paralel olarak her okumada farklı anlamlar elde edilebilir.²⁴⁰⁹ Sûfilerin bu yöntemi âyetleri tekrar tekrar okuyarak üzerinde tefekkür etmek ve anlamı müşâhede etmeden bir diğerine geçmemek şeklindedir. Kendilerini âyete vermekle Allah'ın inâyeti sonucu manaya ulaşacaklarını savunurlar. Onlara göre aynı âyetin derinleşerek tekrar tekrar okunması sonucu âyete dair bâtınî anlamlar yani hikmet elde edilir. Söz konusu bu hikmet bâtınî mana olup akılla bilinemez.²⁴¹⁰ Dolayısıyla tasavvufta tilavet ve murakabenin önemli bir yeri vardır. Bu konuda İbn Arabî Kur'an'ı ancak doğrudan Allah'tan işitenlerin, lafız ve amelleriyle onun hükümlerini koruyanların yani bizzat Kur'an olanların anlayacağını belirtir.²⁴¹¹

²⁴⁰⁷ Karadaş, “Tasavvufta Peygamberlik, Vahiy ve İlham”, 609-610.

²⁴⁰⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu “Sûfilerin Kur'an Telâkkisi”, *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 66-69.

²⁴⁰⁹ Çakmaklıoğlu “Sûfilerin Kur'an Telâkkisi”, 70.

²⁴¹⁰ Afîfî, *Tasavvuf*, 107-108.

²⁴¹¹ Çakmaklıoğlu “Sûfilerin Kur'an Telâkkisi”, 73.

Bundan başka sûfiler keşf yoluyla bir hadisin sahih mi mevzû mu olduğuna dair bilgi elde edilebileceğini de savunmuştur. İbnü'l-Arabî ile sistemleşen keşf, rüya, müşâhede ve tecrübe yoluyla rivâyetlerin sahîhini mevzûsundan ayırma düşüncesini²⁴¹² tespit edebildiğimiz kadarıyla -tam bir nazariye olmamakla birlikte- ilk dile getiren Hakîm et-Tirmizî'dir. Ona göre bazı haberler zâhir ehline ma'rûf olmasa da *Ehl-i Hak* için ma'rûftur. Zira bu kimseler akıl ve kalplerini arındırarak hak ile bâtlı ayırma sıfatını elde etmişlerdir. Allah onların kalbinde furkân nurunu yaratmış olup, doğru ile yanlış, hak ile batılı ayıracak mercii bu kimselerin kalbidir. Tirmizî bunun gerçekleşmesini şu şekilde açıklar: Ona göre Hak'ın nuru ile kalbin nuru, kulun kalbinde karşılaştığında bunlar birbirine karışır ve Ehl-i Hak bunun hak olduğunu bilir. Bâtılın karanlığı kalbe girdiğinde kalp nuru onunla birleşmez kaçır. Ehl-i Hak da onun bâtlı olduğunu bilir. Birincisinde göğüs ferahlarırken ikincisinde daralır. Tirmizî bu ayırt etmenin sadece olay ya da davranışlarla sınırlı olmadığını bir hadisin sahîh olup olmadığı konusunda da geçerli olduğunu belirtir. Ona göre Ehl-i Hak bir hadisla karşılaştığında göğsü daralıyorsa hadis münker, ferahlıyorsa hadis ma'rûftur. Tirmizî Ehl-i Hakkın bu şekilde hadisleri ayırt ettiğini avâmın ise nefsin afetlerine bulaştıkları için zâhir âlimlerinin nass ve eserlerine muhtaç olduğunu, zira onların göğüslerinde dünya, mal, makam, şöhrat sevdasının yer aldığını ifade eder. Neticede Tirmizî'ye göre sözün ma'rûf olup olmadığının anlamının yolu nurlanmış bir kalbe sahip olmaktır.²⁴¹³

Tirmizî'nin "nurlanmış kalp" ifadesi kendisinden sonra İbnü'l-Arabî'de görülen keşf ve rüya ile hadis tashîhine kapı aralamış görünmektedir.²⁴¹⁴ İbnü'l-Arabî hadisin sıhhat durumunu tespit etme noktasında usûl âlimlerinin zannî bir yöntem kullandığını ifade eder. Buna göre iki ayet ve iki hadis te'aruz ederse mümkünse arasını birleştirelmeleri ve birlikte kullanılmaları gerekir. Bu mümkün değilse ve birinde istisna ya da ziyade varsa önce o tercih edilir. Ancak böyle bir tercih söz konusu değilse tarih itibarıyla sonra olan delil olur. Tarih tespit edilemezse dinde zorluğu kaldıranla, ikisi de dinde zorluğu kaldırıyor ise herhangi biriyle amel edilebilir. Şayet bir âyet ahâd haberlerden sahih bir hadisla her bakımdan te'aruz eder ve tarih de

²⁴¹² Bununla ilgili detaylı bir çalışma Mehmet Ayhan tarafından yapılmıştır. Bkz. Mehmet Ayhan, *İbn Arabî (k.s) ve Hadis* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022).

²⁴¹³ Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis*, 54-57.

²⁴¹⁴ Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis*, 66.

bilinmezse âyet alınır, haber terk edilir. Çünkü âyet kesin haber-i vâhid ise zannîdir. Sahih hadis ile sahabe sözü ya da müctehid bir imamın sözünün te'aruz etmesi halinde hadis tercih edilir. Fakat haber mürsel ya da mevkûf olursa buna güvenilmez. Ama böyle bir rivâyetteki tabiûnun hadisleri sadece sahabeden aldığı biliniyor ise o zaman onun haberi makbuldür.²⁴¹⁵

İbnü'l-Arabî yukarıda izah edilen hadis usûlcülerinin metodunu geçerli ancak zayıf bulur. Ayrıca mânen rivâyeti de eleştirir. Mânen rivâyette, rivâyetin içine râvînin düşünce ve görüşlerinin karışma ihtimali olduğunu savunur. Ona göre asıl yöntem keşf yoluyla hadisin sıhhatinin belirlenmesidir. O, hadisçilerin yöntemini hata payı bulunan zannî bir uğraş olarak nitelendirmekte, keşf ve ilhâmın olmadığı yerlerde geçerli olduğunu, bu kurallarla sabit olan bir bilginin keşf ve ilhâmla çatışması halinde keşf ve ilhâma itibar edileceğini belirtmiştir. Ona göre zâhir uleması kendi senet yoluyla sahih buldukları hadislerle amel etmesi gerekirken keşf sahibi kişiler ise kendi keşiflerine göre amel etmek durumundadır. Bu Şâfiî'ye mensup birisinin Hanefî mezhebine aykırı bir hadise amele etmesine benzer.²⁴¹⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre nasıl ki keşf ve ilhâm ehli, nakil yoluyla sabit haberlere göre hüküm veren zâhir ulemâsının hoş görüyorsa, zâhir ulemâsı da keşf ehlini bu metod sebebiyle hoş görmelidir. Zira güvenilir râvîler aracılığıyla gelen pek çok hadis vardır ki esasen sahih değildir. Pekâlâ, bunun aksi de olabilir. Velî söz konusu hadisi Hz. Peygamber'e sorar. Hz. Peygamber de bunun kendisine ait olmadığını ifade eder. Böylece keşf sahibi hadisin zayıf olduğunu öğrenir ve onunla ameli bırakır. İşte bu kimseler velîlerin peygamberleridir. Bu kimseler sıradan insanların uykuda algıladıklarını uyanıkken algılama noktasında peygamberle ortaktır.²⁴¹⁷

İbnü'l-Arabî'nin sadece zühd, ahlâk ve fedâil hadislerinde değil, ahkâm, ibadet ve imanla ilgili hadislerde de keşf ve ilhâm yoluyla tashih metodunu kullandığı ifade edilmektedir.²⁴¹⁸ Örneğin “Nefsini bilen rabbini bilir”,²⁴¹⁹ “Ben gizli bir hazine idim...

²⁴¹⁵ İbn Arabî, *Fütühât*, 7/160-161.

²⁴¹⁶ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 196-198.

²⁴¹⁷ İbn Arabî, *Fütühât*, 1/435.

²⁴¹⁸ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 196-197.

²⁴¹⁹ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerin Hadislerdeki Dayanakları*, 241-242.

(kenz-i mahfî)” ve “Allah, Âdem’i rahmânın suretinde yarattı” rivâyetlerinin²⁴²⁰ naklen sabit olmasa da keşfen sahih olduğunu savunmuştur.

Böyle bir yöntem istismara açık olsa da yapılan çalışmalarda İbnü’l-Arabî’nin keşfle hadis uydurma yoluna gitmediği ifade edilmiştir.²⁴²¹ Bu konuda Ayhan İbnü’l-Arabî’nin 32 tane keşfi hadis rivâyet ettiğini ve bunlardan en çoğunun 17 tane ile tasavvûfî muhtevaya sahip rivâyetler olduğunu belirtir. Ancak yine de uydurma yoluna gitmediğinin altını çizer.²⁴²² Diğer kaynaklarda da hadis uydurma yoluna giden sûfilere eleştirdiği, ibadetler konusunda çokça sahih hadis rivâyet ettiği, makam ve haller konusunda ise oldukça cimri davrandığı ifade edilmiştir.²⁴²³

Netice itibariyle ilk dönem sûfilerinde keşf ve ilhâmle hadis nakledilmesi ya da sıhhat belirlenmesi söz konusu olmayıp, her ne kadar Hakîm et-Tirmizî’de izleri görülse de daha çok İbnü’l-Arabî ve sonrasında yaygınlaşan bir yöntemdir. Zira ilk dönemde sûfiler ilhâmı “kalbe atılan bir mana, keşfi manaların açığa çıkarılması” şeklinde anlamış ve hadis tespit yöntemi olarak görmemiştir.²⁴²⁴ Bununla birlikte Yıldırım keşfle hadis rivâyetine karşı çıkan tek sûfinin Kelâbâzî olduğunu belirtir.²⁴²⁵ “Bugün dininizi size tamamladım” âyeti aslında böyle bir şeyin mümkün olmadığını ispatlar niteliktedir. Zira din tamam olmuştur ve Hz. Peygamber’in rüya ya da keşf yoluyla yeni bir hüküm veremeyeceği aşikârdır.²⁴²⁶ Zaten böyle bir durumun kabulü başıboş pek çok hakikatin ve birbiriyle çatışan görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olur ki bunun da dine ve âlimlere olan güveni sarsacağı açıktır.

4.4.4.6. Kalp-Akıl İlişkisi

Sözlükte “görme, idrâk etme, sezgi, bir şeyin iç yüzüne vakıf olma” gibi anlamlara gelen *basiret*, sûfî düşüncede kalbin en önemli fonksiyonlarından biri olup, “ilâhî nurla aydınlanmış kalbin şehâdet ve gayb âlemindeki hakikatleri görme yeteneği” olarak tanımlanmaktadır. Kur’ân’da da görme, hakikati keşfetme, doğru yolu

²⁴²⁰ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 204-205; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerin Hadislerdeki Dayanakları* 53.

²⁴²¹ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 199.

²⁴²² Ayhan, *İbn Arabî (k.s) ve Hadis*, 192-193.

²⁴²³ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 199-200.

²⁴²⁴ Karapınar, *Sûfilerin Hadis Usulü* 139.

²⁴²⁵ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerin Hadislerdeki Dayanakları*, 58.

²⁴²⁶ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 76.

tanıma gibi manalarda, mânevî körlüğün ve dalâletin zıttı olarak kullanılmıştır.²⁴²⁷ Nasıl ki bedendeki zâhirî göz maddî âlemi görüyorsa kalbe ait olan göz/basiret ise mânevî âlemi, dış âlemdeki eşya ve olayların da iç yüzünü görmektedir.²⁴²⁸ Basîret sayesinde kalp, insanın bilişsel yetilerinin merkezi olup, metafizik alanda etkindir ve bu özelliği sebebiyle de faaliyet alanı akıldan daha geniştir.²⁴²⁹ Zira kalp hem dışarıdan duyu ve akıldan gelen verileri, hem de içeriden-keşften gelen verileri kendinde toplayarak hakikate ulaşır. Bu da kalbin akıl ve duyularla sürekli bir ilişki içinde olduğunu gösterir.

Duyular, akıl ve kalbin bu ilişkisini ilk dile getiren isimlerden biri Muhâsibî'dir. Hatırlanacağı üzere akıl çeşitleri konusunda Muhâsibî "basîret"i aklın en son ve en yetkin aşaması olarak kabul etmekte ve ilâhî hakikatleri bu akıl çeşidine hasretmekteydi. Dolayısıyla Muhâsibî'nin düşüncesinde gerek aklın ilk aşaması garîze olsun gerekse fehm ve basiret olsun bunların her biri kalple doğrudan ilişkili olup, bilgi elde etmede akıl ve kalp birlikte rol oynar. Buna göre akıl kararları alırken, kalp bu kararların uygulanma merkezini oluşturur ve diğer organları yönlendirir.²⁴³⁰ Akıl duyular vasıtasıyla gelen verileri kalbe gönderir, kalp de bu bilgileri mârifete dönüştürür. Bu da kalbin biri metafizik diğeri şehâdet olmak üzere iki yönünün olduğunu göstermektedir.²⁴³¹ Söz konusu bu dış etkilerden başka ayrıca ilhâm gibi iç etkiler de kalpte toplanmaktadır. Bu da kalbin, havâtırların toplandığı bir idrak melekesi olduğunu gösterir. Akıl da kalbe gelen havâtırların iyi ya da kötü oluşunu ayırt edecek garîza olup, kalp bütün bunları davranış haline getirir. Şehvet, hevâ, kibir gibi tüm unsurlar kalpte birer tutum ve niyet haline gelmekte dış organlar aracılığıyla eyleme dönüşmektedir. İmân ya da küfür, sünneti ya da bidati benimseme gibi durumlar da kalbin amellerinden olup, Allah'ın emrettiği vazifelerin şuuruna kalp ile varılmakta, yüksek değerler burada benimsenmektedir. Organların yönetimi kalp tarafından gerçekleştirildiği takdirde ortaya çıkan davranış da ahlakî olmaktadır. Bütün bu açıklamalardan anlaşılan Muhâsibî kalbi, aşkın ötesi ile insanın bağlantısını

²⁴²⁷ el-En'âm 6/50, 104; Hûd 11/24; el-İsrâ 17/72; el-Hâc, 22/46; en-Neml 27/81. Süleyman Uludağ, "Basiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5:103.

²⁴²⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 110.

²⁴²⁹ Uludağ, "Kalp", 232.

²⁴³⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, 91.

²⁴³¹ Aktulga, "Hâris el-Muhâsibî'de Ahlâk", 103-104.

kuran, bu bağlantı ile insanın etkinliğini biçimlendiren güçlerin bir toplamı olarak kabul etmektedir.²⁴³²

Zünnûn el-Mısırî'ye göre mârifetin temelinde nefis ve kalp temizliği yer alsa da yakînin kalpte yerleşmesi amellerin hakkıyla yerine getirilmesiyle, farzların edası ve haramdan kaçınmak ise akılla gerçekleşmektedir.²⁴³³ Dolayısıyla mârifete giden yol akıl ile başlamakta, amellerle devam etmektedir.

Tirmizî de kişinin kalp mertebelerinin kemâle erip, nefsin kontrol altına alınmasında akla önem vermiş ve kalple arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğunu vurgulamıştır. Buna göre göre aklın yeri beyin, aydınlığı ise sadrdadır. Kalp dünyadan yüz çevirdiğinde akıl sadrdaki bu aydınlanmayı gerçekleştirir.²⁴³⁴ Beyinden sadra açılan bir kapı ile aklın ışığı sadrdan fuada yayılır, fuad da bu nur ile işleri temyiz eder.²⁴³⁵ Bunun neticesinde Allah'tan kula bir havâtır gelerek, fikre dönüşür. Bu fikir nûrun gücü miktarınca Allah'a ulaşmanın vasıtası olur.²⁴³⁶ Akıl kalpte baskın olduğunda zihnin faaliyeti artar ve kalp güçlenir. Fuad Allah'a yönelir ve âzâlardan günahlar silinmeye başlar. Böylece nefis kontrol altına alınır.²⁴³⁷ Fakat nefis dünyevî eğlenceye kapılırsa akıl gider sadr da karanlıkta kalır.²⁴³⁸ Böylece nefis kişinin vücuduna hâkim olur. Şehvet, kalp için bir ihtiyaç haline dönüşerek, kalp aklın değil nefsin baskısı altına girer, hevâ ve şehvetin gücü haline gelir.²⁴³⁹ Bunun sonucunda mârifet kalpte, akıl beyinde gizlenir, zihin temyiz gücünü kaybeder. Sadrdaki bilgi nuru sönerken âzâlardan günahlar zuhûr eder.²⁴⁴⁰ Kalpteki şehvetlere engel olduğunda ise kalp nuru serbest kalır, akıl işini yapabilir hale gelir. Kalpte itaat varsa o kalbe hevâ ve şehvet giremez, zira o kalpte mârifet galip durumdadır.²⁴⁴¹

Tıpkı Muhâsibî gibi Tirmizî'nin açıklamalarından da anlaşılan şudur ki insanın duyular yoluyla elde ettiği verileri akıl değerlendirir ve sadra iletir. Sadrda nefis-i emmârenin etkisinden kurtulan bu veriler önce kalbe, sonra fuada ardından lûbbe

²⁴³² Aydın, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 48-51.

²⁴³³ Beyhakî, *Kitabü'z-Zühd*, 100.

²⁴³⁴ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 22-24, 33.

²⁴³⁵ Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs*, 18-19.

²⁴³⁶ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 33-34.

²⁴³⁷ Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs*, 27-28.

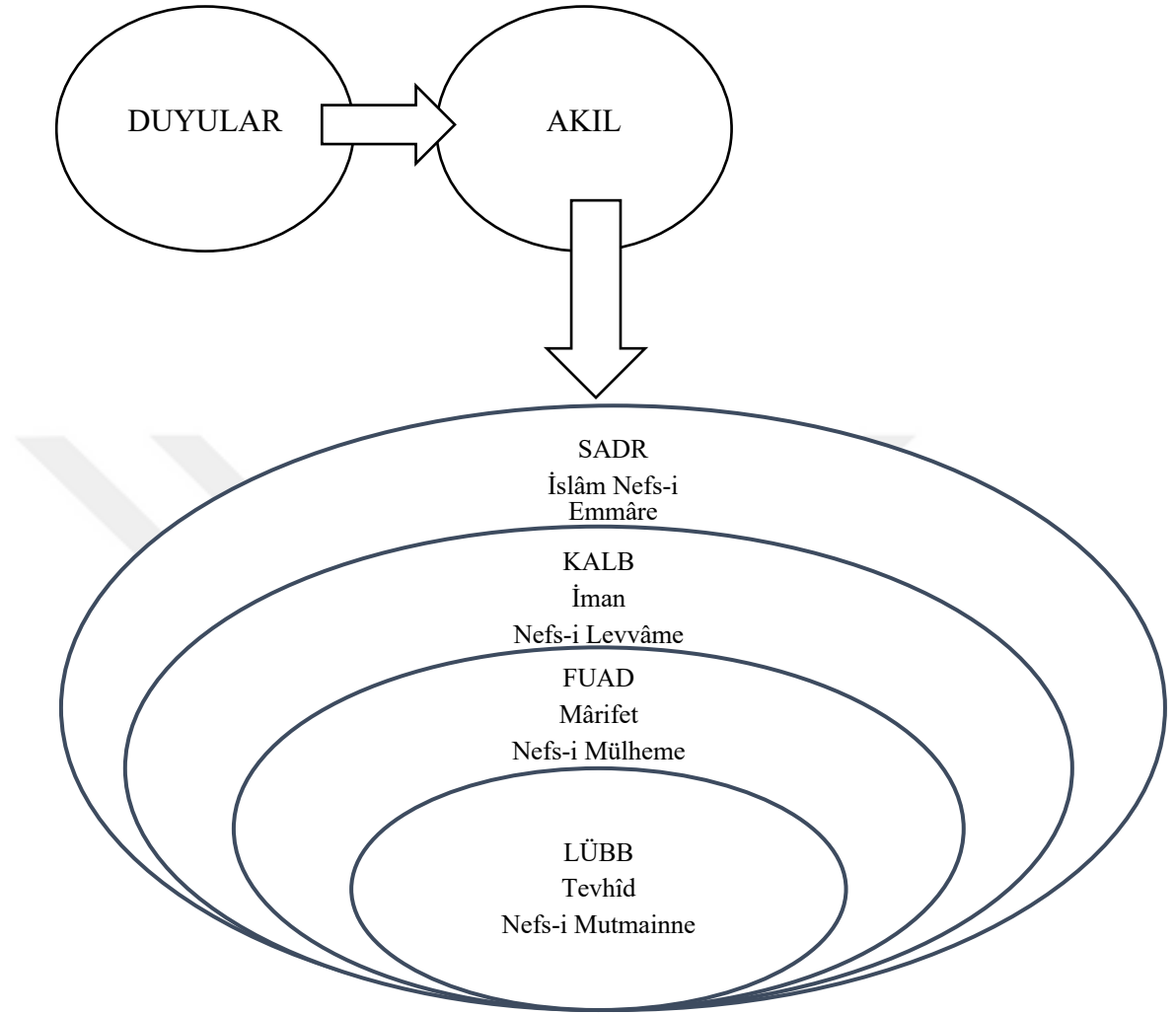
²⁴³⁸ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 33-34.

²⁴³⁹ Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs*, 19-20.

²⁴⁴⁰ Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs*, 27; Tirmizî, *Edebü'n-Nefs*, 64.

²⁴⁴¹ Tirmizî, *Edebü'n-Nefs*, 84-86.

geçer. Yalnız bu sürecin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için kişi bir takım riyâzet ve mücâhedelerle katmanları aşmalı nefis mertebelerinde ilerlemelidir (Bkz. Şekil 4).



Şekil 4. Tirmizî’de bilginin oluşumu

Tirmizî akıl, kalp ve mârifet ilişkisini Nur Sûresi 35. âyetin²⁴⁴² izahında da dile getirmektedir. Buna göre mü'minin nefsi ev, kalbi ışık veren kandil gibidir. Kandilin yağı yakîn, fitili zühd, camı rıza, askısı da akıldır.²⁴⁴³ Kandilin ışığı Allah’tan sakınma

²⁴⁴² “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nur üstüne nur. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”

²⁴⁴³ Tirmizî, *el-Emsal*, 42.

ve kesin inanç nûrudur. Kalp bu ışıktan yoksun olursa sönmüş bir kandile benzer.²⁴⁴⁴ Tirmizî'den sonra Kuşeyrî de âyeti benzer şekilde yorumlamış, mârifeti kandili aydınlatan saf yağa benzeterek bilgi kaynakları (yağ) ne kadar saf olursa bilginin de o derece sahih olacağını, bunun yolunun da tasfiye ve tezkiye olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁴⁵

Netice itibarıyla kelâm ilminde bazen aklın yerine kullanılan bazen onunla denk kabul edilen kalp sûfî düşüncede aklı da içine alan üst bir idrak aracı olarak kabul edilmiştir. Çünkü akıl ve akılla elde edilen bilgiler yetersiz, korunmasız ve zayıftır. Aklın yeterli olabilmesi için kalbin, sadrdan lûbbe kadar her bir bölgesinin dini yükümlülüklerini yerine getirmesi gerekir.²⁴⁴⁶ Zira sûfiler akıl ve istidlâl ile elde edilemeyen mârifet bilgisine tasfiye ve tezkiye yoluyla ulaşılabilirliğini bunun da tek başına akılla değil aklı da içine alan kalp ile elde edileceğini ifade etmişlerdir.²⁴⁴⁷ Sûfî düşüncede kalp, insan ve evrenle alakalı en önemli hakikatleri barındırmakta ve bu düşünce tasavvufu diğer ilimlerden ayırmaktadır.²⁴⁴⁸ Sûfilerin “biz ilmimizi satırdan değil, sadrdan okuruz” şeklindeki ifadesi de bunu destekler niteliktedir. Dolayısıyla tasavvufta akıl-kalp arasında canlı ve sürekli bir ilişki bulunmakta ve bu ilişki kelâmcıların tasavvurundan farklı işlemektedir. Kelâmda çoğunlukla ön yargılardan arınan akıl, kalp olarak isimlendirilirken, tasavvufta aklın alternatifi olmasa da aklın üzerinde, onu tamamlayan bir dinî tecrübeyi ifade etmektedir.

4.4.4.7. Vahiy-Keşf İlişkisi

Vahiy konusu ele alınırken izah edildiği üzere tasavvuf anlayışında keşf, ilhâm, hâtır vb. her türlü kalbe gelen mana *vahiy* üst başlığında birer ilâhî hitap olarak değerlendirilmiştir. Bu konuda İbnü'l-Arabî *arizî vahiy* olarak isimlendirdiği vahyin birinci çeşidinin peygamberlere gelen vahiy, ikincisinin ise velîlere gelen keşf ve

²⁴⁴⁴ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 20.

²⁴⁴⁵ Bedriye Reis, “Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdraki”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 8/1 (2019): 540-541.

²⁴⁴⁶ Reis, “Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdraki”, 540.

²⁴⁴⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 194.

²⁴⁴⁸ Osman Nuri Küçük, “Bilgi Kaynağı ve Vasıtası Olarak”Kalb”, *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 51.

ilhâmlar olduğunu savunmuştur.²⁴⁴⁹ Bu sebeple keşf ve ilhâmın vahiyle olan ilişkisi önem arz etmektedir. Esasen bu konu tasavvûfî eserlerde nübüvvet-velâyet, mûcize-kerâmet, vahiy-keşf/ilhâm şeklinde birbiriyle ilişkili üç mesele üzerinden ele alınsa da çalışmanın konusu itibariyle burada vahiy ve keşf/ilhâm arasında sûfîlerin kabul ettiği benzer ve farklı yönler ele alınacaktır.

Tasavvuf literatüründe “kalbe doğan ya da kalbe gelen bilgi” anlamında kullanılan tüm kavramlar sâlikin mertebesi, sâlikte bıraktığı etki ve geldiği kaynak itibariyle birbirinden farklılık arz ettiği yukarıda izah edilmişti. Buradan hareketle peygamber ile velînin konumlarının farklı oluşu, kalbe gelen mana olmak bakımından vahiy ile keşfin de farklı olmasını gerektirmektedir. Fakat sûfî düşüncede keşf ve ilhâm kapanan vahiy kapısının bir devamı olarak kabul edilmektedir. Buna göre keşf ve ilhâm vahiy sonrası dönemde insana yol gösteren, nebevî bir bilgi türüdür. Vahiyden farkı sadece derece ve değer bakımındandır. Zira vahiy evrensel bir bilgi olup, peygamberlik sona erse de peygamberin bu dinî tecrübesi Allah’ın velî kullarıyla devam etmektedir.²⁴⁵⁰ Sûfî düşüncede bu konu ilk dönemlerde “velâyet-i amme ve velâyet-i hassa” kavramlarıyla sistemleştirilmeye çalışılmış, daha sonra ise Hakîm Tirmizî ve İbnü’l-Arabî’yle “hatmü’l-velâye” anlayışı benimsenmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi sûfî düşüncede bir imkân olarak tüm insanların keşf ve ilhâm alabileceği kabul edilmekteydi. Ancak pratikte durum böyle olmayıp, insanların birçoğu ilhâm ve keşf almamaktadır. Sûfîler bu sorunu “velâyet-i amme ve velâyet-i hassa” kavramlarıyla çözmeye çalışmıştır. Buna göre umûmî velâyet Hz. Peygamber’e tabi olup, Allah ile yakınlık kuran tüm mü’minleri kapsarken, husûsî velâyet ise sadece Allah tarafından seçilmiş keşf ve ilhâma mazhar olan kullara tahsis edilmiştir. Asıl velâyet de budur.²⁴⁵¹ Bu düşüncede umûmî velâyet kafirleri, husûsî velâyet tam anlamıyla mârifet ve ahlâka ulaşamayan mü’minleri dışarda bırakmaktadır. Birincisi genel olarak tüm müminlerin Allah dostu olduğunu, ikincisi ise sadece velîleri ifade etmektedir.

²⁴⁴⁹ Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, 516-517. Gazzâlî ise ilhâmı üst başlık kabul ederek ilmi âlimlerin yolu olan istidlâl ile elde edilen ilim “itibar ve istibsar”, kendiliğinden hasıl olan ilim “ilhâm” olarak ikiye, ilhâmı da kendi içinde tekrar “ilhâm” ve “vahiy” olarak ikiye ayırmıştır. Gazzâlî, *İhyâ*, 3/39.

²⁴⁵⁰ Mahmut Ay, “Sufî Teolojinin Peygamberlik Algısı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2008/1): 23-24.

²⁴⁵¹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 47; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 378-379.

Bu görüşü sistemli olarak ilk ele alan Hakîm et-Tirmizî'dir. O, velîlerin iki kısım olduğunu birincilerin “Allah’ın hukukunun velîleri” olan *evliyâu hakkillâh*, ikincilerin “Allah’ın velîleri” olan *evliyâullah* olduğunu belirtir. Her iki grup da kendini Allah’ın velisi olarak gördüğünü ifade eder. Ona göre birinci gruptakiler Allah’a tövbe eden ve farzları eda edip haramdan kaçınanlar fakat daha ötesine gitmeyenlerdir. Bu haliyle o sadece Allah’ın hukukunu gözetmiş fakat asıl mârifete ulaşamamıştır. Eğer bu kimse durumunun tehlikede olduğunu anlar, zâhirini temizleyip bâtınını arındırmaya koyulur, nefsini öldürme iradesini gösterir ve bu mücadelede kıyamete kadar samimi olursa Allah onlara mârifete giden yolu açar. Böylece kurbet ruhuna kavuşur, şehvetlere karşı koymada ve Allah yolunda ilerlemede basiret gücü artar. Yeme içme giyim kuşam gibi tüm şehvetlerden kurtulur.²⁴⁵² Neticede Allah’ın velîsi yani evliyâullah mertebesine ulaşır. Tirmizî velîliğin iki çeşit olduğunu farklı bir eserinde daha dile getirir. Buna göre birincisi kulu düşmanlıktan çıkaran tevhîd velîliği, ikincisi ise kulu hıyanetten çıkaran ve Allah’a yakın kullardan kılan velîliktir. Kul bütün âzâlarıyla farzları yerine getirir, haramdan sakınır, Allah’a ulaşmak için nefsiyle mücadele eder. Böylece önce verâ sonra takvâ sahibi olur. Bundan sonra bâtına yönelen kul, kötü arzulara engel olmaya çalışır. Bu sırada Allah’tan kendisine nurlar gelmeye başlar ve kalbi ferahlar. Bundan sonra ise o kula velîlik ismi gerekir.²⁴⁵³

Hakîm Tirmizî “sıradan mü'min” ile “vahye mazhar olan mü'min”i bu şekilde ayırsa da bu düşünce nebî ile velî, vahiy ile keşf/ilhâm arasındaki farkın nasıl anlaşılacağı? ve nebî mi üstündür velî mi? şeklindeki tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Gerek Hakîm Tirmizî gerek İbnü'l-Arabî “hatmü'l-velâye” anlayışı ile nebî-velî üstünlük meselesini, “nübüvvet-i amme ve nübüvvet-i hasa” kavramlarıyla da ikisi arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmışlardır. Buna göre hatmü'n-nübüvve inancında sona eren nübüvvet “teşriî nübüvvet” yani “nübüvveti-i hasa” olup, bu

²⁴⁵² Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, 56-58.

²⁴⁵³ Tirmizî, *Edep Yâ Hü*, 19-21. Bu ikili tasnifin birincisinde Tirmizî genel olarak tüm mü'minlerin velî olduğunu ifade ederek velî kavramını genelleştirmiştir. Daha sonra ikinci kısmı ise hatmü'l-velâye düşüncesiyle geliştirerek velî kavramına hususi bir anlam daha atfetmiştir. Kaynaklarda bunun temel de iki sebebi olduğu ifade edilir. Birincisi Şîî velâyet anlayışına karşılık tüm mü'minlerin velî olduğunu ortaya koymak, ikincisi ise Mu'tezile'ye aklî ve naklî olarak hususi velâyeti ispatlamaktır. Salih Çift, “Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmizî Örneği”, *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2*, haz. Nahit Kayabaşı (Bursa: Bursa Kültür Turizm ve Sanat Vakfı Yayınları, 2003), 122-123.

husûsî vahiy ve şariat kapısının kapanmasını ve bir daha peygamber gelmeyeceğini ifade etmektedir. Fakat nübüvvet-i velâye/amme ile umûmî vahiy ve tecellî devam etmektedir.²⁴⁵⁴ Umûmî nübüvvet müctehid imamların ictihâdları ile velîlerin mârifetini kapsar ve âlemin muhafazası ancak böyle bir sürekli vahy-i ilâhî ile mümkündür. Hz. Peygamber'den sonra onun "velâyet makamı" müctehid imamlar ve sülûk ile mârifete ulaşan Allah dostlarıyla devam edecektir. Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce kendisinden sonra yerine geçecek halifeyi tayin etmesi de peygamberden sonra umûmî nübüvvetin devamına delildir.²⁴⁵⁵

Kısaca izah edilen bu sûfî velâyet anlayışıyla velîlik nebîliğin devamı, keşf ve ilhâm ise vahyin devamı kabul edilmiştir. Keşf/ilhâm ve vahiy arasında ise başlıca dört konuda farklılık olduğu ifade edilir. Bunlardan birincisi geliş yoluyla ilgilidir. Allah meleklerini hem peygambere vahiy için hem de velîlere ilhâm için indirir. Vahyi alan peygamber meleği görebilirken, ilhâm alan velî meleği göremez. Yani ilhâm vasıtasız olarak gelir.²⁴⁵⁶ Fakat bu noktada velînin Allah'tan vasıtasız ilhâm alırken, nebînin melek vasıtasıyla vahiy alması üstünlük bağlamında eleştiri konusu olmuşsa da Serrâc bunu kabul etmemiştir. Zira ona göre Allah'tan vasıtasız bir şekilde ilhâm ve ilim almak, peygamberlerin sürekli yaşadıkları bir haldir. Onlar bu hallerinin üzerine bir de Cebrail vasıtasıyla vahiy alırlar. Velîler ise sadece peygamberlerin sürekli bulundukları bu hal ile vahiy alabilirler. Bu sebeple velîlerin peygamberlerden üstün olduğu söylenemez.²⁴⁵⁷

Vahiy ve ilhâmın diğer bir farkı sorumluluk açısından dır. Kur'ân'da vahiy ve ilhâm aynı manada kullanılmasına karşılık aralarındaki en önemli fark ortaya koydukları bilginin niteliği olup, vahiy belirli aralıklarla toplumsal bir ihyâ için vazifeye binaen gelirken, ilhâm şahsî bir ihyânın gerçekleşmesi için sadece peygambere değil tüm insanlara gelebilme ihtimali olan bir bilgidir.²⁴⁵⁸ bu sebeple vahyin tebliğ edilme şartı vardır, sadece vahyi alan değil, buna muhatap olan herkes vahyin getirdiği hükümle yükümlüdür. Bu sebeple vahye aykırı olan keşf ve ilhâm da

²⁴⁵⁴ İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mârife*, 302.

²⁴⁵⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)* 21/9 (2008): 225.

²⁴⁵⁶ Kuşeyrî, *Letâif*, 3/1010; Gazzâlî, *İhyâ*, 39; İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mârife*, 306.

²⁴⁵⁷ Serrâc, *Lüma*, 537.

²⁴⁵⁸ el-Kasas 28/7; Tâhâ 30/38.

geçerli değildir.²⁴⁵⁹ İlham alan velînin ise risâlet görevi ve iddiası olmadığı gibi şariat üzerinde de herhangi bir tasarrufu bulunmamaktadır.²⁴⁶⁰ Bu sebeple velîye gelen keşf ancak ilim ya da haber olarak kabul edilmeli,²⁴⁶¹ başkası için delil sayılmamalıdır.²⁴⁶² Zira şariat getiren vahiy hatmü'n-nübüvve inancı gereği Hz. Peygamber'in vefatıyla kapanmıştır. Bu vakitten sonra vahiy alan velîler şariat iddiasında bulunamaz. Bununla birlikte velîlerin bazıları nebî derecesinde olup, Hz. Peygamber ve Cebrail'in tecellilerine mazhar olabilirler. Kendisine gelen vahyin yani ilhâmın doğruluğundan da bu şekilde emin olurlar.²⁴⁶³

Diğer bir fark kesinlik açısındandır. Peygamberin kalbi her türlü vahiy sırasında ve vahiy dışında da korunmuş iken velînin kalbi ilhâm esnasında şeytanın hitaplarına maruz kalabilir. Onların böyle bir korunma durumu yoktur. İbnü'l-Arabî ise velîlerin, şeytanın kendisine ulaşma konusunda değil fakat düşünceleri aktarma konusunda korunduğunu belirtir. Aralarındaki bu farkın sebebi ise peygamberin yasa koyucu oluşudur. Velîler tecrübeleri hakkında açık bir delille kesin bir hükme sahip oldukları için şeytandan kurtulabilirler. Korunma söz konusu olmasa da Allah kendilerine hakikati gösteren bir basiret vermiştir.²⁴⁶⁴

Vahiy ile ilhâm arasındaki farklardan biri de riyâzetin gerekliliğidir. Sûfî düşüncede nefis fizikötesi âleme ait olduğu için bedenî ve nefsânî arzularından temizlendiği takdirde kendisi gibi fizikötesi bilgileri elde edebilir. Nebînin ise böyle bir riyâzete ve dünyadan yüz çevirmesine gerek yoktur. Onlar nefislerindeki aslî kuvvet sayesinde bu bilgilere ekstra bir çaba olmaksızın erişirler.²⁴⁶⁵ Velîler ise ancak bir peygambere iman edip tabi olduklarında, nebînin aynası vasıtasıyla bazı hakikatleri müşâhede edebilirler. Yani nebînin mirâcî aslî bir nur ile, velînin mirâcî ise bu aslî nurun bir yansımasıyla gerçekleşir.²⁴⁶⁶ Sûfî düşüncede velîler Hz. Muhammed'in

²⁴⁵⁹ Karadağ, "Tasavvufta Peygamberlik, Vahiy ve İlham", 606-607.

²⁴⁶⁰ Kuşeyrî, *Letâif*, 3/1010; Serrâc, *Lüma'*, 109.

²⁴⁶¹ Döner, "Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavuru", 87.

²⁴⁶² Özköse, "Tasavvufta Bilgi Meselesi", 461.

²⁴⁶³ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 133.

²⁴⁶⁴ Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri...", 239.

²⁴⁶⁵ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 137.

²⁴⁶⁶ Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri...", 235.

mânevî vârisleridir. Her velî kendisine rehberlik eden hakikat bilgisini Hz. Muhammed'in nûrundan almıştır.²⁴⁶⁷

Gazzâlî bu düşünceyi, vahyi gayb âleminde gelen açıklamalar ilhâmı ise vahyin bir yansıması şeklinde izah eder.²⁴⁶⁸ İbnü'l-Arabî ise Bakara Sûresi 151. âyette geçen “kitab” kavramını şariat ve ilm-i zâhir, “hikmet” kavramını bâtinî öğreti şeklinde yorumlayarak, ilâhî öğretilerin peygamberlerden sûfilere miras kaldığını savunmuştur. Böylece vahiy-ilhâm ve peygamber-sûfî arasında sıkı bir bağ kurmuştur.²⁴⁶⁹ Bununla birlikte her velî nebî yolundan yürüse de hepsinin kabiliyeti, mirâcî, fütuhâtı farklıdır bu sebeple aynı yolu takip etseler de farklı mânevî tecrübelerle ulaşırlar.²⁴⁷⁰

Netice itibariyle sûfî düşüncede vahiy ve keşf/ilhâm aynı kaynaktan, aynı yolla gelen ilâhî bir kelâm olup, kesinlik ve bağlayıcılık konusunda kısmî bir farklılık söz konusudur. Ancak asıl önemli olan ve tartışılması gereken keşf ve ilhâmın vahyin devamı olduğu, vahyin yokluğunda onun yerine ikame edilmesidir ki kelâmcıların eleştirdiği konulardan biri de budur. Ancak belirtmek gerekir ki vahiy-keşf/ilhâm arasındaki ilişki özellikle nübüvvet bahsiyle ilişkili olarak Hakîm et-Tirmizî'nin velâyet nazariyesinden sonra İbnü'l-Arabî ile birlikte “nebî mi üstündür velî mi?” şeklindeki tartışmalara yol açmışsa da çalışmanın sınırları gereği bu kadariyle iktifa ediyoruz.

4.5. Seyr u Sülûk Yöntemi

Sûfilere göre dış dünyada gerekli olan bilgi elde etme yöntemleri Allah'a ulaşmada bir yere kadar etkili olsa da Allah'a yükseldikçe soyut ve mutlak bir varlık alanı söz konusu olduğu için bilgi yöntemi de değişmektedir. Dolayısıyla bu noktadan sonra akıl ve duyular yerine keşf ve müşahade esas olup, bunun yöntemi ise sûfî düşüncede *seyr ü sülûk* olarak adlandırılır.

Sözlükte “yolda yürümek, yola girmek, nüfuz etmek, intikâl etmek” gibi manalara gelen sülûk terim olarak kişiyi Allah'a ulaştıran ibadet, amel ve davranışların

²⁴⁶⁷ Affifî, *İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 91; İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mârife*, 284.

²⁴⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 39.

²⁴⁶⁹ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 274-275.

²⁴⁷⁰ Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri...”, 235.

bütünü anlamında kullanılmıştır. Seyr-i sülûk ilk dönemde kişiyi Allah’a ulaştıran tüm fiilleri kapsarken, tarikatlar döneminde belirli adab ve uygulamaların adı olmuştur.²⁴⁷¹

Tam anlamıyla bir mânevî eğitim olan bu yöntem bir taraftan insanı ahlakî kemâle hazırlarken bir taraftan mârifete ulaştırır. Böylece kişi rûhî bir yükselişi hedeflerken, bu yükseliş sonucu, bir takım vehbî bilgilere ulaşır. Yani kulun bunları elde edebilmesi için ibadet, riyâzet ve mücâhede ile belirli bir olgunluğa ulaşması gerekir.²⁴⁷² Buna göre seyr ü sülûk insanın keşfî bilgileri alması, gaybî bilgilere erişmesi için bir hazırlık aşamasıdır. Zira Allah bu bilgileri her kalbe indirmez. Sûfî ilk olarak ahlakî yönden kendini geliştirmeli, ruh ve kalbini maddî kirlere arındırmalıdır. Seyr ü sülûk da bunun gerçekleşmesi için yerine getirilmesi gereken kurallar bütünü olup, Allah’ın ihsan edeceği mârifeti alabilmek için kalbin hazırlanmasıdır.

Sûfî düşüncede “tasavvuf kâl ilmi değil hal ilmidir” deyişi tasavvuf ilminin yöntemini açıklar niteliktedir. Zira sûfîler zâhir ilimleri bâtına öncelese de mârifet için teori değil pratik gerekir.²⁴⁷³ Cibril hadisinde geçen *ihsân* kavramı da kulluktaki nihai noktayı ifade etmekte olup, seyr ü sülûkün amacı sâlik bu mertebeye ulaşmaktır.²⁴⁷⁴ Ayrıca sıklıkla dile getirilen “bildikleriyle amel edene Allah bilmediklerini keşfettirir”²⁴⁷⁵ ifadesi de seyr ü sülûk yöntemini desteklemektedir. Zira sûfîler Allah’tan gelecek ilâhî nurla aydınlanacaklarını savunmuşlardır. Bunun yolu da seyr ü sülûktur. Buna göre kul tüm benliğiyle Allah ile ilgilendiğinde ilâhî nuru elde edecektir.²⁴⁷⁶

Neticede sûfî düşüncede mârifet tedrici olarak Allah’tan kula veriliyorsa da kulun bunun için bir hazırlık yapması, yani nefsinin dizginlenmesi gerekmektedir. Seyr ü sülûk da mârifete giden yol olup, amacı kulun hakiki manada kim olduğunu, nereden gelip, nereye gittiğini bilmesi ve kişiyi insân-ı kâmile ulaştırarak, hakikati nihai olarak

²⁴⁷¹ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38:127.

²⁴⁷² Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 152-153.

²⁴⁷³ Osman Nuri Küçük, “Tatbiki Bir İlim Oluşu”, *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 36.

²⁴⁷⁴ Serrâc, *Lûma*, 8.

²⁴⁷⁵ Soğukoğlu, “Sûfî ve Şîilerde Bilgi Anlayışı”, 177.

²⁴⁷⁶ Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, 201.

öğrenmesidir.²⁴⁷⁷ Böylece şeriata uymakla cenneti kazanan sâlik, kalp tasfiyesiyle âlemin sırlarını ve ilâhî hakikati elde ederken, kemâl derecesine ulaştığında ise kalp gözü açılır ve eşyanın mahiyetini öğrenir.²⁴⁷⁸

4.5.1. Seyr ü Sülûkün Gerçekleşme Şartları

Her bilgi edinme yönteminin bazı kuralları olduğu gibi seyr ü sülûk da kendine has birtakım şartları bulunmaktadır. Seyr ü sülûk için ilk olarak kişi her şeyden önce mevcut durumdan rahatsız olmalı kemâlât ihtiyacının farkında olmalıdır. Zira dolu olduğunu iddia eden birine yeni bir bilgi verilemez. Dolayısıyla Allah için, kendi kemâli için kişinin talebi gerekir. Seyr ü sülûk da nefsin kemâle erdiği bir okuldur, fakat herkes için uygun değildir. Mânevî uygulamaların ağırlığını, yolun adabını taşıyabilecek kabiliyet her ruhta mevcut olmaz. Eğer kişinin talebi var ise ilk olarak zâhirî ilimlerin elde etmesi, ikinci olarak nefis terbiyesi ve kalp temizliğini gerçekleştirmesi gerekir ki bu da birçok fiziki, psikolojik ve manevi edep dizisinden oluşur. Hakikat bahçesine yani sonsuz mutlak hakikate ilerlemeyi mümkün kılan bu yolda vakit namazlar, oruç, hac gibi ibadetlerin yanında ahlakî emirlere itaat, şeriat düsturlarını uygulama gibi belirli ve çok kapsamlı uygulamaları icra etmeleri gerekir.²⁴⁷⁹

4.5.1.1. Zâhirî İlimlerin Elde Edilmesi

Daha önce de ifade edildiği gibi sâlikin tasavvuf yoluna başlamadan önce zâhirî ilimleri kendine yetecek kadar bilmesi gerekmektedir. Yani ilk olarak teorik bilgiler elde edilir ki sülûk boyunca sadece pratikle meşgul olunabilsin. Bu konuda sûfîler her ne kadar mârifeti amaçlamış, ona vurgu yapmış olsalar da zâhirî ilimlerin sülûk için bir hazırlık aşaması olduğunu da ifade etmişlerdir.²⁴⁸⁰

Tüsterî “ilm-i kıyâm” olarak adlandırdığı mürîdin sülûk esnasında bilmesi gereken bilgilerin kalbin anahtarı olduğunu ve muhasebeden önce bunlardan sorumlu olduğunu belirtir. Bundan sonra da kendisine Allah tarafından bir nur olarak asıl farz

²⁴⁷⁷ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 25.

²⁴⁷⁸ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 212.

²⁴⁷⁹ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 141.

²⁴⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/42.

olan ilim “ilm-i hal” verilir.²⁴⁸¹ Benzer şekilde Hakîm Tirmizî fıkıh ilmini birincisi Allah’ın emir ve nehiylerini akledip anlamak, ikincisi emir ve nehiylerin yerine getirilmesiyle işlerdeki örtünün kaldırılması (inkişâf) şeklinde tanımlayarak zâhir ilmi keşfin temeline yerleştirmiş olmaktadır.²⁴⁸²

Benzer şekilde Kelâbâzî de tasavvufu hallerin ilmi olarak kabul etmiş ve hallerin de amellerin mirası olduğunu, amellerin de ancak onunla ilgili ilimleri bilmekle düzeleceğini belirtmiş, böylece tasavvufun temeline fıkıh ilmini yerleştirmiştir. Ona göre insana ilk gerekli olan şey tevhd ve mârifet ilmini öğrenmektir. Bundan sonra ise şüpheleri gidermek için cedel yapacak kadar bilgi edinmesinin güzel olacağını fakat buna nail olamazsa da Kur’ân ve sünnete sıkıca yapışıp, ilmiyle amele yönelmesi gerektiğini, bundan sonra şer’î hükümlerle ilgili bilgileri bilmesi gerektiğini, ardından nefsin hallerine, onu nasıl eğiteceğine dair hikmet ilminin gerekli olduğunu belirtir. Nefsini eğiten kimsenin kalbindeki sırları ve ruhunu temizlemek için mârifet ilmini öğrenmesi gerektiğini, bütün bunlardan sonra havâtır, müşâhade ve mükâşefe ya da işaret ilmi denilen ilmi öğrenmesi gerektiğini, ancak bu sonuncusunun sûfilere has olduğunu belirtir.²⁴⁸³ Görüldüğü gibi zâhirî ilimler Kelâbâzî’de de önce gelmekte, ardından sülûk süreci başlamaktadır.

Mekkî ise ilk dönem sûfilerin tevhd anlayışının bilgi, nakil ve sezgiye dayandığını, tevhdde ulaşma yollarının ise araştırma ve öğrenme, istidlâl ve nazar, nakil, ilâhî tevfik ve teslim, Allah’a ulaşmada acziyeti anlama yolu olmak üzere beş tane olduğunu belirtir.²⁴⁸⁴ Buna göre ilk sûfilerin mârifetin için evvela zâhirî ilimleri ve onun yöntemlerini kullandıkları söylenebilir. Hücvîrî de akıl sahibi buluğa ermiş bir kimsenin ilk olarak Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleri konusunda gerekli bilgilere, sonrasında şer’î hükümler hakkında Kur’ân, sünnet ve icmâdan bilgileri elde etmesinin gerekliliğini dile getirir.²⁴⁸⁵ Fakat bunlar yeterli olmayıp, cennet kapısının tek anahtarı nefsin arzularının kalpten silinmesidir. Yani kurtuluş zâhir ilimlere ek olarak nefis terbiyesiyle mümkündür.²⁴⁸⁶

²⁴⁸¹ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 176-177, 179.

²⁴⁸² Karapınar, “Sufilerin Hadis Usulü”, 120.

²⁴⁸³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 58-59.

²⁴⁸⁴ Kadir Özköse, “Tevhid”, *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 396.

²⁴⁸⁵ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 208-209.

²⁴⁸⁶ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 192-193.

Tüm bunlardan sûfî düşüncede zâhirî ilimlerin seyr ü sülûk için bir başlangıç olduğu, mârifet için basamak olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak asıl mesele zâhirî bilgiden bâtinî bilgiye nasıl geçildiğidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunun en sistemli açıklaması Hârîs el-Muhâsibî'nin düşüncelerinde yer almaktadır. Muhâsibî bu durumu *istidlâl* ve *itibâr* kavramlarıyla izah etmektedir. Ona göre mârifete ulaşmak için ilk adım eşya hakkındaki önyargılardan aşırı sevgi, nefret, kibir gibi hükmün oluşumunu engelleyen duygulardan kurtulmaktır. İkinci adım ise kendini araştırma konusuna vermek, tamamen ona yoğunlaşmak,²⁴⁸⁷ düşüncesini sadece bilgi sahibi olmak istediği şeye yöneltmektir.²⁴⁸⁸ Yani öznenin nesneye yönelmesi, öğrenmeye niyet etmesi gerekir.²⁴⁸⁹ Dikkat edilirse buraya kadar zikredilenler zâhirî ilimlerin elde edilmiş yolları duyular ve aklın alanına girmektedir ve kullanılan yöntem “istidlâl” sadece şâhid alanda geçerli olup, oluşan bilgi “ilim”dir. Muhâsibî'ye göre asıl bilgi yani “mârifet” ise henüz gerçekleşmemiştir. “İlim”den “mârifet”e geçişte “itibâr” devreye girer.²⁴⁹⁰

Muhâsibî'ye göre istidlâl, “emârelerinden zorunlu bir emâre”, garîzî aklın bir faaliyetidir. İnsan önce isimleri bilir sonra bu isimler üzerinde istidlâl ederek varlıkları ayırır.²⁴⁹¹ İtibâr ise kusursuz yaratılmışı kalb ile bakmak ve böylece mükemmel düzeni müşâhede etmek, her bakılan nesnenin başka bir şeyi işaret etmesidir. Buna göre görülen her şey bir yaratıcının varlığına işaret eder, yaratılmışlar yaratıcıyı “doğrudan mârifet ile” bilmeyi sağlar.²⁴⁹² Muhâsibî'ye göre kişide ne kadar tefekkür varsa o kadar itibar, ne kadar itibar varsa o kadar ilim bulunur. İlmi olmayan yakîne ulaşamaz, kalbi kapalı olup, mârifeti de yoktur.²⁴⁹³ Başka bir ifadeyle itibâr tefekkürle artar. İtibârın artması bilginin çoğalmasını sağlar. Bu bilgi artık yakîn bilgiye doğru ilerlemektedir.²⁴⁹⁴

Muhâsibî'ye göre Allah Kur'an'da insanları yaratılışın mükemmelliğine yönlendirmiş, verdiği nimet ve rızıkları kendisinin bilinmesi için delil kılmıştır.

²⁴⁸⁷ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 182-183.

²⁴⁸⁸ Muhâsibî, *er-Riâye*, 27-31.

²⁴⁸⁹ Filiz, “Hârîs b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri”, 72.

²⁴⁹⁰ Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh”, 117-118.

²⁴⁹¹ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 175.

²⁴⁹² Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh”, 117; Serrâc, *Lüma'*, 303.

²⁴⁹³ Bolat, “Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı”, 106-107.

²⁴⁹⁴ Filiz, “Hârîs b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri”, 78.

Allah'ın kuldan istediği ilk şey bu vasıtalarla kendisini tanımasıdır.²⁴⁹⁵ Yani insan temiz bir kalb ile bütün âleme itibâr gözüyle baktığında, bu itibar ona gaybı bildirir, kapalı olanı açar.²⁴⁹⁶ Neticede duyulardan kavramlaştırılan bilgi itibâr yoluyla manaların bilgisine dönüşür ve bu bilgiye “mârifet” adı verilir. Buna göre mârifet aklın dış dünyadan elde ettiği bilgilerin manalarına nüfuz edilmesi sonucu oluşmaktadır.²⁴⁹⁷

Muhâsibî'nin bilgi anlayışında akıl-tecrübe-itibar-keşf ve ilhâm sıralaması yapmak mümkündür. Buna göre keşfin dayanağı yani ilk adımı akıl olup, zâhirî ve bâtinî bilgi birbirine *tefekür ve itibar*la bağlanmakta, dolayısıyla akıl kendi alanında işleyerek keşfin gelmesi için zemin hazırlarken, keşf da aklın bıraktığı yerden mârifete ulaşmaktadır.²⁴⁹⁸

Fakat kulun işi bu noktada bitmemekte amelleri yerine getirmesi gerekmektedir.²⁴⁹⁹ Zira Muhâsibî insanların kalplerinin temizliği, akıllarının sıhhati, imanlarının kuvveti ve mârifetlerinin genişliğine göre itibâr konusunda da birbirinden farklı olduklarını ifade eder. Ona göre insanın itibârı kalbinin temizliği kadardır.²⁵⁰⁰ Mârifet ucu bucağı olmayan bir bilgi olup, itibar ne kadar çoksa mârifet o kadar artar. Bu noktada devreye “nefs tezkiyesi ve kalp tasfiyesi” girmektedir.

4.5.1.2. Nefs Tezkiyesi

Sözlükte hayat, hayatın ilkesi, ruh, can, nefes, insan, varlık, zat, kişi gibi anlamlara gelen nefis²⁵⁰¹ Kur'an'da ruh,²⁵⁰² zât ve öz varlık²⁵⁰³ mânasında da kullanılmış, kötülüğü emreden,²⁵⁰⁴ kötülükleri kınayan,²⁵⁰⁵ huzura eren²⁵⁰⁶ gibi birbirinden farklı özelliğinin olduğu, sevap-günah, iyi-kötü, hayır-şer gibi zıtlıkların öznesi olarak tanıtılmıştır. Bu durum nefsin tam bir tanımını yapmayı

²⁴⁹⁵ Bolat, “Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı”, 106.

²⁴⁹⁶ Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh”, 118.

²⁴⁹⁷ Filiz, “Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri”, 78-79.

²⁴⁹⁸ Filiz, “Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri”, 162-163.

²⁴⁹⁹ Filiz, “Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri”, 80.

²⁵⁰⁰ Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh”, 118.

²⁵⁰¹ İsfahânî, Müfredât, n-f-s md.

²⁵⁰² el-En'âm 6/93.

²⁵⁰³ Âl-i İmrân 3/28, 30.

²⁵⁰⁴ Yûsuf 12/53.

²⁵⁰⁵ el-Kıyâmet, 75/2.

²⁵⁰⁶ el-Fecr, 89/27.

zorlaştırmıştır.²⁵⁰⁷ Tasavvufta nefis denilince daha çok kötülüğün kaynağı olan “nefs-i emmâre” anlaşılır. Bu bakımdan nefis sûfî düşüncede insanın en büyük iç düşmanı ve şeytanın baş yardımcısıdır.²⁵⁰⁸ İbadet ve iyilikten kaçınan nefis, tasavvûfî hayatın ve kul-Allah ilişkisinin önündeki en önemli engeldir. Bencil, şımarık ve kibirli olup, şehvet ve isteklerine düşkün, hırslı, azgın, cahil, istikrarsız ve dengesiz olması nefsin tabiatını oluşturur.²⁵⁰⁹

Tüm bu olumsuz karakterine rağmen sûfilere göre ilâhî gerçekler akılla değil, ruhânî âlemden bir parça kabul edilen nefisle elde edebilir. Bu da ancak onun tasfiye edilmesiyle mümkün olup, bunun için ilk olarak nefsin tanınması gerekir.²⁵¹⁰ “Nefsini bilen rabbini bilir” sözü de bunu ifade eder. Sûfilere göre insan anlaşılmadan dinin ve Allah-insan ilişkisinin anlaşılması mümkün olmayıp, bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî “ilim kişinin kendi kadrini bilmesidir. Kadrini bilen kimseye kulluk kolaylaşır”²⁵¹¹ diyerek nefsin bilinmesiyle, Allah’a karşı kulluğun nasıl yapılması gerektiğinin bilineceğini ifade etmiştir. Tüsterî’ye göre de nefisle mücadelenin temelinde “mârifetü’n-nefs” yani nefse dair bilgi yer alır. Nefsi tanıyan hem şeytanı hem Rabbini tanır. Nefsini bilmeyeni, nefsi ele geçirir.²⁵¹² İnsan olmanın gerçekliğini tam olarak kavrayabilmek için de Allah’a kul olmanın tam olarak kavranması gerekir. Ubudiyet rabbin huzurundaki tam kulluk halidir. Allah’ın lütfuyla insanların içinde, kulun benliğinin kökü olan “ilâhî öz” bulunur. Bu öze ulaşmak için kâmil kul olmak gerekir.²⁵¹³

Dolayısıyla kelâmıda daha çok teorik ve ontolojik manada cevher-araz, kadîm-hâdis oluşu çerçevesinde ele alınan nefis, tasavvufta mârifetin elde edilmesinde fiilî bir rol oynamakta, nefis muhasebesi ve terbiyesi, nefis-hevâ ilişkisi, nefsin zaafları, kötülükleri, hastalıkları ve tedavisi gibi konular öne çıkmaktadır.

²⁵⁰⁷ Nefs hakkında bkz. Hüseyin Atay, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 1-58.

²⁵⁰⁸ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 427; Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32:527.

²⁵⁰⁹ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, 1/347.

²⁵¹⁰ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 426.

²⁵¹¹ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Cevâmi’u Âdâbi’s-Sûfiyye*, thk. Etan Kohlberg (Jerusalem: Institute of Asian and African Studies The Hebrew University, 1976), 347 (7).

²⁵¹² Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 500.

²⁵¹³ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 30.

Aslında insanda bir tane nefs (nefs-i nâtika) bulunmakla birlikte bu nefsin farklı mertebeleri ve sıfatları bulunmaktadır. Kaynaklarda nefsin ilk tasnifinin Cüneyd-i Bağdâdî tarafından yapıldığı ifade edilir.²⁵¹⁴ Bu tasnifte nefs; nefs-i emmâre, nefs-i âkile, nefs-i hâssa, nefs-i şâkire ve nefs-i mutmainne şeklinde beş tanedir. Tirmizî ise nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülheme ve nefs-i mutmainne olmak üzere dört tanesini zikretmiştir.²⁵¹⁵ Ancak en yaygın olanı nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i râziye, nefs-i merziyye, nefs-i kâmile şeklindeki yedili tasniftir.

Kısaca izah etmek gerekirse bütün kötü düşünce ve fiillerin kaynağı nefs-i emmâredir. Bu aşamadaki sâlik gerçek bilgidен yoksun olup, duyularla yetinmekte ve şeriatın zâhirine uyduğunu zannetmektedir. Nefsin bu aşamada hayvandan farkı yoktur.²⁵¹⁶ Nefs-i levvâmede ise şehvete meyilli olmakla birlikte Hakk’a boyun eğmiş olup, bu mertebede sâlikin çeşitli riyâzet yolları ile arzularını dizginlenmesi gerekir. Bu aşamada kişi zâhire değil bâtına yönelir. Sadece akıl ve duyularla yetinmez kalp gözüyle görünmeyi düşünür. Nefs-i mülhime de ise önyargılardan özgürleşmek esastır. Bu aşamada sâlik hem zâhir hem de bâtına uyar. Bilginin konusu hem tabiat hem melekût âlemidir. Nefs-i mutmainne aşamasında şehvetten hiçbir eser kalmaz, dünyadan yüz çevirmek, kaygılardan kurtulmak, iç huzuru sağlamak ve mânevî fakr esastır. Görünenin arkasını görmek, Allah'ın varlığını tüm varlıkta görmektir. Nefs ceberût âlemine ulaşır. Bilgisi hakka'l-yakîn derecesindeki mârifettir. Bazı ilhâm ve keşflere mazhar olur. Nefs-i râziyede ise artık bütün makamlar gözünden düşmüş, bütün arzularından fânî olunmuş, aydınlanma gerçekleşmiştir. Kişi artık Allah'ın velisi olmuştur. Nefs-i merziyyede sâlik iradesini kaybederek, Allah'ın iradesine boyun eğmiştir. Bu kişi eşyayı hakikat derecesinde bilir ve gayb âlemini seyreder. Nihayet dördüncü evrede gelişmeye başlayan mânevî fakr nefsi kâmilede tamama erer. Artık Birlikten başka bir varoluş yoktur. Her yönden kemâle eren sûfinin bilgisi mutlak doğru olup, kendisi Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmıştır.²⁵¹⁷ Söz konusu bu mertebeler

²⁵¹⁴ Ramazan Muslu, “Seyr u Sülûk Metotları”, *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 339.

²⁵¹⁵ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 84-87; 99-100.

²⁵¹⁶ Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, 84-85; 99-100.

²⁵¹⁷ Helminski, *Bilen Kalp*, 152-156; Mehmet Bayraktar, *Tasavvuf ve Modern Bilim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 36-37.

arasındaki geçiş ise her basamakta Allah’ın yedi isminden birinin zikri ile gerçekleşmekte olup, her mertebenin bir seyri, âlemi, hali, mahalli, vâridi, şâhidi ve nuru bulunmaktadır.²⁵¹⁸

Sâlikin en son mertebeye yükselmesi için nefsin tezkiyesi, kalbin ise tasfiyesi gerekir. Zira sûfilere göre insan nefs, kalp ve ruhun birlikte çalışmasıyla kemâle ermektedir. Kemâle ulaşmada nefsi dönüştürmek, kalbi temizlemek ve ruhu harekete geçirmek tasavvufun birincil amacı olup, insan bir ülke, kalp onun sarayı, ruh ve nefs ise iki sultan adayıdır.²⁵¹⁹ Akli yöneten ruh rahmet ve hayrın, bedeni yöneten nefs şehvet ve şerrin kaynağıdır. Mârifet ise hevâ ve aklın arasında, kalpte yer alır.²⁵²⁰ Sûfî düşüncede akıl ile hevânın sürekli çekişir halinde olduğu, Allah’ın akla yardım etmesine karşılık, hevâyâ uyanların ilâhî yardımdan mahrum kalacağı, nefsin de bu ikisi arasında gidip geldiği hangisi galip gelirse ona tabi olacağı kabul edilir.²⁵²¹ Bunlardan birisi insanı yıkmaya çalışırken diğeri mutluluğa götürmeyi hedefler. Nefs bir şekilde engellendiğinde başka bir yoldan insanın aklını karıştırmaya çalışabilir. Şehvetin engellenmesindeki kızgınlık gibi, nefs ne yapılırsa yapılsın, direnç gösterecektir.²⁵²² Çünkü nefsin özdenetimi yoktur, arzular ve içgüdüleriyle hareket eder. Ruh ise bilinci yüksek bir akıl ve bilgeliğin sembolüdür.²⁵²³ Bu sebeple tasavvufun amacı ruhu hâkim kılmak ve nefsi dizginlemektir. Bunun için bazı sûfiler onu öldürmeyi, bazıları ise onu eğitip aklın ve dinin kontrolü altına almayı amaçlamışlar, bu konuda tezkiye, riyâzet, mücâhede, tasfiye, zühd, zikir, halvet, uzlet gibi farklı kavramlarla çeşitli yöntemleri benimsemişlerdir.

Sûfî düşüncede “nefs tezkiyesi” nefs-i emmâreden nefs-i kâmile mertebesine ulaşmak için nefsin mânevî kirlerden arındırılması ve temizlenmesi²⁵²⁴ anlamında kullanılan en genel kavram olup, seyr ü sülûkün temelinde yer almaktadır. Nefsin temizlenmesi için haramların yanında meşru arzularından da mahrum etmek olarak ifade edilen *riyâzet* kavramı da nefsin temizlenmesi için uygulanan yöntemlerin genel

²⁵¹⁸ Uludağ, “Nefis”, 528.

²⁵¹⁹ Osman Nuri Küçük, “Kalbin Makamları-Letâif”, *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 54.

²⁵²⁰ Sülemî, *Tabakât*, 308.

²⁵²¹ Sülemî, *Tabakât*, 189.

²⁵²² Helminski, *Bilen Kalp*, 99-100.

²⁵²³ Helminski, *Bilen Kalp*, 152.

²⁵²⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 359.

bir adıdır. Bu anlamda riyâzet kavramı, zühd, çile, erbaîn, halvet, uzlet, mücâhede kelimeleriyle de yakın anlamlıdır. Bunların hepsinin ortak amacı nefse muhalefet edip, onun dünyevî hazlardan uzak tutulması, bunun için açlık, uykusuzluk, nafile ibadet, zikir gibi fiillerle nefsin temizlenmesidir.²⁵²⁵

İlk dönemden itibaren sûfiler mârifet için nefse muhalefet edilerek, nefis muhasebesi, nefis tezkiyesi gibi benzer ifadelerle onun eğitilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bu konuda Zünnûn mârifetin alametinin Allah'a yaklaşmak ve O'ndan başkasından yüz çevirmek olduğunu,²⁵²⁶ kulun Rabbini bildiği kadar nefsinin inkâr edeceğini ve mârifetin kemâlinin de buna bağlı olduğunu savunmuştur.²⁵²⁷ Ona göre Hak'ta isabet ancak nefse muhalefetle mümkün olup, bu da kötü arzuları terk etmektir.²⁵²⁸

Muhâsibî de hemen tüm eserlerinde nefsin kötülüğünden, hile ve tuzaklarından ve bunlardan korunma yollarından bahsetmiştir. Ona göre kul dinî ya da dünyevî tüm ilimleri de tahsil etse yine de nefsi terbiye etmede yeterli olmayacaktır. Nefs ancak çeşitli riyâzet ve mücâhede yöntemleriyle karakterini değiştirebilir.²⁵²⁹ Bu konuda Muhâsibî mârifeti dört kısımda ele alarak bunlardan birincisini asıl mârifet, diğerlerini ise ona ulaştıran çabalar olarak kabul eder. Buna göre mârifet: 1. Allah'ı, 2. Şeytanı, 3. Nefsi, 4. Allah'a kulluk etmeyi ve O'nun için amel etmeyi bilmektir. Muhâsibî'ye göre bunlardan birincisi yani mârifetullah; Allah'ın kula çok yakın olduğunu, rızkı, hayatı verenin Allah olduğunu, kulu her zaman görüp gözettiğini, mülkünde ortağı olmadığını, va'dinin hak olup, kendisine hiçbir şeyin benzemediğini, duaya icabet edip, tövbeleri kabul ettiğini, müjde ve azabının gerçekleşeceğini, bütün yaratılanların O'ndan gelip, O'na döneceğini, sevap ve cezayı yalnız O'nun vereceğini, sonsuz rahmete sahip, seven, sevilen, işiten ve bilen olduğunu, her an bir işte olduğunu, en gizli şeyleri dahi bildiğini, azîz ve hâkim olduğunu *yakînen* bilmektir.²⁵³⁰ Mârifetullahın temeli bu kısım olup, şeytanın, nefsin ve kulluğun bilinmesi ise

²⁵²⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 259, 297.

²⁵²⁶ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 343.

²⁵²⁷ Afîfî, *Tasavvuf*, 90.

²⁵²⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 274.

²⁵²⁹ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 115.

²⁵³⁰ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezeli'n-Nasiha*, 164-165.

mârifetin elde edilmesi için gerekli çaba ve gayretleri oluşturur.²⁵³¹ Ona göre şeytanın vesveselerini insanı nasıl yoldan çevirdiğini bilen, nefsin ve hevâlarını *tanıyan kul* mârifet konusunda büyük bir mesafe kat etmiş, bu ikisini tanıyıp onlara *karşı duran* ve kalbini arındırıp, nefsin tezkiye eden kul da mârifetullahın elde edilmesi için hazır hale gelmiş olur.²⁵³² Muhâsibî'nin düşüncesinde tüm bu zikredilenler “nefs muhasebesi” adını almaktadır.

Tüsterî'ye göre da kulun zâhirî ilimden sonra sorumlu olduğu ilk şey muhasebe sonrasında ise murâkabedir. Muhasebe Allah'ı emirlerini ve eyyâmullahı bilen âlimlerin ilk mertebesi olup, nehyedilenler hakkında nefse karşı gelmektir. Muhasebe ve muhalefete göre daha kapsamlı olan mücâhede ise hem savaş meydanlarında yapılan cihad için hem de şeytan, nefis, hevâya muhalefeti ifade eder. Tasavvuf ilminde Tüsterî'ye nisbet edilen Sehliyye ekolünün usûlü de nefisle mücâhede, çile ve riyâzettir.²⁵³³ Çünkü ona göre nefsin şerrinden ancak mücâhede ve mücâdele ile güvende olunabilir.²⁵³⁴ Kul, nefsin terbiye ettikçe, kalbi semâya yükselir,²⁵³⁵ kalbin işlevsel olması nefsin ölmesine bağlıdır. Zira nefsin hazları kalpte bulunmakta ve mârifete engel teşkil etmektedir.²⁵³⁶ Bu sebeple mârifete ulaşmanın yolu nefisle mücâdele edip, ona muhalafet etmektir.²⁵³⁷ Nefsin arzularını terk etmeyi ibadet olarak nitelendiren²⁵³⁸ Tüsterî'ye göre nefisle mücadele; akıl, ruh ve kalbin, nefis, hevâ ve şehvetle mücadelesidir.²⁵³⁹ Nefis sürekli yoldan çıkmaya müsait olduğu için de bu mücâdelenin sürekli olması gerekir.²⁵⁴⁰

Tirmizî'ye göre içinde mârifet bulunan kalb kişiyi Allah ve O'nun rızası için amel etmeye, içinde hevâ bulunan nefis ise dünyevî lezzetlere davet eder. Mârifeti az olanın kalbini de nefis yönetir.²⁵⁴¹ İnsana gelen vesvesenin biri şeytandan biri nefisten

²⁵³¹ Bolat, “Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı”, 107.

²⁵³² Bolat, “Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı”, 121.

²⁵³³ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 498-499.

²⁵³⁴ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 235.

²⁵³⁵ Bolat, “Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı”, 41.

²⁵³⁶ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 235.

²⁵³⁷ Beyhakî, *Kitabü'z-Zühd*, 118.

²⁵³⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 276.

²⁵³⁹ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 500.

²⁵⁴⁰ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 235.

²⁵⁴¹ Tirmizî, *el-Emsal*, 147.

gelse de nefis daha güçlü ve zorlayıcı olup,²⁵⁴² kötü arzu ve isteklerden beslenir,²⁵⁴³ şeytan da insanı bunlarla yönetir.²⁵⁴⁴ Bu sebeple nefsin vesvesesinin defedilmesi için ölümü hatırlatıp,²⁵⁴⁵ onu yorucu amellerle meşgul etmek gerekir.²⁵⁴⁶

Kelâbâzî göre de kurtuluş ancak riyâzet ile nefsi terbiye etmeye ve ahlâkını güzelleştirmeye bağlıdır.²⁵⁴⁷ Esasen Kelâbâzî tüm bu huyların insan için gerekli olduğunu ancak dengelenmesi gerektiğini düşünür.²⁵⁴⁸ Riyâzetin amacı insanın tabiatında bulunan öfke, nefret, sevgi, sabır gibi huyların yeri ve zamanında uygun şekilde ortaya çıkarılmasını sağlamaktır. Bunun anlamı ruhbanlık değil ahlâkın güzelleştirilmesi, nefis için olan bir şeyin Allah için olan bir şeye dönüştürülmesidir. Ona göre nefse muhalefet Allah’a muvafakâttır. Riyâzetle nefsin terbiye eden kimse bir şeyi nefsinde güzel geldiği için değil fazilet olduğu için yaparken, yine tabiatına kötü geldiği için değil Allah yasakladığı için kaçınır.²⁵⁴⁹

Mekkî de mârifetin önce nefis tezkiyesi sonra Allah’ın kalpte bilgiyi yaratması neticesinde oluştuğunu savunur. Bu konuda Allah’ın emir ve yasakları, riyâzet, tefekkür, bâtinî terbiye gibi hususlar bilginin oluşması için elzemdir.²⁵⁵⁰ Nefse muhalefeti tüm ibadetlerin başı ve mücâhedenin kemâl hali olarak nitelendiren Hücvîrî Allah’a giden bundan başka yol bulunmadığını savunmuş, nefse uymayı helâkin, ona muhalefet etmeyi ise kurtuluşun sebebi saymıştır.²⁵⁵¹ Kuşeyrî’ye göre ise nefis için tedavisi en zor olan şey nefsin kendisini değerli sanmasıdır. Onu bu durumdan kurtarmanın yolu da nefis tezkiyesi ve mücâhedesidir.²⁵⁵² Mücâhedenin aslı nefsi alışkanlıklarından uzaklaştırmak onun arzularının tersini yapmaktır.²⁵⁵³ O da Hücvîrî gibi bunu ibadetin başı olarak nitelendirmiş, kalbinde nefsin isteklerine yer verenin Allah ile muhabbetinin olamayacağını savunmuştur.²⁵⁵⁴

²⁵⁴² Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 42.

²⁵⁴³ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 15.

²⁵⁴⁴ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 29.

²⁵⁴⁵ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 42.

²⁵⁴⁶ Tirmizî, *el-Emsal*, 147.

²⁵⁴⁷ Gültekin, *Hadis ve Sufi Yorum*, 283.

²⁵⁴⁸ Gültekin, *Hadis ve Sufi Yorum*, 272.

²⁵⁴⁹ Gültekin, *Hadis ve Sufi Yorum*, 77-81.

²⁵⁵⁰ Pekdoğru, “Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Mârifet”, 100.

²⁵⁵¹ el-Bakara 2/87; Yûsuf 12/53; en-Nâziât 79/40; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 427.

²⁵⁵² Kuşeyrî, *Risâle*, 176.

²⁵⁵³ Kuşeyrî, *Risâle*, 190.

²⁵⁵⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 274.

Hücvîrî'ye göre ise kula sürekli olarak biri akıldan diğeri hevâdan iki davet ulaşır. Akla uyan iman ve tevhîde, hevâyâ uyan dalâlete ve küfre ulaşır. İnsandaki kötülüğün kaynağı hevâ yani nefstir. Hevâdan bir günah ortaya çıkmadıkça şeytanın kulun kalbinde yer bulamaz. Ancak hevâdan bir günah ortaya çıkınca şeytan kalbi mesken tutar.²⁵⁵⁵ Bu sebeple de nefse muhalefet ruhu ve akılı desteklemektir.²⁵⁵⁶

Görüldüğü gibi sûfiler nefsin herhangi bir şeyini güzel bulmayı hoş karşılamamış, en büyük nimetin nefsi eğitmek olduğunu savunmuşlardır.²⁵⁵⁷ Fakat bu riyâzet ve mücâhede yöntemlerinin nasıl, ne şekilde ve ne kadar süre uygulanacağı sâlikin kendi özel durumuna, kabiliyetlerine göre değişiklik arz etmektedir. Bu tıpkı her hastanın hastalığına uygun farklı tedavi yöntemlerinin bulunmasına benzemektedir. İlacın dozu nasıl şahsın hastalığına göre farklı oluyorsa riyâzet de mürîdin hastalığına uygun, haline, yaşına ve mizacına uygun, bünyesinin kaldırabileceği bir riyâzet olmalıdır. Bu konuda Gazzâlî herkese tek tip bir riyâzet verildiğinde kalplerin öleceğini, mürîdlerin helak olacağını belirtir.²⁵⁵⁸ Bu sebeple tasavvufun uygulamaya dair pek çok farklı metodu olup, farklı sosyo-kültürel yapı, farklı mizaç ve meşrepler gibi sebeplerle bazen ihlas ve melâmete bazen ibadete bazen aşka bazen de zühde ağırlık verildiği görülmektedir.²⁵⁵⁹

Bu konuda ilk sûfilerin genel kaideleri zikredip, detaylarda farklı görüşleri esas aldıkları görülmektedir. Ancak onlar tasavvuf ilminin usulü için Kur'ân ve sünneti esas alma, helal lokma yeme, günahlardan kaçınma, tövbe etme, hevâ ve heveslerden uzaklaşma, zühd, zikir ve evrâda devam etme, ruhsattan kaçınma gibi kuralları sıralarken, farklı listeler sunsa da hepsinin ortak noktası iyi bir zamanlama ve disiplini gerekli görmeleri, tasavvuf yolunun böyle bir hayat tarzıyla kat edileceğine vurgu yapmalarıdır.²⁵⁶⁰ Ancak bunların hangisinin öncelikli olduğu ya da üstün olduğu hakkında kesin bir şey söylemek mümkün olmayıp, bu da sûfinin karakterine ve ihtiyacına göre farklılık arz etmektedir.

²⁵⁵⁵ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 438-440.

²⁵⁵⁶ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 430.

²⁵⁵⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 275.

²⁵⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/ 139.

²⁵⁵⁹ Küçük, "Tatbiki Bir İlim Oluşu", 40.

²⁵⁶⁰ Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi-II*, haz. İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 1051-1052.

4.5.1.3. Kalp Tasfiyesi

Sûfi düşüncede seyr ü sülûk için nefsin tezkiyesinin yanında bir o kadar önemli olan da kalbin tasfiyesidir. Kur'an'da kalbin düşünme, anlama, kavrama fiiline vurgu yapılması ve en temel insanî hakikat oluşu, sûfîlerin kalbi ıslah ve imar amacına yönelik fiillerde bulunmalarına sebep olmuştur.²⁵⁶¹ Onlara göre kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesi, kalbin basiretini etkin hale getirip, mârifeti elde etmesi için eşzamanlı devam etmesi gereken bir bütünün parçalarıdır. Zira kalp Allah hakkında gerçek bilgiyi kazanma noktasında akıldan daha yetkin ve güvenilir olup, potansiyel olarak her insanda mevcuttur ama yanlış uygulamalarla körelmiş, şehvet ve günahlarla lekelenmiş olup, akıl ve ihtiraslar arasında gidip gelerek, bir yandan ilhâm bir yandan yanılmış hissî bilgilerle dolmuştur.²⁵⁶² Kalbin idrak yetisi arzular, önyargılar, korkular gibi çeşitli faktörlerle perdelenip, bulanıklaşır. Bu sebeple bazen uyanık bazen uykuda, bazen duyarlı bazen uyuşmuş, bazen sağlıklı bazen hasta olabilir. Bu durum kalbin algı yeteneğini değiştirir.²⁵⁶³ Dolayısıyla kalbin potansiyel olarak mevcut bulunan idrak yetisini harekete geçirmek için ilk olarak tasfiye edilmesi gerekir. Bunun sonucunda kalp yeni bir bilgi kaynağı olarak zuhur eder, bütün manevi kirlerden, hastalıklardan arındırarak Kur'an'da bahsedilen kalb-i selime ulaşır.²⁵⁶⁴ Aksi halde asıl körlük gözün değil, kalbin körlüğüdür, eğer kişinin kalp gözü kör olursa ibret alamaz, hadiselerin hikmetini de anlayamaz.

Bu konuda Muhâsibî kalbin altı kapılı bir ev olduğunu, (göz, dil, kulak, burun, eller ve ayaklar) bunlardan birinden zararlı bir şey girdiğinde evin zarara uğrayacağını ifade eder.²⁵⁶⁵ Ona göre kişi kalbini arındırdığı zaman kalbi nur ile dolar ve yakîn sahibi olur. Böylece Allah'a dair bilgisi artarken, cennet ve cehennemi, yerin ve göğün hallerini, net bir şekilde müşâhede eder. Kalbindeki tüm gaflet ve karanlık perdeler kalkar. Kul bu nur ile şeytanın kalbine giriş yollarını tanır ve ona karşı güçlü olur. Zira kalbi nurlanan kimse basiret sahibidir şeytan ve nefsin tüm fiillerine karşı uyanık olur.²⁵⁶⁶ Temizlenen ve nurlanan kalp Allah'ın en büyük arşı haline gelir. İlâhi nur

²⁵⁶¹ Küçük, "Bilgi Kaynağı ve Vasıtası Olarak"Kalp", 49.

²⁵⁶² Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 103-104; Uludağ, "Kalp", 231; a.mlf., "Basiret", 103.

²⁵⁶³ Helminski, *Bilen Kalp*, 109.

²⁵⁶⁴ eş-Şuarâ 26/89; es-Saffât, 37/84.

²⁵⁶⁵ Muhâsibî, *Risâletü'l- Müsterşidin*, 115-116.

²⁵⁶⁶ Bolat, "Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı", 86-87.

böyle bir kalbe istiva eder, İlâhi ve kevni güzellikler, ilim ve mârifet sırları bu kalp ile temaşa edilir. Neticede vahyin gelişi gibi kalbe ilhâm gelir.²⁵⁶⁷ Temizlenen kalp, sezgi ve basiretin açılmasıyla hakikati doğrudan ve aracısız olarak elde eder. Buna karşılık kalpte zikir olmayıp, dünyaya karşı bir heves ve kaygı bulunması, âhiret düşüncesinden uzaklaşmak, şehvet, kötü eylemler, Allah dışındakileri düşünmek, isyan ve çok yemek kalbi katılaştırır ve nurun girmesi mümkün olmaz. Bu durum nefis muhasebesinin terkinden kaynaklanır.²⁵⁶⁸

Tüsterî ise akıl ve kalbin İnşirâh Sûresinde zikredilen kolaylık, nefsin ise zorluk olduğunu savunmaktadır. Ona göre akıl, kalp ve ruh bilgi ve mârifet vesilesi, nefis, hevâ ve şehvet ise çeldiricidir. Kalb akla yakın olduğu ölçüde fitnat sahibidir ve ne kadar mutmain olursa akıl da o kadar dingin olur.²⁵⁶⁹ Bunun yolu da ancak kalp tasfiyesidir.

Tirmizî görüşlerini kutsî hadiste geçen “gören gözü olur” ifadesi üzerine temellendirir. Buna göre “Allah'ın gören gözü olma” vasfına sahip olmak için kulun kalbini temizlemesi gerekir. Böylece kişinin kalbi ayna gibi vazife görür, pek çok gaybî ve keşfî olayı müşâhede eder. Ona göre keşf “duyular ötesi olayları görmek” anlamına gelir. Bu teknik olarak bütün insanlar için mümkün olan görme olayı sadece kalbindeki şehvi hicapları kaldıranlara nasip olur. Aksi halde kişinin kalp gözü açılmaz. Yani kim kalbini vesveselerinden temizlerse hakikat gözü yani kalp gözü açılır. Manevi yönden gaybî ve keşfî bilgilere ulaşır.²⁵⁷⁰ Tirmizî'ye göre kişi kalbini temizleyip, kötülükleri çirkin görüp, cennet ve cehennemi müşâhede ederse, kalbi hevâdan arınır, o zaman yakîni bulur. Yakîn mârifetten kalbe yansıyan ilâhî bir nurdur. Kalpte hevâ varsa eğer bu hevâ mârifet ile yakîn arasına girer.²⁵⁷¹ Benzer şekilde Kelâbâzî'ye göre de göz görülene ne kadar uzak arasında ne kadar perde varsa o kadar yanılırken, kalbin de Allah'a uzak olması, gönül müşahedesinden uzak olması halinde ede şek ve şüphe ortaya çıkar. Kalb-i selim ise dünyadan yüz çeviren sadece Allah'a yönelen kalptir.²⁵⁷²

²⁵⁶⁷ Küçük, “Bilgi Kaynağı ve Vasıtası Olarak”Kalb”, 52.

²⁵⁶⁸ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 110-111.

²⁵⁶⁹ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 147, 225, 246-247.

²⁵⁷⁰ Soğukoğlu, “Sûfî ve Şiîlerde Bilgi Anlayışı”, 175-176.

²⁵⁷¹ Tirmizî, *Edebü'n-Nefs*, 55-56.

²⁵⁷² Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, 125,149; Gültekin, *Hadis ve Sufî Yorum*, 245.

Gazzâlî'ye göre temelde kalp eşya hakkındaki bilgiyi almaya muktedirdir. Ancak kalp ile bu hakikatler arasında beş perde yer alır. Birincisi kalbin zâtından kaynaklanan bir eksikliktir ki çocukların kalbi böyledir. İkincisi şehvet ve gûnahtan kaynaklanan kir, üçüncüsü kalbin temiz olsa da hakikate yönelmemesi onu arzulamaması, döndürücüsü taklîd ve zanla öğrendiği yanlış bilgiler yani hicap perdesi, beşincisi uygun ilim ve metodun bilinmemesidir.²⁵⁷³ Ona göre bu perdelerin tamamen kaldırılması ancak ölümle mümkündür. Fakat bazen küçük ilâhî rüzgarların esmesiyle de kalkabilir. Bu da bazen uyku bazen uyanıklık halindeyken olur. Kişi bu şekilde gelecekte olan olacakları bilir. Gazzâlî'ye göre bunun gerçekleşmesi için ilk olarak mücâhede gereklidir. Bu mücâhede kötü sıfatları silmek, dünyevî alakalarının tamamını kesmek anlamına gelir. Bu gerçekleştiğinde Allah'ın rahmeti gerçekleşir. Nur kalbe doğar. Göğüs ferahlar. Böylece gayb aleminin sırları kişiye inkişâf eder.²⁵⁷⁴

Görüldüğü gibi yapılan tüm açıklamalarda kalbin değişken ve olumlu-olumsuz her türlü etkinin altında olduğunu ifade edilmekte, kalbin bundan kurtularak etkin hale gelmesi için de tasfiye ve tezkiye yöntemleri gerekli görülmektedir. Zira sûfilere göre kalp, Allah'ın ve şeytanın ordularının kıyasıya çarpıştığı bir savaş meydanı olup, Allah'ın orduları gâlib gelmedikçe mârifet ve tecellinin gerçekleşmesi mümkün değildir.²⁵⁷⁵ Yani kalp kirlerden arındığı takdirde mârifet bilgisini almaya ehil olurken, arınmadığı zaman nefsin emrinde kalmaktadır. Buna göre kalp eğer nefse teslim olursa sağlıklı bir yaşam için gerekli olanları elde edemez, perdelenir ve katılaşır. Eğer ruhun etkisine girerse mânevî nurları almaya ve bunları insanın her cephesine ve dünyaya yaymaya başlar. Yani hem ilâhî aydınlanmanın hem de irfânın merkezi olan kalbin doğru çalışabilmesi için fitratına dönmesi gerekir. Bunun için mücâhede ile parlatılmalı, ilâhî nurun ortaya çıkmasını engelleyen perdeler ortadan kaldırılmalıdır. Buna göre insanda çalışmayla elde edemeyeceği fitratından gelen ilâhî bir unsurun bulunmakta ve mücâhede ile ortaya çıkmaktadır.

²⁵⁷³ Bolat, "Muhasibî'nin Marifet Anlayışı", 53.

²⁵⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/39-40.

²⁵⁷⁵ Afîfî, *Tasavvuf*, 224.

4.5.1.4. Tezkiye ve Tasfiye Uygulamaları

Nefs tezkiyesi ve kalb tasfiyesi için tasavvûfî düşüncede tek tip bir uygulama olmadığı sâlikin durum ve ihtiyacına göre farklı şekillerde gerçekleştirildiğine daha önce değinilmişti. Ancak yine de belli başlı bazı uygulamaların bütün sâlikler tarafından yerine getirilmesi de beklenmektedir. Bunlardan birincisi ve hatta sülûk boyunca aslî bir ibadet kabul edilebilecek olan “zikir”dir. Tasavvuf yolunda müridin ulaştığı her halin ve makamın, gerçekleştirdiği her ibadet ve fiilin kendine has bir zikri bulunur. Dolayısıyla zikir, herhangi bir sıralamaya tabi olmaksızın sülûkün başından sonuna kadar, durmadan devam eden bir ibadettir. Zikretmek sadece dil ya da kalp yoluyla değil, tevhîd hakkında tefekkürle, Allah’ın verdiklerine şükrederek ya da ahlakî duyarlılıkla da mümkündür. Bu sebeple sûfilerin hayatının merkezinde yer alır.²⁵⁷⁶

Sûfî düşüncede ilâhî isimler hem Allah'ın kendi tabiatını aşikâr kılma vasıtası hem de kulların Allah’a ulaşma vasıtasıdır.²⁵⁷⁷ Zira Allah isimlerinde gizlidir. Müridin bu isimlere vasıl olması için tekrar tekrar zikretmesi gerekir. “Zikir” ilâhî isim ya da tertibin tekrarı iken “fikir” ise bu isimlerin tezahürlerini tefekkür etmektir. Fikir, zikre yoğunlaşmaya imkân sağlar.²⁵⁷⁸ Bu isimlerle Allah'ı zikretmenin zihni temizlemek, duyuları uyumlu bir hale getirmek, güçlendirmek ve kalbe huzur vermek üzerinde olumlu etkileri olduğu belirtilir. Zira Kur’ân’da “gerçekten kalpler Allah'ı zikretmekle huzur bulur” buyurmuştur.²⁵⁷⁹ Seyr ü sülûkta işe kalp ile başlanır. İlk olarak kalbin çalışması, zikir ile geliştirilmesi gerekir. Zikir ruhu kalbe doğru çekerek nefsin zorlamalarına karşı dönüştürebilir bir hale getirir.²⁵⁸⁰ Bir kimse tevhîd zikrini ya da Kur’ân’ı halvette dili ile tekrar eder, kalbi de ona uyar ve bu kelime kalbine kök salarsa nefsin kirlerini söküp atar. Nefsin konuşmalarının yerine bu zikir geçer. Böylece yakîn nuru kalbe yerleşir. Bu zikir Allah’ın azameti ile birleşince müşâhede, mükâşefe ve muayene gerçekleşmiş olur.²⁵⁸¹

²⁵⁷⁶ Helminski, *Bilen Kalp*, 140-141.

²⁵⁷⁷ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 57-58.

²⁵⁷⁸ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 143.

²⁵⁷⁹ Helminski, *Bilen Kalp*, 138.

²⁵⁸⁰ Helminski, *Bilen Kalp*, 97.

²⁵⁸¹ Sühreverdî, *Avârif*, 236-237.

Gazzâlî'ye göre zikir konusunda insanlar dört çeşittir; biri kalbi Allah'ın zikriyle meşgul olmuş bir kişidir. Zarûrî durumlar hariç dünyaya meyletmez. Bu kişi siddîklardandır. Diğer kalbini dünyanın istila ettiği kişidir ki bu kimse cehennemi hak edenlerdendir. Üçüncüsü hem din hem de dünya ile meşgul olan bir kişidir. Fakat kalbinde din galiptir. Dördüncüsü ise din ve dünya ile birlikte meşgul olan fakat dünyanın kalbine galip geldiği kişidir.²⁵⁸² Buna göre insanın kalbini tasfiyesi için zikre engel olacak şeylerden uzak durması, nefsini halvet, tefekkür ve riyâzetle dizginlemesi gerekmektedir.

Zikrin gerçekleşmesinin en sağlıklı yolu ise “halvet ve tefekkür”dür. Halvet müridin kendini dünyadan tümüyle soyutlayarak yalnız kalması ve sadece Allah ile meşgul olmasıdır. Uzlet ile yakın anlamlı olup, kişi duyuların dikkatini dağıtacak her şeyden yüz çevirir ve sadece düşünme eylemini gerçekleştirir.²⁵⁸³ Halvet ve uzletin amacı duyular dahil insanın bütün yapısıyla tek bir noktaya yani Allah’a odaklanmasıdır. Gazzâlî'ye göre kalbi temizlemenin yollarından biridir. Zira kalbe beş duyulardan biri kalbin içinden olmak üzere altı kapıdan veri gelir. Beş duyudan gelenler bulanık dere suyu gibidir. Kalbin içinden gelen ise saf ve temiz sudur. Halvet ve uzlet beş duyunun kapısını kapatarak, kalbin içindeki hikmet kapısını açar. Bu da mârifet için duyular ve aklî yolla bilgiye gerek olmadığı sadece kalbin kendi iç tecrübelerinin yeterli olduğunu ifade etmektir.²⁵⁸⁴

“Kalbin deliller ile huzur bulması”²⁵⁸⁵ anlamındaki muhâdaranın keşfin birinci aşamasını teşkil ettiği göz önünde bulundurulduğunda “tefekkür”ün sûfî düşüncedeki önemi de ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Allah Kur'ân'da kullarını sıklıkla tefekküre, yaradılışın mükemmelliğinden Kendisini tanımaya çağırmıştır.²⁵⁸⁶ Bu sebeple sûfî düşüncede tefekkür denilince “Allah'ın ve tabiatın tefekkürü” anlaşılır. Âlemin tefekkürü hakikate ulaşmada seyr ü sülûkun ayrılmaz bir unsurudur. Sûfîler tabiata Allah'ın bir kitabı gözüyle bakarlar. Bu manada tabiat Allah'ın en eski vahiydir. Fakat tabiatı tefekkür edebilme herkese bahşedilen bir özellik değildir. Kâinat tecellîlerden

²⁵⁸² Gazzâlî, *İhyâ*, 3/151-152.

²⁵⁸³ Süleyman Uludağ, “Halvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15:386-387.

²⁵⁸⁴ Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 94.

²⁵⁸⁵ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 496; Kuşeyrî, *Risâle*, 159; Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 618.

²⁵⁸⁶ Âl-i İmrân 3/191.

ve tefekkür edilmesi gereken gizli sembollerden oluşur. Bu bâtinî manaların okunarak anlaşılması gerekir.²⁵⁸⁷ bununla birlikte sûfî düşüncede tefekkür sadece derin bir düşünme eylemi olmayıp kişinin benliğinin dönüşümüne de işaret eder. Zira bu tefekkür kişinin irade ve yönelimini değiştirir.²⁵⁸⁸

Nefs muhasebesinin başlı başına bir tefekkür fiili olarak kabul eden Muhâsibî'nin bu konudaki görüşleri önemlidir. Ona göre kula ilk vacip olan şey Allah'ı, O'nun va'd ve va'idini, nefisini, kötü isteklerini ve zaaflarını bilmek, sonrasında ise Allah'ın emrine uygun olarak nefisini terbiye etmek,²⁵⁸⁹ bunun için Allah'ı zikretmek, kalbi arındırmak, kalpte O'ndan başkasına yer vermemek, sadece Allah'ın gösterdiği işlerle meşgul olmaktır.²⁵⁹⁰ Fakat tüm bu zikredilenlerin gerçekleşmesi için tefekkür gerekir. Zira Muhâsibî, muhasebeyi Allah'ın sevdiği ve sevmediği şeyleri ayırt edebilmek için iyice düşünmek, bu konuda dikkatli ve tedbirli davranmak şeklinde tanımlamıştır. Buna göre nefs muhasebesi günah işlemekten sakınmak için düşünmek, bu konuda aklı esas almakla mümkündür.²⁵⁹¹ Başka bir ifadeyle kişinin nefisini ıslah etmesi için ilim ve mârifeti mürşid edinmesi, akıl delâletinden yardım alması,²⁵⁹² nefsi aklın denetimine sokması gerekir.²⁵⁹³

Böylece Muhâsibî nefs muhasebesinin temeline aklı ve tefekkürü yerleştirmiştir. Onu bu konuda takip eden Sülemî'ye göre ise tefekkür “kalbin lambasıdır.” Kalbe gelen nurlar onun ışığı ile görülür. Kul nefisini ve onun kusurlarını tefekkür sayesinde bilir.²⁵⁹⁴ Yani tefekkür sadece zihnî bir eylem olmayıp, nefis ve kalbin temizliği için de ilk adımdır.

Gazzâlî'nin de bu konudaki görüşleri Muhâsibî'ye yakındır. O da Allah'ı ve âhireti düşünmeyi gerekli görmüştür. Ona göre tefekkür üç aşamada gerçekleşir. Birinci aşamada dünyaya kıyasla âhiretin daha tercih edilebilir olduğu anlaşılır. Fakat bu tam bir idrak değildir. Zira kişi bunu bir başkasından duymuş ve taklîd etmiş

²⁵⁸⁷ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 68-69.

²⁵⁸⁸ Ali Ayten ve Sevde Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş Bireysel Arınma ve Güzel Ahlâk* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 95.

²⁵⁸⁹ Muhâsibî, “Bed-ü Men Enâbe İllallah”, 331.

²⁵⁹⁰ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezeli'n-Nasiha*, 166.

²⁵⁹¹ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 118-119, 123; a.mlf., *er-Riâye*, 45.

²⁵⁹² Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezeli'n-Nasiha*, 175.

²⁵⁹³ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezeli'n-Nasiha*, 179.

²⁵⁹⁴ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 26-27.

olabilir. İkinci aşamada sonsuz olanın sonlu olana göre daha hayırlı olduğu idrak edilir. Üçüncü aşamadaki tefekkür ile sonsuz âhiretin sonlu dünyaya göre daha kıymetli olduğu idrak edilir. Bu bilgi kişinin hal ve eylemlerine de yansır. Böylece eylem hale, hal ilime, ilim de tefekküre bağlıdır.²⁵⁹⁵

Cüneyd-i Bağdâdî ise daha çok tabiatın tefekkürüne vurgu yapar. Ona göre Allah *taarrûf* ve *ta'rîf* yoluyla olmak üzere iki şekilde tanınabilir. Birincisi havâssın ikincisi ise avâmın mârifetidir. Avâmın mârifeti hakkında yaptığı açıklamalar daha çok yaratılıştan/eserden yaratana/müessire istidlâl yöntemine benzemektedir. Yani taarrûf keşfle doğrudan, ta'rîf ise delil ile dolaylı olarak bilmektir. Birincisi Allah'ın lütfu ile kendini kuluna tanıtmayı, ikincisi ise Allah'ın eserlerinin izhârı şeklinde gerçekleşir.²⁵⁹⁶ Cüneyd'e göre kulun mârifetullah için ilk olarak yaratılanın/eserin, yaratana/müessiri tanınması gerekir, böylece kadîm ile hâdisi ayırt edebilecektir. Bu yöntem ilk anda kelâm ilmindeki istidlâl yöntemine benzese de Cüneyd bunun tamamen bir gönül hali olması gerektiğini belirtir. Bunun gerçekleşmesi için itaat ve amali şart koşan Cüneyd kelâmî istidlâl yöntemini tasavvufî bir karaktere büründürmüş olmaktadır.²⁵⁹⁷ Buna göre kelâmdaki istidlâl bi'sh-şâhid ale'l-gâib yönteminin tasavvuftaki tabiat tefekküründen farkı, tasavvufta bir kalbî zikir unsurunun söz konusu olmasıdır.

Tasavvufta sülûk ilk olarak aklî tefekkürle başlasa da sonrasında bazı değişimler söz konusudur. Esasen süreç boyunca sûfî hem Allah'ı, âhireti ve tabiatı düşünmekle hem de ilhâm ile vesveseyi, yakîn ile istidrâcî ayırmak için zihni aktif tutmalıdır.²⁵⁹⁸ Sonraki süreçte ise artık zihnin görevi kalbe intikal eder. Yani düşünme ve bilme sürecinin ikinci basamağı kalp tarafından gerçekleştirilmektedir.²⁵⁹⁹ Bu nokta ikinci bir yöntem olan “zühdî hayat ve riyâzet” devreye girmektedir.

Tasavvûfî kaynaklarda zühd, dünyayı sevmeyi bırakmak; nefsin rahatını sağlayacak şeylerden uzaklaşmak; Allah'tan uzaklaştıracak şeylerden alakayı kesmek; dünyayı bir tarafa bırakmak; Allah'ı her şeye tercih etmek; mahlukat sevgisini kalpten

²⁵⁹⁵ Ayten ve Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, 95.

²⁵⁹⁶ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 37-38.

²⁵⁹⁷ Süleyman Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 128-129.

²⁵⁹⁸ Harrâz, “Kitâbü'l-Hakâik”, 94.

²⁵⁹⁹ Serkan Derin, *Tasavvuf ve Budizmin Ortak Dili Tasavvuf ve Budizmin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2108), 161.

çıkarmak; halveti sevmek, kalbi eşyadan, eşyanın Rabbine çevirmek, dünyadakileri dünyadakilere bırakmak şeklinde tanımlanmış,²⁶⁰⁰ tüm taatlerin temelinde dünyadan yüz çevirmenin yer aldığı ifade edilmiştir.²⁶⁰¹ Serrâc zühdü sağlam olmayanın sonraki durumlarının sağlıklı olmayacağını, dünya sevgisinin her türlü kötülüğün başı olduğunu,²⁶⁰² kulun her halinde Allah ile ve Allah için olması gerektiğini ve halinin mâsivâdan soyutlanması gerektiğini belirterek zâhidâne bir yaşama vurgu yapmıştır.²⁶⁰³ Sülemî'ye göre de seyr ü sülûkun ilk adımı nefislerin riyâzeti olup, bu da dünyadan yüz çevirme ile başlar.²⁶⁰⁴ Mücâhede ise nafîle ibadetleri yerine getirmek, oruca ve gece namazına devam etmek, günahıtan sakınmak ve insanları da sakındırmak gibi fiillerle olur.²⁶⁰⁵

Kısaca zühd dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütünüdür. Bir kimsenin zühd hayatının göstergeleri az yeme, az uyuma, mal ve mülk sevgisinden, makam ve mevki hırsından vazgeçme, çokça ibadet edip, ahirete yönelme olarak sıralanabilir. Ayrıca haramları terk, şüpheli şeyleri terk, azimet ve ruhsatları terk, mubahları terk ve Allah dışındaki her şeyi terk etme şeklinde müridin mertebesine göre farklı basamakları bulunmaktadır.²⁶⁰⁶

Muhâsibî insanlarda zühd konusunda görülen farklılıkları akıllarının sağlamlığına, kalplerinin dünyaya olan meyline, kalplerindeki Allah korkusunun farklı oluşuna bağlamaktadır.²⁶⁰⁷ Ona göre zâhidlik kişinin kalbinin arınmışlığı ve aklının sağlamlığına göre farklı derecelerde olup, en üstün zâhidler aklını kullanan ve Hakk'ı en iyi bilen kimselerdir.²⁶⁰⁸ Kalbin saflaşması da ancak Allah'ın hoşnut olacağı şeylerle meşgul olmak ve hoşnut olmayacağı işlerden kaçınmakla olur.²⁶⁰⁹ Bunu için de ilk adım iman ve tövbe etmektir. Sonrasında haramdan sakınmak, şehvetleri terk,

²⁶⁰⁰ Beyhakî, *Kitabü'z-Zühd*, 32-36; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/72; Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 158-159.

²⁶⁰¹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/347.

²⁶⁰² Serrâc, *Lüma'*, 72.

²⁶⁰³ Serrâc, *Lüma'*, 61.

²⁶⁰⁴ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 144.

²⁶⁰⁵ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 135.

²⁶⁰⁶ Semih Ceylan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44:530.

²⁶⁰⁷ Muhâsibî, "el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh", 73-74.

²⁶⁰⁸ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 219.

²⁶⁰⁹ Bolat, "Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı", 85.

şüphe karşısında hüsn-ü zanda bulunmak, Allah’a güvenmek, ibadeti sırf Allah’a niyetle yapmak, O’nun azabından korkup, mükafatını ummak, faydasız işleri bırakmak, sadece tefekkür edilmesi gerekene yönelmek gerekir.²⁶¹⁰ Neticede kul tüm organlarıyla dünyadan yüz çevirip, zâhirî ve bâtinî olarak tüm düşüncelerden sıyrılıp asıl olana yöneldiğinde bütün himmeti toplayarak kalp huzuruna erişmiş olur. Böylece Allah ona geniş ufuklar açar.²⁶¹¹ Fakat Muhâsibî aşırı zühd anlayışını eleştirmiş, seyr ü sülûkün itidalli olması gerektiğini, zaman zaman nefsin gevşek bırakılması gerektiğini, aksi halde eski günahlarına döneceğini ifade etmiştir.²⁶¹²

Zühd hayatını gerekli gören diğer bir isim Bâyezîd-i Bistâmî’dir. Bâyezîd kendisinin mârifeti “aç karın ve çıplak bedenle” elde ettiğini ifade ederek, zühd hayatına, nefse muhalefete, mücâhede ve riyâzete önem vermiştir. O, bu şekilde ilk olarak dünyadan, ikinci olarak âhiretten ve son olarak Allah dışındaki her şeyden fânî olup ilâhî aşka ulaştığını söylemiş²⁶¹³ ve Allah’ı bilen kimsenin her şeyden yüz çevireceğini, bu noktada ârifin âlim, zâhid ve âbiden üstün olduğunu savunmuştur.²⁶¹⁴ O da Muhâsibî’ye benzer şekilde zühd, riyâzet ve mücâhedenin belirli bir zamana kadar devam etmesi gerektiğini ve yeterli olgunluğa ulaştıktan sonra nefsin rahat bırakılmasını da tavsiye etmiştir.²⁶¹⁵

Harrâz ise muhâsebeyi “murâkabeye devam etmek ve havâtırın hayır ve şer olanını tespit etmek”, riyâzeti “nefsi cezalandırmak, az yemek, az konuşmakla nefsi razı etmek” şeklinde tanımlayarak²⁶¹⁶ muhasebede tefekkürü, riyâzette ise zühdü esas almıştır. Tüsterî’ye göre de nefsi terbiye için ilk olarak ona muhalefet etmek, taatlere sarılmak, Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak, Allah ile meşgul olmak, sünnet üzere yaşayıp, ilim ile uğraşmak, edepli ve ihlaslı olmak, mezkuru düşünerek Kur’ân okumak, nefsin peşinden gitmemek, dünyayı bırakıp âhiretle ilgilenmek,²⁶¹⁷ az konuşmak, az uyumak, az gülmek, az ümit, dünyaya buğuz, ilim ve ibadet sevgisi,

²⁶¹⁰ Muhâsibî, *Resâletü’l-Müsterşidîn*, 113.

²⁶¹¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 69-70.

²⁶¹² Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 116.

²⁶¹³ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 290-291.

²⁶¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, 74.

²⁶¹⁵ Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, 58-59, 83.

²⁶¹⁶ Harrâz, “Kitâbü’l-Hakâik”, 94.

²⁶¹⁷ Gedik, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî”, 501-503.

çokça tezekkür ve dua, kalpten kötü duyguları atmak, kalbin huşu içinde olması, zan ve hileleri terk etmek gerekir.²⁶¹⁸

Cüneyd'e göre riyâzet ve mücâhede, nefsi arındırma ve güzel ahlâkın temeli olup, başta açlık, uykusuzluk ve susma olmak üzere çeşitli riyâzetlerle nefsin terbiye edenin ahlâkını değiştirmesi kolaylaşır, böylece rûhânî sıfatlarla bezenir.²⁶¹⁹ Cüneyd kalpte dünyaya ait herhangi bir isteğin yer almaması gerektiğini, aksi halde o kalpte Allah'a ait yerin bulunmayacağını ifade etmektedir.²⁶²⁰ Ona göre zühd zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki çeşit olup, zâhirî zühüd yukarıda açıklandığı şekildedir. Bâtinî zühüd ise zâhirî zühde ulaşan kimseye Allah'ın âhireti görme ve kalben oraya muttali olmayı bahşetmesidir. Böylece kul dünyadan tamamen yüz çevirerek âhirete yönelir, zühdün hakikati kalbine yerleşir ve sadece Allah ile meşgul olur. Bununla birlikte böyle bir mertebeye ulaşan kulu zâhirdeki dünyevî meşguliyetleri ve sahip olduğu nimetleri Allah'tan onu alıkoymaz,²⁶²¹ bu sebeple Cüneyd diğer bazı sûfilerin aksine kesbe karşı çıkmamıştır.

Muhâsibî gibi Cüneyd de zühdü akılla ilişkilendirmiştir. Ona göre akıllı kimse (1) halinin artıp eksildiğini bilen, (2) nefsin tanıyan, (3) olayların nasıl vuku bulduğunu ve hükümlerin nasıl değiştiğini bilen kimsedir. Fakat ilk ikisi olmadan üçüncüsü mümkün olmaz. *Birinci* makamı kazanmak için halvet yerlerinin aranması, farzların yerine getirilmesi gerekir ki bundan sonra nefsin gizli yönleri, görevini hakkıyla yerine getirip getirmediği kendisine açılır. Böylece ilimle elde etmeye çalıştığı şeyler ona açılmış olur. Bunlar sıdk ehlinin halleridir. *İkinci* makam ise nefsin terbiye edilmesi ve halinin tanınmasıyla meşgul olunur. Bu makamda şeytan daima tetikte bekler. Ancak şeytandan Allah'a sığınan nefsi Allah himaye eder. *Üçüncü* makam ise en faziletli olandır. Dünya ve dünyadaki her şeyden yüz çevirmeden kişi bu makama ulaşamaz. Dünyadan yüz çeviren kimseye bu makamın bilgileri gösterilir. Kul bu üçüncü mertebeye ulaşır, işlerini iyisini kötüsünü ayırt edebildiği, akılla araması gerekenleri arayıp bununla en iyisini talep ettiği ve onunla amel ettiği zaman akıllı olarak vasıflanır. Akıllı kimse akılla amel eden kişi fâni olan şeyleri terk eden,

²⁶¹⁸ Gedik, "Sehl b. Abdullah et-Tüsterî", 261-262.

²⁶¹⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 47-48.

²⁶²⁰ Sami Bayrakçı, "Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", (Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 351.

²⁶²¹ Bayrakçı, "Cüneyd-i Bağdâdî", 355.

devamlı olan âhîret işlerini yerine getiren, böylece akıyla işleri inceleyip en iyisini seçen kimsedir. Allah böyle yapanları akıllı olarak nitelendirip övmüştür.²⁶²² Tüm bunlardan aklın kemâle ermesi için ilk adım olarak dinî ve ahlâkî yaşantının Allah'ın emirlerine uygun bir şekilde düzenlenmesi ve daha da ötesinde sûfî yaşantıyı benimsemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Zühdün gerekliliğini savunan bir diğer isim Tirmizî'nin düşüncesinde ise aslında mârifet daimî olup, şehvî kirlerle üstü örtülür, aydınlığı perdelenir. Bu durum güneş tutulmasına benzer. Güneş ışınları da daimîdir fakat tutulma bitene kadar ışınlar dünyaya ulaşmaz.²⁶²³ Dolayısıyla mârifetin üstünün açılması için nefisle mücadele edip onu kontrol altına almak gerekir. Ona göre nefis hevâ ve şehvetten alıkonulduğunda sönecek, kalp ise baskın gelecektir.²⁶²⁴ Zira aklın ve mârifetin otoritesi galip geldiğinde zihin keskinleşip, ilimle aydınlanacak, kalp kuvvetlenerek, gönül gözüyle Allah'a yönelecektir. Bu şekilde kul kesin kararlılık gösterdiğinde kalp, nefsi azarlamaya, onu kontrol altına almaya başlayacaktır. Nefsin her engellenmesinde Allah kalbe bir nur vermekte, böylece kalp güçlenirken nefis de zayıflamaktadır. Kalbin nefis üzerindeki velâyeti de mârifeti sebebiyle kendisine verilen güçten kaynaklanır.²⁶²⁵

Fakat bu noktada Tirmizî nefsin oyununa kanmamak gerektiğini belirtir. Zira kalp ancak bir şeyden hoşlandığında kirlenir. Kişi zâhîrde haramdan kaçınıp helalleri yerine getirirken, işin içine bazen nefis karışır ve kişinin amellerini boşa çıkarır.²⁶²⁶ Bu sebeple Tirmizî, nefse karşı uyanık olmak gerektiğini, ilk zamanlarda helal ya da haram tüm şehvetlerden uzak durmanın daha uygun olacağını savunur. Bu konuda şehvetlerin terkinden Allah'ın helal kıldığını haram kılmayı kastetmediğini, amacının nefsi terbiye etmek olduğunu ifade eden Tirmizî,²⁶²⁷ söz konusu nefisle mücadele olduğunda helal ya da haram olsun her türlü şehvetten âzâları bir süre uzak tutmayı gerekli görmüştür. Örneğin kişi susması gereken yerde susmaya alışmak için konuşmanın şehvetinden de kaçınmalıdır. Bunun sonucunda sadece gerçek üzere

²⁶²² ez-Zümer 39/18. Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 199-202.

²⁶²³ Tirmizî, *el-Emsal*, 253.

²⁶²⁴ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 16.

²⁶²⁵ Sâiyh, *Önsöz*, 41.

²⁶²⁶ Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs*, 44.

²⁶²⁷ Tirmizî, *Edebü'n-Nefs*, 68.

konusur. Konuştuğu zaman Hakk için sustuğu zaman da Hakk için susmuş olur.²⁶²⁸ Bunun için ilk zamanlar mübah ya da helal olsa da tüm sözlerden kaçınmalıdır.

Gazzâlî'ye göre zühd hem kötü huyların giderilmesi hem Allah ile kul arasındaki perdelerin kaldırılması hem de ahlakın güzelleştirilmesi için elzemdır. Ona göre mücâhede ve zühd ilk olarak tedavi edilmesi gereken kötü huyunu tespit edilmesi ve buna uygun bir tedavi yönteminin uygulanması anlamına gelir. Bunun için kişiye kolay gelen ve aksini yapmakta zorlandığı fiil tespit edilir. Örneğin mal tutmak ve biriktirmek kişiye kolay geliyorsa cimrilik hastalığı bulunmaktadır ve bunun tedavisi sâlikin mal infak etmesidir. Ya da kişiye mal biriktirmek, elde tutmak zor geliyor olabilir bu durumda israf hastalığı vardır. Bunun için de mal tutmaya azmetmelidir. Gazzâlî bu şekilde kişinin kendini sürekli muhâdara altında tutarak, ne konumda olduğunu takip etmesi gerektiğini belirtir. Kişi tüm ahlakî özelliklerini belirtilen şekilde geliştirmeli ve tedavi etmelidir.²⁶²⁹

İkinci olarak Gazzâlî'ye göre mürîdin mal, rütbe, taklîd ve günah olmak üzere dört engeli olup, bunlardan kurtulmak için de zühdü esas almalıdır. Mürîd mal perdesini ancak kişinin zarûrî ihtiyaçları kadar elinde mal bırakmasıyla kaldırılabilir. Rütbe perdesi tevâzuya bürünmek ile ortadan kaldırılabilir. Taklit perdesi ise mezhep taassubunun terk edilmesiyle ortadan kalkar. Günah perdesi de ancak tövbe ile kaldırılır. Bunları kaldıran kimse adeta temizlenip, abdest alıp, namaz kılmaya hazır bir kimse haline gelir. Bundan sonra mürîd bir şeyhe tabî olmalıdır. Zira şeyhi ve üstadı olmayan bir kimseyi şeytan kendi yollarına çeker.²⁶³⁰

Üçüncü olarak nefsin terbiyesi için bazı kısıtlamalar söz konusudur. Gazzâlî'ye göre dünya sevgisi her hatanın başıdır, ihtiyaçtan fazla olan mübah da dünyalıktır. Bu sebeple Allah'tan uzaklaşmaya sebep olacağından mübahlardan da uzaklaşmak gerekir.²⁶³¹ Bunların bayında halvete çekilmek, susmak, açlık ve uykusuzluk gelir. Aç kalmak kalbin kanını azaltıp onu bembeyaz yaparken, uykusuz kalmak kalbi cilalar tasfiye eder. Susmak zaruret miktarından fazla konuşmamaktır. Çünkü konuşmak kalbi meşgul eder. Halvetin faydası ise kulak ve gözü kontrol altına almaktır. Zira

²⁶²⁸ Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs*, 29-30.

²⁶²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/143.

²⁶³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/170-173.

²⁶³¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/151-152.

gözler ve kulakları kalbin giriş yollarıdır. Bu bakımdan kalp bir havuz, göz ve kulak ise nehir gibidir. Riyâzet amacı da bu havuzu pis sulardan boşaltmak ve çamurdan kurtarmaktır.²⁶³² Ona göre yemek, evlenmek gibi mübah olan her şeyde nefis lezzetlenmeli ancak ihtiyaç miktarı ve zarûretin gerektirdiği kadarla yetinmelidir.²⁶³³

Gazzâlî'ye göre tüm bunları yaparken sürekli Allah'ı zikreder halde bulunan kulun yüreği Allah'tan başka şeylerin tamamından vazgeçmiş hale gelir. Yani kalp sadece Allah'ın zikri ile meşgul olduğunda Allah dışındaki her şeyden uzaklaşmış olur. Bu süreçte müridin kalbine bazen ilâhî hatralar bazen şeytânî vesveseler gelir bunlar arasında herhangi bir tercihi yapamadığı şüpheye düştüğü zaman bunu şeyhine arz etmelidir.²⁶³⁴

Esasen sûfî düşüncede nefis ve kalp temizliğine yönelik sohbet, sema, rabîta gibi bu çalışmada ele alınamayan pek çok uygulama bulunmaktadır. Ancak klasik eserlerde mârifetullahın elde edilmesi noktasında daha çok zikir, tefekkür ve zühdün öne çıktığı görülmektedir. Zira bunlar mârifet yolunda bireysel çabalar olup, kişiyi keşfe hazırlayan unsurlardır. Kişi tüm bu mücâhede ve riyâzetleri gerçekleştirdiğinde nefis hakikatin ilk vizyonunu almaya hazır hale gelir. Bu ilk müşâhede yaratıcı ile salık arasındaki ilk engelin çatlak noktasıdır ve bundan sonra bir dizi hal ve makâmın yer aldığı uzun bir yolculuk başlar.

4.5.1.5. Makam ve Haller

Sûfî düşüncede nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi için gerekli uygulamalara başlayan sâlik belirli bir mertebeye ulaştığında daha önce zikredilen keşf için hazırlayıcı nitelikte olan birtakım havâtırlar almaya ve çeşitli haller yaşamaya başlar. Sülûkun ortalarında ya da daha ileride mertebelerinde ortaya çıkan bu mânevî haller,²⁶³⁵ sâliki mârifete götüren bir basamak sayılır.

Esasen makam ve haller konusu daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmekle birlikte, bu çalışmada epistemolojik sonuçları yani mârifete ulaştırması bakımından önem arz etmektedir. Zira makam ve haller sâliki mârifetullahı ulaştıran yoldaki

²⁶³² Gazzâlî, *İhyâ*, 3/170-173.

²⁶³³ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/151.

²⁶³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/174-175.

²⁶³⁵ Zafer Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008): 166.

duraklardır. Her durakta bir perde açılırken, sâlik yeni bir hakikatle karşılaşır. Mistik tecrübenin tasavvuftaki karşılığı da sayılabilecek olan haller, sâlikin belli bir bilinç düzeyinde, irade dışı mânevî yaşantılarını oluşturmakta ve sûfî literatürde daha çok bilgi, bilinç, irade ve duygu boyutuyla ele alınmaktadır.²⁶³⁶ Dolayısıyla burada makam ve halin ne olduğu, başlıca özellikleri kısaca ele alınacak ve mârifetle doğrudan ilgili olan haller hakkında bilgi verilecektir.

Tasavvûfî düşüncede insanlar arasında bir hiyerarşi söz konusu olup, bunun en tepesinde velîler yer alır. Bu dereceye ulaşmak da Allah'ı bilmekle doğru orantılıdır. Allah'ı en iyi bilen ve O'nu en iyi tanıyan kişi velîlerdir. İnsan-ı kâmil olarak adlandırılan bu düzeye ulaşmak için sûfinin bazı kademelerden geçmesi gerekmektedir. Zira sûfiler için mânevî hayat Allah'a ulaştıran derûnî bir yoldur. Bu da sûfî gelenekte *makamlar ve haller teorisini* ortaya çıkarmıştır. Buna göre seyr ü sülûk, tövbe ile başlayıp, mârifet ve tevhîd ile sona eren makamlar ile kabz-bast, sekr-sahv, fenâ-bekâ gibi pek çok halden, zâhirî ilimlerin elde edilmesiyle başlayıp, ilme'l-yakîn, ayme'l-yakîn ve hakka'l-yakîne kadar devam eden bir dizi aşamadan oluşur. Bu aşamalar sûfî literatürde *makam* ve *hal* olarak adlandırılır.²⁶³⁷

Sûfî düşüncede hal; sonlunun sonsuzla, kulun Rabbi ile bütünleştiği mânevî bir menzil,²⁶³⁸ zikrin sâfiyeti derecesinde kalplere yerleşen durum,²⁶³⁹ Allah'tan gelen mâna,²⁶⁴⁰ sûfinin bir kastı ve çabası olmaksızın, Allah tarafından kalbe bahşedilen neşe, sevinç, hüzn gibi ruhi durumlar,²⁶⁴¹ kulun kalbine bir anda gelip yerleşen vasıflar²⁶⁴² şeklinde tanımlanmıştır. *Makam* ise kulun kesbi ile elde edilen edep ve ahlâklar,²⁶⁴³ sâlikin ibadet, mücâhede ve riyâzat gibi konularda Allah'ın huzurunda bulunduğu mânevî yer,²⁶⁴⁴ “içerdiği hali tam olarak kazanabilmek için nefsin yerleştiği yer”,²⁶⁴⁵ sûfinin çabalayarak ve sıkıntılara katlanarak ulaştığı, azimle gerçekleştirdiği

²⁶³⁶ Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış”, 153-154.

²⁶³⁷ Uludağ, “Sülûk”, 127.

²⁶³⁸ Afîfî, *Tasavvuf*, 21.

²⁶³⁹ Serrâc, *Lüma*’, 65.

²⁶⁴⁰ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 409.

²⁶⁴¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 133; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 199; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 154.

²⁶⁴² Serrâc, *Lüma*’, 411.

²⁶⁴³ Kuşeyrî, *Risâle*, 132.

²⁶⁴⁴ Serrâc, *Lüma*’, 65.

²⁶⁴⁵ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 529-530.

merhale²⁶⁴⁶ şeklinde tarif edilmiştir. Epistemolojik açıdan makam, halde elde edilen bilgilerin tahkîk edilip, sürekli hale gelmesini anlatan bir kavramdır. Bu manada makamlara “kuvvetli hal” de denilmiştir.²⁶⁴⁷ Her makamın kendine özel bir hali vardır. Sâlikin makam ve hallerinin değişimi onun ilmî ve ahlakî derecesinin değiştiği anlamına gelir.²⁶⁴⁸

Yapılan açıklamalarda dikkat çeken husus hallerin kulun çabasına değil Allah’ın iradesine bağlı olduğu, yani kesbî değil vehbî olduğudur. Makamlar ise irade ve çabayla kazanılmakta olup, kesbîdir. Haller cömertlik, makamlar ise gayret sebebiyledir. Haller mücâhede, riyâzet gibi kişinin kendi irade ve isteğiyle gerçekleştirdiği bir durum olmayıp, bir kimse kendisine herhangi bir halin gelmesini sağlayamaz ya da var olan bir hali kendisinden defedemez.²⁶⁴⁹

Bu konuda “hal amelin mirasıdır” ve “kişi bildiği ile amel ederse Allah onu bilmediğini ulaştırır” denilmiştir.²⁶⁵⁰ Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi isimlerin halleri amellerin mirası olarak görmesi ilk bakışta hallerin de bir çabayla geldiğini ifade eder gibi görünse de durum böyle değildir. Zira sûfî ne kadar çabalarsa çabalasın ne kadar çok ameli yerine getirirse getirsın halin gelişi Allah’ın iradesine bağlı olup, eylemin zorunlu bir sonucu değildir. Fakat amel olmaksızın da hal gelmez.²⁶⁵¹ Bu konuda Sühreverdî makam ve hal arasında bir karşılaştırma yapar. Ona göre makamların kesbî yönü görünürken vehbîliği gizlenmekte, hallerde ise kesbî yön gizlenirken vehbî oluş açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla her ikisinde de hem vehbî hem de kesbî oluş söz konusudur.²⁶⁵²

Hallerin vehbî makamın kesbî oluşu noktasında genel olarak ittifak eden sûfîler hallerin sürekliliği ve geçiciliği hakkında ise ihtilaf etmişlerdir. Bir hal gittiğinde yerine bir benzerinin geleceğini söyleyenler sürekliliği, zıddının ya da farklı bir halin geleceğini söyleyenler ise geçiciliğini kabul etmektedir.²⁶⁵³ Bu koduna devamlılığı

²⁶⁴⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 234.

²⁶⁴⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 229.

²⁶⁴⁸ Mehmet Demirci, “Hal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15:217.

²⁶⁴⁹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 409; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 199.

²⁶⁵⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 143-144 (1. Dipnot).

²⁶⁵¹ Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış”, 162.

²⁶⁵² Sühreverdî, *Avârif*, 524-526.

²⁶⁵³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 199.

Hârîs el-Muhâsibî, geçiciliği ise Cüneyd Bağdâdî savunmuştur. Muhâsibî'ye göre bir kimsenin âşık olabilmesi için aşk sıfatının onda devamlı hale gelmesi gerekir. Ona göre bu hal sûfide sıfat olarak yerleşmedikçe kendisine âşık denilemez. Rıza hali de böyledir ki bir kimsenin razı olması için devamlı olarak rıza halinde bulunması gerekir.²⁶⁵⁴ Cüneyd ise “haller şimşekler gibidir. Eğer kalıcı olursa nefsin konuşmasına ve mizacın alışkanlığına dönüşür”²⁶⁵⁵ diyerek halin bir müddet kulun kalbine yerleşen ardından yok olan bir durum olduğunu, devamlı olmadığını savunur.²⁶⁵⁶ Ona göre devamlı olan şey nefsin istekleri ve sözleridir.²⁶⁵⁷

Kuşeyrî, Kelâbâzî ve Sühreverdî iki görüş arasında bir orta yol bularak her makama eşlik eden bir halin bulunduğunu savunmuşlardır. Örneğin Kuşeyrî'ye göre rıza bidayette çalışılıp elde edilen bir makam iken nihayette haller sınıfına girmektedir.²⁶⁵⁸ Onun bu görüşü daha önce geçen “haller amellerin mirasıdır” görüşüne de uymaktadır. Buna göre Kuşeyrî halleri makamların sonucu kabul etmektedir.

Kelâbâzî ve Sühreverdî ise bunun tam tersini savunur. Onlara göre rıza hali istikrar kazandığında rıza makamına dönüşür. Kelâbâzî'ye göre makam kalıcı, hal ise değişkendir. Örneğin tevekkül Allah'a güvenme halidir, geçicidir. Ancak kul bu amaca yönelik amel eder çalışırsa tevekkül makamına ulaşır.²⁶⁵⁹ Sühreverdî'ye göre de hale hal denilmesinin sebebi değişkenliğinden, makama makam denilmesinin sebebi de kalıcılığındandır. Örneğin kulun içinden nefis muhasebesi hali geçer, fakat nefis galip gelirse bu hal gider. Daha sonra Allah kuluna yardım eder ve nefis yenilir böylece muhasebe hal olmaktan çıkar ve makam haline gelir. Muhasebe makamında iken murâkabe hali başlar, onun makam olmasıyla da müşâhede hali gelir ve bu şekilde devam eder.²⁶⁶⁰ Buna göre haller geçici olsa da zamanla makâma dönüşüp kalıcı hale gelebilir.

²⁶⁵⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 409.

²⁶⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, 242; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 409.

²⁶⁵⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 119; Serrâc, *Lüma'*, 65, 411; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 409.

²⁶⁵⁷ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 409.

²⁶⁵⁸ Göztepe, *Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, 81.

²⁶⁵⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 143-144 (1. Dipnot).

²⁶⁶⁰ Sühreverdî, *Avârif*, 523-524; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 200.

Hallerin devamlılığı hakkındaki ihtilaf, makamların ve hallerin sayıları ile isimleri hakkında da mevcuttur. Tasavvûfî eserlerde başlıca haller murakabe, kurb, mahabbet, havf, reca, şevk, gaybet, huzur, üns, itminan, müşâhede, yakîn, kabz, bast, hüzn, sekr, sahv, mahv, ispat, fenâ, bekâ, cem, fark²⁶⁶¹ şeklinde sıralanırken makamlar, tövbe, vera, zühd, fakr, sabr, şükür, rıza, tevekkül²⁶⁶² olarak kabul edilir. Ancak bu isim ve sıralama kesin olmayıp, örneğin havf kavramı Serrâc'ta bir hal, Kuşeyrî'de makam olarak ifade edilmektedir. Bunların geliş sırası da sûfinin mertebesine kabiliyetine göre değişmektedir. Serrâc her halin bir ehli ve farklı tabakaları bulunduğunu, bu şahısların kendilerine göre farklı dereceleri, müşâhede, murâkabe ve sırları bulunduğunu, bunların irade, vecd ve istiğraklarının farklı olduğunu belirtir.²⁶⁶³ Kuşeyrî de sâliklerin içinde bulundukları durumların ve kendilerine gelen feyzlerin farklılığına dikkat çekerek bidayetteki bir sûfî ile nihayetdeki bir sûfinin aynı makamdan farklı şekillerde bahsedebileceğini ifade etmiştir. Kelâbâzî de sûfilerin meşrep ve zevk farklılıklarına işaret ederek bu konudaki farklılığı dile getirmiştir.²⁶⁶⁴

Ancak sırası ne olursa olsun amaç kulun aşağı seviyeden yukarı seviyeye yükselmesi, ahlakını en yüksek seviyeye ulaştırması, tevhîde şâhid olması, fenâyâ, mârifete ulaşmasıdır.²⁶⁶⁵ Bunun için sâlikin tüm mertebeleri hakkıyla yerine getirmesi gerekmektedir. Zira sâlik bir makam hakkıyla tamamlamadan başka bir makama geçemez,²⁶⁶⁶ seyr ü sülûk da tüm makamları bitirmeden tamam olmaz. Örneğin tevekkülü olmayanın teslimi, verâ sahibi olmayanın zühdü geçerli olmaz.²⁶⁶⁷ Bütün makamların sonunda en yüksek mânevî mertebe ise mârifettir. Mârifet makamının tamam oluşu ise mârufun birliğinin idrakidir.²⁶⁶⁸ Tüm bu makam ve haller insanın kendi hakikatine ulaşmasını sağlar, böylece kişi irfânî bilgiye ulaşır ve Allah'tan başka hiçbir şey görmez.²⁶⁶⁹

²⁶⁶¹ Serrâc, *Lüma'*, 68, 81, 104; Kuşeyrî, *Risâle*, 178.

²⁶⁶² Serrâc, *Lüma'*, 68, 81, 104; Kuşeyrî, *Risâle*, 178; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 234.

²⁶⁶³ Serrâc, *Lüma'*, 31.

²⁶⁶⁴ Göztepe, *Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, 55-57.

²⁶⁶⁵ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 234.

²⁶⁶⁶ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 409.

²⁶⁶⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 529; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 235.

²⁶⁶⁸ Afîfî, *Tasavvuf*, 237.

²⁶⁶⁹ Emine Elif Çakmak İgalçlı, "İnsan, Kâinat ve Yaratılış Ekseninde Hallâc-ı Mansûr'un Tevhid Düşüncesinin Felsefî Analizi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7 (2023/1): 160.

Sûfî literatürde özellikle keşf ve mârifetle doğrudan ilgili olan vecd, sahv-sekr, cem-tefrika ve fenâ-bekâ halleridir. Bunların arasında bazı lafız ve ibare değişiklikleri bulunsa da hepsi temelde aynı manaları içermekte, sûfiler çoğu zaman bunları birbirinin yerine kullanmaktadır. Farklı olarak ele alınması ise sûfinin bağlı olduğu müşîd, ondan öğrendiği bilgiler ve yaşadığı tecrübeyi aktarma sırasında bulunduğu durumun farklılığı sebebiyledir.²⁶⁷⁰ Zikredilen bu hallerin tamamı sâlikin bilincinin yerinde olup olmadığı ve bu sırada kendisine gelen tecellilerle ilgili olup, mârifetullaha ulaşma noktasında önem arz etmektedir.

Bu kavramlardan ilki vecddir. Tasavvûfî kaynaklarda vecd sâliki yok eden, halin ve vaktin üstün gelmesiyle onu beşerî sıfatlardan soyutlayan şey;²⁶⁷¹ korku ya da âhiretle ilgili bir mananın kalbe tesadüf etmesi, Allah ile kul arasındaki bir halin keşfedilmesi;²⁶⁷² kalblerin kaybettiği saflığına zikir sayesinde kavuşmasıyla elde ettiği bir hal;²⁶⁷³ yakîn ehli kullara verilen, keyfiyeti sözle izah edilemeyen bir sır; Allah'tan gelen keşf ve ilhâmlar gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır.²⁶⁷⁴ Genel olarak sâlikin dinî his ve heyecanla yaşadığı mistik hallere vecd adı verilir ve sâlikin şuurunu kaybetmesini ifade eder. Dolayısıyla vecd bir kendinden geçme halidir. İrade ve çaba sonucu gerçekleşen vecde *tevâcüd*, iradesiz olana *vecd*, en mükemmel vecd haline ise *vücüd* denilmiştir.²⁶⁷⁵

Bazıları vecdi havâsın ilk mertebesi kabul etmiş ve vecdi nefsin perdelediğini, nefsin yenilmesinden sonra zikrin berraklaşıp, kalbin sahv haline yükselerek ilhâmlar almaya başladığını ifade etmişlerdir. Kul bu ilhâmları dikkatli bir kulakla dinler ve sağlam bir kalp ile görürse daha önce görmediği şeyleri müşâhede ederek vecd haline erişecektir.²⁶⁷⁶

Sûfiler vecd halinin de diğer haller gibi Allah vergisi olduğunu, çalışma ve çabayla bir ilgisinin bulunmadığını savunmuşlardır. Bu konuda Kuşeyrî tevâcühü geçerli bulmamış, bu halde vecdin bulunmadığını, ama var zannedildiğini ifade

²⁶⁷⁰ Göztepe, *Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, 203.

²⁶⁷¹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 29.

²⁶⁷² Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 82.

²⁶⁷³ Serrâc, *Lüma'*, 418.

²⁶⁷⁴ Serrâc, *Lüma'*, 375-376.

²⁶⁷⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 185 (2. Dipnot).

²⁶⁷⁶ Serrâc, *Lüma'*, 376.

etmiştir. Ona göre vecd bir çaba ve kast olmaksızın aniden gerçekleşen ilâhî bir ihsandır. Virdlerin meyvesi olan vecdler virdler nisbetinde çoğalır. Vücûd ise vecden yükseldikten sonra gerçekleşen bir haldir. Sâlikin bu şekilde Hakka'a ulaşması için kendinden geçmesi, dünyadan yüz çevirmesi bütün hislerinden sıyrılması gerekir. Zira hakikat ortaya çıkınca hisler kaybolur.²⁶⁷⁷ Buna göre Kuşeyrî sâlikin vecd için çabalamasını ve kendini zorlamasını kabul etmemiş ancak amel olmaksızın vecdin de gerçekleşmeyeceğini savunmuştur. Buna göre vecd ilâhî bir mevhibe olup, amellerin zorunlu bir sonucu değildir. Fakat ameli olmayanın da vecdi yoktur.

Serrâc da vecd ehlini vâcid ve mütevâcid olma üzere önce ikiye ayırmakta ve her birinin vecdinin farklı olduğunu ifade etmektedir. Vâcidlerden bazılarının vecdi vardır fakat vecdlerine beşerî huylar karışmış ve bozulmuştur ya da vecdi devamlı değildir. Bu kimseler akıllarına gelen vecde benzeyen şeylerle keyiflenirler. Vâcidlerin bazılarının vecdi ise devamlı olup, onlar asıl fenâyâ ulaşanlardır. Muvâcidler ise kendilerini zorlayarak vecd ehline benzemeye çalışan, aslında oyun ve eğlence düşkünü kimselerdir. Ancak bazı muvâcidler vecd konusunda kendilerinin önünü kesen engellere karşı koyan ve bu sebeple güzel hallere erişen kimselerdir ya da tahkike ermiş olup, zaafı olan kimselerdir. Yani bunlar hakikat ehli ancak zayıf kimselerdir.²⁶⁷⁸ Görüldüğü gibi Serrâc da muvâcidlerin vecdini geçerli bulmamaktadır. Onun için de asl olan fenâyâ ulaştıran Allah vergisi vecdidir.

Vecdin diğer bir özelliği ise sâlikin hislerinin kaybolması ve kendinden geçmesidir. Bu konuda Cüneyd'in çağdaşlarından Amr b. Osman Mekkî (ö. 297/910) vecdin kalbi doldurduğunu ve mârifeti arttırdığını, vecd hali ortaya çıkınca duyu organlarının özelliklerinin kaybolacağını, bunun da Allah'tan olduğunu savunmaktadır.²⁶⁷⁹ Benzer şekilde Harrâz da vecd halindeki kimsenin tüm azalarının Allah ile dolu olduğunu, vâcidin sadece Allah'ı bilip, bütün ilminin Allah'tan olduğunu belirtir. Öyle ki sâlikin kendisi bile Allah'tandır, Allah ile, Allah'adır ve Allah ile beraberdir. Allah dışındaki her şeyden ilgisini kesmiştir. Kurbiyetteki son noktada ise kulun "Allah" demeye bile gücü olmaz.²⁶⁸⁰

²⁶⁷⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 139-141.

²⁶⁷⁸ Serrâc, *Lüma'*, 377-378.

²⁶⁷⁹ Serrâc, *Lüma'*, 382.

²⁶⁸⁰ Harrâz, "Kitâbü's-Sıfat", 51.

Serrâc'ın belirttiğine göre vecd sırasında hissin kaybolması görüşü Irak ehlinde bir grup sûfiye ait olup, Serrâc bu konuda onların yanıldığını ifade eder. Zira ona göre hissin kaybolması yine hisle anlaşılacak bir durum olup, vecd hali duyu hissinden ağır olduğu için kişi duyularını kaybettiğini zanneder. Bu durum güneş doğunca yıldızların kaybolması gibidir. Yıldızlar orada durmakta ancak güneş ışığı onların ışığını bastırmaktadır. Duyular da bunun gibi zâil olmaz fakat vecd sırasında kul duyulardan gaybet edebilir. Serrâc vecd halinde kişinin acı hissetmeyeceğine dair rivâyetleri “acıyı hissetmemek de hisledir” şeklinde açıklamaktadır.²⁶⁸¹

Vecd halinde hissin bulunup bulunmaması, vecd mi üstündür yoksa ilim/sahv hali mi şeklindeki tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Serrâc'ın belirttiğine göre Ebû Osman Hîrî gibi sûfiler vecdi hoş karşılamamış, bu hallerinde samimi olanları sırrı açığa çıkardıkları için, samimi olmayanları da yalancılıktan Allah'a şirk koştukları için eleştirmişlerdir.²⁶⁸²

Ancak genel olarak sûfiler ilim halinin üstünlüğünü savunmuş, aksi halde kulun tüm vaciplerden hâli olacağını, fakat kulun şariat ve ilme tabi olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira kişi vecde yenildiğinde üzerinden ilâhî hitap kalkacak, ceza ve mükâfat da söz konusu olmayacaktır. Bu halde talibin hükmü mecnunların hükmü gibi olur.²⁶⁸³ Kelâbâzî vecdi açıklarken Hz. Yûsuf kıssasını dile getirmekte²⁶⁸⁴ ve kendisinde bu hâlin bulunduğu kimsenin şariat kurallarını yerine getiremeyeceğini, bu kimselerin sebep ve vasıtaları göremeyeceğini ifade etmektedir.²⁶⁸⁵ Bu sebeple sûfiler vecd halinin geçici ve ilim halinin üstün olduğu savunmuştur. Bu konuda Cüneyd “ilimsiz sülûk güzel de olsa eksiklik ve bilgisizliktir. Sülûk ile ilim olursa, işte izzet ve şeref odur” demektedir.²⁶⁸⁶ Ayrıca o bir taraftan, fazla ilmin yanında vecd eksikliğinin zararlı olmadığını ancak az ilimle vecdin fazla oluşunun zararlı olacağını belirtirken, diğer yandan vecdi sağlam olanın, ilmi her şeyden üstün tutan kimseden daha üstün olacağını da dile getirmiştir. Serrâc bu iki düşüncenin çelişkili olmadığını, genel ilke

²⁶⁸¹ Serrâc, *Lüma'*, 553.

²⁶⁸² Serrâc, *Lüma'*, 380.

²⁶⁸³ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 662.

²⁶⁸⁴ Yûsuf Sûresi 12/31; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 95.

²⁶⁸⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 83.

²⁶⁸⁶ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 662.

olarak az da olsa vecdin bulunması gerektiğini, vecdin yokluğunda bilginin faydasız olacağını dile getirmektedir.²⁶⁸⁷

Gazzâlî ise vecdin geçerliliğini temelinde yer alan saiklere bağlamaktadır. Ona göre vecdin temeli iman ve itikâd olup, iman ve itikâdımız ne ise vecdimizin de o olduğunu söyler. Buna göre bir Hıristiyan'ın vecd halinde Hz. İsa'yı, Müslüman'ın ise Hz. Peygamber'i görmesi mümkündür ve doğrudur. Vecd halinin daima hakikati verdiğini düşünürsek söz konusu iç gözlemin belirli bir ön hazırlık ya da dinî eğitimden etkilendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sûfiler Kur'ân ve sünnete dayanmayan vecdin şeytânî olduğunu savunmuşlardır. Yani kişi ne için çalışıp çabalarsa vecd o yönde gerçekleşir. Bu sebeple sûfi düşüncede çıkış noktası Kur'ân ve sünnet değilse vecd geçersizdir.²⁶⁸⁸

Vecd gerek İslam'da gerek diğer dinlerde amaç değil araçtır. Asıl amaç vecdin götürdüğü yerdir. Buna göre kişi vecdin son noktası olan tevhîde ulaştığında Allah'ın birliğine ulaşır. Bunun için kendi benliğinden sıyrılması gerekir ki Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığına hükmeder. Dolayısıyla bir çeşit sarhoşluk halidir. Bundan sonra gelen ayıklık halinde yine benlik yoktur ama açık bir şuur söz konusudur. Sûfi dilde bu durum sekr ve sahv, cem ve tefrika, fenâ ve bekâ kavram çiftleriyle ifade edilmekte olup, birinci hallerde sadece Allah'ın varlığının şuurunda olan sûfi, ikinci halde tekrar ayıklık haline dönmekte ama eski benliğinden eser kalmamaktadır. Fakat tüm bu hallerde sûfinin mârifet ya da vesvese elde etmesi mümkün olup, bunu ayırt edecek olan ise mürşidin rehberliğidir.²⁶⁸⁹

Bu konudaki diğer önemli kavramlar sekr ve sahv'dır. Sarhoşluk, kendinden geçmek, kendini kaybetmek gibi anlamlara gelen sekr, terim olarak sâlikin eşyadan değil eşyalar arası farkı görmekten gâib olması, temyiz kabiliyetini kaybetmesi²⁶⁹⁰ güçlü bir mânevî hal sebebiyle kendinden geçmesi, her şeyi Allah ile ve her şeyde Allah'ı görmesi²⁶⁹¹ şeklinde tanımlanır. Ayıklık, kendine gelme gibi anlamlara gelen

²⁶⁸⁷ Serrâc, *Lüma'*, 247, 381.

²⁶⁸⁸ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 126-127.

²⁶⁸⁹ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 115-117.

²⁶⁹⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 85-86; Kuşeyrî, *Risâle*, 153.

²⁶⁹¹ Ahmet Ögke, "Tasavvuf Terimleri", *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 161.

sahv ise salikin sekr halinden hislerine geri dönmesini, bilinç ve idrak haline tekrar ulaşmasını ifade eder.²⁶⁹²

Sekrde “hal otoritesinin baskınlığı”, sahvdâ “işlerin düzene girmesi, sözlerin seçilerek söylenmesi” söz konusu olup,²⁶⁹³ bu ikisinden hangisinin üstün olduğu sûfiler arasında ihtilâflıdır. Cüneyd, Kelâbâzî, Hücvirî gibi isimler sekrin dini sorumluluğu kaldırdığını, bu yüzden sahvin önemli olduğunu savunurken, Bâyezîd, Yahyâ b. Muâz ve Hallâc ise sekri savunmuştur.²⁶⁹⁴

Sahvı savunan isimlerden Cüneyd-Bağdâdî sekri “küçük çocukların oyun oynadıkları bir saha”, sahvı ise “erlerin fenâ buldukları bir alan” olarak nitelendirir.²⁶⁹⁵ Onu göre sekr hali sûfinin aklını başından almakta, bu durum mesuliyeti kaldırmaktadır.²⁶⁹⁶ Zira sekr afet mahalli, hallerin karışması sıhhatin gitmesi, nefsin serbest kalmasıdır.²⁶⁹⁷ Bu durumda sâlik kendisine gelen ilhâmları fark edemez.²⁶⁹⁸ Ayrıca velînin insanlara kılavuzluk etmesi gerekir ki bunun için de temyiz gücünün yerinde olması, teklifle muhatap bir durumda bulunması gerekmektedir. Tüm bu sebeplerden sahv hali daha üstündür.²⁶⁹⁹

Cüneyd’e göre sahv, sekrin kemâli olup, beşerî aczi görmek de sahvin en aşağı derecesidir. Ona göre en alt derecedeki bir sahv bile sekrdan kıymetlidir. Aslında sekr halindeki kişi fenânın var olduğunu zanneder. Ancak sekr halinde fenâ değil, hicap vardır. Sahv hali ise baştan sona rû’yetin bekâsıdır, keşfin ta kendisidir.²⁷⁰⁰ Sahv halinde olmanın hem bizzat kula hem de halkı irşâd etmesi bakımından halka faydası bulunmakta, bu kimseler sahv halinde bizzat halk içinde fakat daha önceki müşâhedeleri sebebiyle Allah ile beraber bulunmaktadır.²⁷⁰¹

Bâyezîd-i Bistâmî’ye göre ise temkin ve itidâl üzere olan sahv hali Allah ile kul arasında en kalın perdedir. Sekr ise afetin, beşerî sıfatların, tedbir ve ihtiyarın

²⁶⁹² Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 85-86; Kuşeyrî, *Risâle*, 153.

²⁶⁹³ Sühreverdî, *Avârif*, 589.

²⁶⁹⁴ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 85-86.

²⁶⁹⁵ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 416.

²⁶⁹⁶ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 118.

²⁶⁹⁷ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 415.

²⁶⁹⁸ Baz, “Tasavvuf Döneminin Özellikleri”, 143.

²⁶⁹⁹ Zehra Betül Aksoy, “Cüneyd-i Bağdâdî’de İnsanın Kemali”, (Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021), 94.

²⁷⁰⁰ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 416.

²⁷⁰¹ Bayrakçı, “Cüneyd-i Bağdâdî”, 316.

kaybolması, beşerî tasarrufların fenâ bulması olup, daha mükemmeldir.²⁷⁰² Ona göre bunun son noktası “Heme üst” olarak ifade ettiği “fenâdan da fânî” olmaktır. Bu Allah’ın olduğu yerde başkasının olmadığı anlamına gelir.²⁷⁰³ Sâlik bu hale ancak riyâzet ve mücâhede ile ulaşır. Bununla birlikte bu son noktada hala Hakk’a erişemediğini, “Allah’ın manasında değil lafzında olduğunu” ifade ederek O’nun künhüne ulaşamayacağını da belirtir.²⁷⁰⁴

Diğer bir kavram ikilisi cem’ ve tefrikadır. Dağınık olanların toplanması anlamına gelen cem’ tasavvûfî kaynaklarda Allah ile bilmek,²⁷⁰⁵ halkın silinip sadece Hakk’ı müşâhede etmek, Hakk’ı halksız görmek, bütün varlıkların Allah sayesinde var olduğunu görmek, insanın âlemden yüz çevirip Allah’a kulluğa odaklanması, birliği çoklukta görmek, birliği müşâhede etmek şeklinde tarif edilmiştir. Böylece kulun tevhîdin en üst mertebesine ulaştığı ifade edilir. Bu durum kadîm ile hâdis arasındaki ayrılığın kalkması olup, ruh basiretinin Allah’ın cemalini görmeye doğru ilerlemesidir. Cemu’l-cem ise sadece Allah’ı, halkta Allah’ı ve halk olmaksızın Allah’ı görmek, Allah’ta bütünüyle fenâ bulmaktır. Aynü’l-cem ise bütün fiillerin failinin Allah olduğunu görmektir.²⁷⁰⁶

Toplu olanların ayrılması anlamına gelen²⁷⁰⁷ tefrika/fark ise Allah’ın emri ile bilmek,²⁷⁰⁸ halkı Hakk olmadan görmek, kulluğu görmektir.²⁷⁰⁹ Kişi cem’ halinde sadece Allah der. Tefrika halinde ise dünya, âhiret ve kâinatı ayrıışmış olarak görür.²⁷¹⁰ Kul sadece Allah ile olduğunda cem’ gerçekleşir. Cem’den sonra gelen fark hali ise kulun eşyayı ayırması, zevk ve menfaat farkını müşâhede edebilmesidir.²⁷¹¹

Sûfilere göre asl olan cem’dir, tefrikasız cem’ zındıklık, cem’siz tefrika sıfatları inkâr olup,²⁷¹² tefrika yoksa kulluk olmaz, cem yoksa mârifet olmaz.²⁷¹³ Bu

²⁷⁰² Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 414.

²⁷⁰³ Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, 189.

²⁷⁰⁴ Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, 239.

²⁷⁰⁵ Sühreverdî, *Avârif*, 586.

²⁷⁰⁶ Ögke, “Tasavvuf Terimleri”, 166-167.

²⁷⁰⁷ Serrâc, *Lüma’*, 283, 416.

²⁷⁰⁸ Sühreverdî, *Avârif*, 586.

²⁷⁰⁹ Ögke, “Tasavvuf Terimleri”, 167.

²⁷¹⁰ Serrâc, *Lüma’*, 283, 416.

²⁷¹¹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 88.

²⁷¹² Sühreverdî, *Avârif*, 586. Serrâc, *Lüma’*, 283, 416.

²⁷¹³ Ögke, “Tasavvuf Terimleri”, 168.

konuda bazı sûfiler cem’i mârifet, mâsivâdan tefrika ve beşerî sıfatlardan soyutlanma, ittisâl olarak kabul etmiştir. Cüneyd’e göre vecd ile yaklaşmak cem’, O’nu beşeriyette kaybetmek tefrikadır.²⁷¹⁴ Harrâz’a göre ise cem’ Allah’ın kullarında kendini icad etmesi, onların varlıklarını yok etmesidir.²⁷¹⁵ Kuşeyrî’ye göre ise sâlikin Allah’a dua, münâcat, hamd etmesi, şükürde bulunması, tövbe etmesi gibi fiilleri onun tefrika halinde olduğunu gösterir. Allah’ın, salikin nidâsını gönlünde duyurması, çağrısını kalbi ile işittirmesi, onu kendisine çağırması, nurlarla parlatması gibi kulda meydana getirdiği sıfatlar ise onun cem’ halinde olduğunu gösterir. Ayrıca kendi iradesini gören kul fark halinde, Allah’ın iradesini gören kul cem’ halindedir.²⁷¹⁶

Kuşeyrî’ye göre cem’ hali de sûfiler arasında kademe kademedir. Bunlardan en üstün derecesi cemu’l-cem’dir. Her şeyin Allah ile ayakta durduğunu müşâhede eden kimsenin durumu cem’, Allah’ın tecellisi yoluyla ani bir şekilde mahlukatı görmekten engellenen, şuurunu kaybeden, bütün varlıklar hakkında hislerini yitiren, ilâhî tecellî dışında hiçbir şeyle meşgul olmayanların cem’i ise cemu’l-cem’dir. Kuşeyrî’ye göre bu durumda olan sâlikten zâhirde garip ve gizemli sözler sadır olur ki bu sözler bâtında doğrudur. Neticede salikin Allah dışındaki varlıkları görmesi tefrika, Allah’la birlikte diğer varlıkları görmesi cem’, sadece Allah’ı görmek, Allah dışındaki bütün varlıklardan fenâ bulmak ise cemu’l-cem olarak değerlendirmektedir.²⁷¹⁷

Mârifetullah konusunda esas rol oynayan kavramlar ise fenâ ve bekâdır. Sözlükte fânî olmak ve yok olmak anlamlarına gelen fenâ,²⁷¹⁸ tasavvuf dilinde kulun benliğinin kaybolması, tevhidin gerçekleşmesi, tevhidin en yüksek derecesi,²⁷¹⁹ kötü huyların yok olması,²⁷²⁰ kulun kendi vasıflarından sıyrılması, insanın kendini, halkı ve eşyayı görmemesi, hatta fenâ halinde olduğunu bile bilmemesi, önce kendinden, sonra Allah’ın sıfatlarından, sonra O’nun varlığından fânî olması (fenâ fillâh),²⁷²¹ kulun hazzlardan sıyrılması,²⁷²² “Allah’ta fânî olmak”; Allah’ın kendisine olan sevgisi ve zikri

²⁷¹⁴ Sühreverdî, *Avârif*, 581; Serrâc, *Lüma’*, 283-284; Sülemî, *Tabakât*, 136.

²⁷¹⁵ Ögke, “Tasavvuf Terimleri”, 167.

²⁷¹⁶ Göztepe, *Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar*, 196-197.

²⁷¹⁷ Göztepe, *Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar*, 201.

²⁷¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 39/3477; Harrâz, *Risâleler*, 21.

²⁷¹⁹ Harrâz, *Risâleler*, 21.

²⁷²⁰ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 33.

²⁷²¹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 92; Harrâz, *Risâleler*, 22; Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 33.

²⁷²² Sühreverdî, *Avârif*, 580; Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 92-93.

nedeniyle, kulun kendi sevgisini ve zikrini görmemesi,²⁷²³ “Hakk’a ta’zîm ve O’nu zikirle nefsinden ve kalbinden fânî olması”,²⁷²⁴ nefsin sıfatlarının, herhangi bir şeye güvenmenin ve onu kerih görmenin yok olması, kulun kendi fiillerinin yok olup, yerine Allah’ın fiillerinin geçmesi,²⁷²⁵ müşâhede nurunun parlamasıyla varlığın silinip zâtın tecelli etmesi²⁷²⁶ gibi benzer ve farklı şekillerde tanımlanmıştır.

Sözlükte sona ermeme anlamına gelen bekâ ise güzel huyların baki olması,²⁷²⁷ Allah’ın vasıflarıyla süslenmesi, kulun Allah’ta bâkî olması,²⁷²⁸ kulun nefse dair şeylerden fânî, Allah’a ait şeylerle bâkî olması, kul için bütün eşyanın bir ve aynı şey haline gelmesi²⁷²⁹ bütün hareketlerinin Allah’a uygun olması,²⁷³⁰ Allah’tan başka her şeyin yok olacağını sadece Allah’ın kalıcı olduğunun görülmesi şeklinde tanımlanmıştır.²⁷³¹ Yani fenâ kulun varlığını görmekten fânî olması iken, bekâ her şeyde Allah’ı müşâhede etmektir.

Hücvirî’nin belirttiğine göre fenâ ve bekâ kavramlarından ilk söz eden Harrâz’dır.²⁷³² Harrâz fenâyı “Hakk ile eriyip yok olmak, Allah dışında dünya ve âhiret zevklerinin gitmesi”, bekâyı “Hakk ile huzur bulmak” şeklinde tanımlamış, fenâsız bekâ, bekasız fenâ olmayacağını savunmuştur.²⁷³³ Ona göre fenâ insanın kulluk etmesi, fakat bunu görmemesi, bekâ ise ilâhî tecellilerde bâkî olmaktır.²⁷³⁴ O tüm makam ve hallere fenâ ve bekâ çerçevesinden yaklaşmış, bunların hepsinin insanı fenâdan bekâyâ ulaştıran bir aşama olarak değerlendirmiştir. Ona göre bekâ insanın ulaşacağı son nokta olup, fenâ ve bekâ tüm makam ve hallerin özünü oluşturur.²⁷³⁵ Zira kalbiyle Allah’ı müşâhede eden O’ndan başkasıyla meşgul olamaz. Allah’ın

²⁷²³ Serrâc, *Lüma*, 127.

²⁷²⁴ Serrâc, *Lüma*, 52.

²⁷²⁵ Serrâc, *Lüma*, 284-285, 417.

²⁷²⁶ Sühreverdî, *Avârif*, 170.

²⁷²⁷ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 33.

²⁷²⁸ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 92; Harrâz, *Risâleler*, 22.

²⁷²⁹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 92-93.

²⁷³⁰ Sühreverdî, *Avârif*, 580.

²⁷³¹ Ögke, “Tasavvuf Terimleri”, 165.

²⁷³² Hücvirî, *Keşfu l-Mahcûb*, 480.

²⁷³³ Sühreverdî, *Avârif*, 581.

²⁷³⁴ Mehmet Demirci, “Ebû Saîd el-Harrâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10:222.

²⁷³⁵ Naile Baltacı, *Risâleler için Önsöz*, Harrâz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 7-8.

azametiyle her şey kaybolur.²⁷³⁶ Bununla birlikte Allah’a yakınlığın sonu olmayıp, bekâbillah denilen son merhalede ancak Allah’ın seçtiği özel kullar devamlı kalabilir.²⁷³⁷

Bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî ise “tevhîdi idrak” anlamındaki fenâ anlayışıyla öne çıkmaktadır.²⁷³⁸ O, fenâyı kulun bütün sıfatlardan geçerek her şeyiyle Allah’ın olması,²⁷³⁹ kendi hal ve sıfatlarından uzaklaşarak Hakk’ın varlığı ile meşgul olması,²⁷⁴⁰ ferdâniyet ve vahdâniyete ulaşma, olmazdan önceki gibi olma²⁷⁴¹ şeklinde tanımlamış ve bunu tasavvufun odak noktası, tevhîdin temeli olarak kabul etmiştir.²⁷⁴² Yani onun düşüncesinde fenâ temelde insanın tevhîde ulaşma sürecini ifade eder. Cüneyd’in tevhîd ve fenâ arasındaki kurduğu ilişki kendisinden sonrakileri de bu etkilemiştir. Örneğin Serrâc vahdaniyeti “Hakk’ın dışındaki her şeyden fânî, Hakk ile bâkî olmaktadır”²⁷⁴³ şeklinde tanımlayarak fenâ ve tevhîdi aynı kabul etmektedir.

Benzer şekilde Kuşeyrî de tevhîd ile fenâyı aynı şey kabul etmiş ve akıl, ilim, mârifet ve tevhîd arasında bir karşılaştırma yapmıştır. Ona göre bunların birbirine nispeti yıldızların ve ayın güneş ışınlarına nispeti gibidir. Nasıl ki yıldızlar ve ay ışınları güneşten alıyor o yokken aydınlatıyor, güneş çıkınca kayboluyorsa, akıl, ilim ve mârifet de tevhîd ortaya çıkınca kaybolmakta onlara ihtiyaç kalmamaktadır. Kalpte tevhîd hakikatlerinin ortaya çıkması ise fenâ haline karşılık gelmektedir.²⁷⁴⁴

Kuşeyrî’nin bu yaklaşımı kendisinden önce Ebu’l-Hüseyin en-Nûrî’nin görüşleriyle oldukça benzerdir. Buna göre ârif bir müminin kalbinde mârifet, akıl ve ilim olmak üzere üç tür nur bulunur. Mârifet güneşe, akıl aya, ilim de yıldızlara benzer. Mârifet hevâyı, akıl şehveti, ilim ise bilgisizliği giderir. Mârifet Allah’a ait bir nur olup, akıl nuru gerçeği kabul eden, ilim nuru da gerçek bilgiye göre davranmayı gerçekleştiren nurdur. Buna göre ârifin kalbinde bulunması gereken ilk şey nurdur.

²⁷³⁶ Bakış, “Hallâc’a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe”, 109.

²⁷³⁷ Baltacı, *Risâleler*, Önsöz, 8.

²⁷³⁸ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 277.

²⁷³⁹ Sühreverdî, *Avârif*, 581.

²⁷⁴⁰ Süleyman Gökbulut, “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012/2): 189.

²⁷⁴¹ Aksoy, “Cüneyd-i Bağdâdî’de İnsanın Kemali”, 43.

²⁷⁴² Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 51.

²⁷⁴³ Serrâc, *Lüma*, 52.

²⁷⁴⁴ Kuşeyrî, *Letâif*, 3/1014, 4/1257; Reis, “Kuşeyrî’nin Letâifü’l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdraki”, 544.

Nur ortaya çıkınca kalp dünyadan yüz çevirir. Nur aya dönüştüğünde âhirete yönelik beklentilerden uzaklaşır, güneş halini aldığı anda ise kişi ne dünyayı ne âhireti görmez, sadece rabbini bilir.²⁷⁴⁵

Görüldüğü gibi fenâ nefsin bütün ihtiras ve arzularının yok edilmesi, zihnin Allah'ın düşüncesi üzerinde kalması, bütün düşünce ve fiil duygulardan sıyrılması, şuurlu düşüncenin tamamen durmasıdır. En yüksek mertebesi ise fenâdan da fenâ'dır. Bu noktada sûfî ilâhî varlığı müşâhede içerisinde. Tamamıyla kendinden geçmiş olup, varlığı Allah'ta devam etmektedir. Bu durumda kulun benliği kaybolarak tevhid gerçekleşir. Tevhid'in en yüksek derecesi olan bu hal "fenâ fi't-tevhid" olarak adlandırılır. Bu hal kulun ilâhî benlik karşısındaki yenilgisi olup, bu da ancak sırf Allah'ı düşünmekle kalbi Allah'tan başkasına açmamakla gerçekleşir.²⁷⁴⁶

Sûfî klasiklerinde fenâ hakkında birbirinden farklı sınıflandırma ve basamaklar dile getirilmektedir. Bunlardan en yaygını cehâletin fenâsından ilmin bekâsına; günahın fenâsından itaatin bekâsına; gafletin fenâsından zikrin bekâsına olmak üzere üç türdür.²⁷⁴⁷ Kuşeyrî bunlara ek olarak dünyaya rağbetin fenâsından zühdün bekâsını, hevânın fenâsından Allah'ın iradesinde bekâyı zikreder.²⁷⁴⁸

Harrâz'a göre mârifetin bâkî olması için nefis, tab' ve kalbin fânî olması gerekir.²⁷⁴⁹ Ona göre *nefsin fenâsı* insanın başkalarından menfaat beklentisinden vazgeçmesi, salih amel sebebiyle övülmek istememesi; *tab'ın fenâsı* insanın sırrını²⁷⁵⁰ temizlemesi, Allah'ı idrak edebilmek için sürekli çalışması; *kalbin fenâsı* kalpte Allah'tan başkasına yer vermemesi şeklinde gerçekleşir. Bütün bunların sonucunda kalpte mârifet meydana gelir. Mârifetin bekâsı ise mârifetten başka her şeyden fânî olmak, sırrı bekâ mertebesine ulaştırmak ve Allah hakkındaki ilmin bekâyâ ulaşmasıyla gerçekleşir.²⁷⁵¹

Cüneyd'e göre ise fenâ üç türdür:

²⁷⁴⁵ Nûrî, "Kalplerin Makamları (Mâkâmâtü'l-Kulûb)", 131.

²⁷⁴⁶ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 214-215.

²⁷⁴⁷ Serrâc, *Lüma'*, 284; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 481; Kuşeyrî, *Risâle*, 148-150.

²⁷⁴⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 148-150.

²⁷⁴⁹ Harrâz, "Kitâbü'l-Ferâğ", 74.

²⁷⁵⁰ Sır "nefsi harekete geçiren ilâhî bir nur, nefsin hâleti" olup, nefis o olmadan iş yapamaz. Harrâz, *Risâleler*, 24-25.

²⁷⁵¹ Harrâz, "Kitâbü'l-Ferâğ", 74.

1. Nefse muhalefet ederek, amellerle sıfatlardan, ahlaktan ve tabiattan fânî olmak,

2. Hakk’a yönelmek ve aranızdaki her şeyi çıkarmak, ibadetlerin karşılığı düşüncesinden bile fânî olmak,

3. Allah’ı müşâhede etmekten bile fânî olmak. Bu son mertebede sûfî fenâ ile bekâyı aynı anda tecrübe eder.²⁷⁵²

Benzer şekilde Kuşeyrî’ye göre fenâ 1. halktan ve hevâdan, 2. iradeden, 3. Allah’ın fiilinde ve iradesinde fânî olmak üzere üç kısımdır. Halktan ve hevâdan fânî olmak için onlardan uzaklaşmak elindekilerden ümidi kesmek gerekir. İradenin terk edilmesi için ise kişinin kendine güvenmeyi bırakması gerekir. Böylece Allah’a tam bir tevekkül içinde olacaktır. Bunun için dünyevî isteklerden vazgeçmek gerekir. Bundan sonra ise kişide Allah’ın fiili tahakkuk eder ki bu da Allah’ın fiilinde ve iradesinde fenâdır.²⁷⁵³ Bu son halde kişinin mâsivâdan hiçbir şeyi görmeyip kendisini Hakk’ın tecellisi istila ettiğinde Hak ile bâkî olacağını ifade etmiştir.²⁷⁵⁴

Bu açıklamalara göre fenâ hem insanın kemâle ulaşma sürecini hem de bu sürecin sonunda Allah karşısındaki edilgenliğini ifade etmektedir. Yani ilk olarak bir tasfiye ve tezkiye hali söz konusu iken ikinci olarak terim anlamıyla fenâ hali söz konusudur. Hem Cüneyd hem de Kuşeyrî’nin zikrettiği üç çeşit fenâdan ilk ikisi süreç olan fenâ, sonuncusu ise sonuç olan fenâyâ karşılık gelmektedir.

Bununla birlikte sahv ehli sûfîlere göre fenâ halinin devam etmemesi bekâyâ dönülmesi esastır. Zira fenâ halinde bilinci yerinde olmayan sâlikin kulluk görevlerini yerine getirmesi mümkün değildir.²⁷⁵⁵ Ayrıca bekâ haline dönen kulun eski vasıflarına döndürülmeyeceği, fenâ halinin Allah’ın bir lütfu ve ikramı olduğu dolayısıyla geri alınmayacağı hakkında sûfîlerin çoğunluğu hem fikirdir.²⁷⁵⁶ Yani kulun bilinci yerine gelse de fenâ vasıfları devam eder. Sühreverdî’ye göre kişi Allah’ın sıfat ve zâtı sayesinde aydınlanır ve tüm kötülüklerden uzaklaşır. Bilinçsizlik hali bazılarının dediği gibi fenâ halinin temel bir özelliği değildir. Bekâ halinde ise daha önce yitirilen

²⁷⁵² Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 326-327; Gökbulut, “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, 189.

²⁷⁵³ Mehmet Mansur Gökcan, “Kuşeyrî’nin “el-Cevâhiru’l-Mensûre” İsimli Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri”, (Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015), 36-37.

²⁷⁵⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 148-150.

²⁷⁵⁵ Ögke, “Tasavvuf Terimleri”, 166.

²⁷⁵⁶ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 97, 99.

eylemcilik hali tekrar kazanılır. Böylece sûfî tam özgürlük elde eder hem dünyevî hem de uhrevî olanla ilgilenir, bunlar birbirini engellemez.²⁷⁵⁷

Sonuç olarak fenâ insanî irade ile ilâhî iradenin tevhîd noktasında buluşması olup, bunun anlamı kulun kendi benliğinden kurtulup, bir ve sonsuz varlığı müşâhede etmektir. Bunun için sâlik ilk olarak insânî özelliklerinden arınır, sonra Hakk'ı müşâhede ederek O'nun niteliklerinden de sıyrılır. En sonunda Hakk'ın varlığında yok olarak, onun şuhûdundan da fânî olur. Böylece tasavvûfî düşüncede tevhîd tecrübesi yaşamadan Allah'ın bilgisine ulaşamayacağı, O'na en uzak kimsenin O'na en çok işaret eden kimseler olduğu ifade edilmiş,²⁷⁵⁸ mârifet için tevhîdi bilmek gerektiği, bunun içinse kalbin her şeyden uzaklaştırılıp, ruhu ezeliyet bilgisine ulaştırmak gerektiği dile getirilmiştir.²⁷⁵⁹ Başka bir ifadeyle kalpte mârifetin doğması ancak kişinin iradesini terk etmesiyle mümkündür.²⁷⁶⁰ İradenin terki de ancak fenâ ve bekâ ile mümkündür.

4.5.2. Seyr u Sülûk Sonucu Bilginin Oluşumu

Tasavvufun amacı aklın etkisi olmaksızın, sûfinin zevkî olarak kalp gözüyle idrak ettiği, sûfilere has bir mârifettir.²⁷⁶¹ Bunun için daha önce de ifade edildiği gibi zâhirî ilimlerin elde edilmesi, kalp ve nefsin mârifeti almaya uygun hale getirilmesi gerekir. Mârifet bazen aniden tek seferde bazen yavaş yavaş başlayıp sonra şiddetlenerek gerçekleşir. Bu süreçte sûfî kendisi ve mâsiva ile olan ilişkisini keserek, ilâhî sıfatları ve eserlerini müşâhede eder.²⁷⁶² Tüm bunlar için sûfinin Kitap ve sünnetin gösterdiği yoldan yürümesi, nefsini Allah'ta fânî kılarak, iradesini de Allah'ın iradesine bağlaması gerekir. Nefsin temizlenmesi sonucu ilâhî hakikatler ortaya çıkmaya başlar ve mükâşefe gerçekleşir. Samimi bir tasdik ve ilâhî aşk ile kalp fenâ haline ulaşarak yakînle buluşur. Bundan sonra kişi hakiki sûfî olur.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan sûfî düşüncede bilginin oluşumunun temelde dört basamakta gerçekleştiği düşünülebilir. Buna göre birinci adımda cismânî

²⁷⁵⁷ B. A. Dar, “Abdülkâdir Geylânî ve Şihâbeddîn Sühreverdi”, çev. M. Alper Tuğsuz, *İslam Düşüncesi Tarihi-1* içinde, ed. Main Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 468-469.

²⁷⁵⁸ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 291-292.

²⁷⁵⁹ Harrâz, “Kitâbü'l-Ferâğ”, 83.

²⁷⁶⁰ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 249.

²⁷⁶¹ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 82-83.

²⁷⁶² Afîfî, *Tasavvuf*, 252.

âlemi algılayabildiğimiz *beş duyu organı* yer almaktadır. İkinci adımda özellikle Gazzâlî ile birlikte belirginleşen *bâtınî hisler* bulunmaktadır. Bundan sonra ise sadece akılla idrak edilen hakikati, aklî var oluş tarzlarını bilen *istidlâlî akıl*, son olarak istidlâlî aklın da üzerine yer alan merkezi kalp olan ve kalbin yardımıyla akledilir hakikatlerin yanı sıra zâhirî hakikatin bâtınî yönlerini bildiğimiz akıl yani *kalp gözü* yer almaktadır. Birçok kişi de aktif olmayan bu sonuncu meleke mânevî hakikatlere dair bir bakış vermektedir.²⁷⁶³ Buna göre sûfinin yolu aslında duyular ve akılla başlıyor gibi görünse de tam olarak bu yeterli olmayıp hakikatin idraki için kişinin tüm varlığını ortaya koyarak ameli de gerçekleştirmesi gerekmektedir. Yani sûfî düşüncede mârifet sadece zihinde bir kavram değil, kişinin tüm varlığını kuşatan bir huzura dönüşmektedir.²⁷⁶⁴

Görüldüğü gibi tasavvufta bilginin oluşumu şahit âlemden gâîb âleme doğru, fenâ hali ve yakînin ortaya çıkması, dış alemin gitgide bulanıklaşması, hatta tamamıyla kaybolduğu bir durum olup, insanın dünyevî arzularından sıyrılmasıyla başlamakta, Allah'ı müşâhede ile sona eren bir durumu ifade etmektedir. Fakat ilk dönemde sûfiler bu konuda sistemli bir nazariye geliştirme amacında olmamışlardır. Bu anlamda ilk sûfiler İbnü'l-Arabî gibi son dönem sûfilerinden ayrılırlar. Onlar fenâ ve bekâ hakkında daha çok kendi tecrübelerini tasvir etmişler ve genel olarak ahlakî ve psikolojik bir durumun gerçekleşmesini hedeflemişlerdir.²⁷⁶⁵ Bununla birlikte Hârîs el-Muhâsibî, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Hakîm et-Tirmizî, Kuşeyrî gibi isimlerin, son dönemde geliştirilen vahdet-i vücûd ya da vahdet-i şuhûd gibi nazariyelere temel teşkil edecek görüşlerinin bulunduğu da görülmektedir. Bu isimlerden Bâyezîd ve Hallâc sekr temelli, diğerleri ise sahiv temelli bir mârifet ve sülûk nazariyesi tesis etmeye çalışmıştır. Ancak onların görüşlerine geçmeden önce dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır ki o da tüm çabalara rağmen sâlikin mârifete ulaşmasının zorunlu olmadığıdır.

Genel görüş seyr ü sülûk sonucu mârifetin Allah tarafından bahşedildiği şeklinde olsa da sûfiler tüm şartlar yerine gelse de mârifetin kesin olarak verileceğini düşünmezler. Zira haller ve makamların geçilip, mârifetin elde edilmesi zorunlu bir

²⁷⁶³ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 74-75.

²⁷⁶⁴ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 54-55.

²⁷⁶⁵ Affifi, *İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 125.

sebeplilik ilkesine dayanmamaktadır. Belirli makamlarda bazı bilgilere ulaşılır, fakat hangi makamda, hangi bilginin geleceği bilinemez. Bunun da ötesinde seyr ü sülûkün bütün gerekleri yerine getirilse de Allah mârifeti ihsan etmeyebilir ve hatta seyr ü sülûk olmadığı halde dilediği kulunu mârifete ulaştırabilir. Bu noktada kul tamamen edilgen bir konumdadır.

Sûfiler genel olarak mücâhedeyi, müşâhede sebeplerinden bir sebep olsa da bunun zorunlu olmadığını, esasen Allah’a ulaşmak için bir sebep ve illetin bulunmadığını, zira bunun Allah’ın bir lütfu olduğunu savunmuşlardır. Bu sebeple de mücâhede nefsi terbiye için ve kula ait bir fiil, müşâhede ise Allah’ın hediyesidir, dolayısıyla illeti ve sebebi olamaz. Sadece Tüsterî mücâhedeyi tek sebep ve illet olarak kabul etmiş ve bu konuda “Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz”²⁷⁶⁶ âyetini delil getirmiştir. Ona göre müşâhede, mücâhedelerin mirasıdır. Ancak diğer sûfiler bu âyette takdim ve tehir olduğunu, manasının “hidâyete erdirdiğimiz kimseler uğrumuzda mücâhede etmiştir” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Buna göre mücâhede kulun fiili iken müşâhede Allah’ın bir lütfudur. En’âm Sûresi 6/125 ve Al-i İmrân Sûresi 3/62. âyet de mücâhedenin illet ve sebep olamayacağını göstermektedir.²⁷⁶⁷ Ayrıca sûfiler mârifetin elde edebilmesi için bu amaçtan bile vazgeçmek gerektiğini ifade ederler. Hz. Mûsâ’nın istediği halde Allah’ı görememesi ama Hz. Peygamber’in istemediği haleden görebilmesini buna örnek vermişlerdir.²⁷⁶⁸

Bu konuda “iç dünyasını arındıran kimseye Allah dış dünyasının da arındırma imkânı verir. İçini ve dışını birlikte ıslah etmeye gayret eden kimseye de Allah hidâyet verir”²⁷⁶⁹ diyen Muhâsibî her ne kadar bilginin oluşumu adına bazı şartlar zikretmiş olsa da nihayetinde bilginin kaynağının Allah olduğunu, kuldaki mârifetin Allah’ın inayeti ile oluştuğunu savunmakta, nihayetinde Allah’a güvenmek gerektiğini vurgulamaktadır.²⁷⁷⁰ Ona göre mârifet bilgisinin bir sonu ve sınırı olmayıp, âriflerin kalbi bu ilmin mâhiyetini anlamaktan acizdir, yakîn sahipleri bunu tam olarak idrak edemez. Ancak yoldan sapmadan dosdoğru bu ilim takip edildiğinde Allah onu

²⁷⁶⁶ el-Ankebût 29/69.

²⁷⁶⁷ Hücvârî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 432-435.

²⁷⁶⁸ Uludağ, “Müşâhede”, 153.

²⁷⁶⁹ Sülemî, *Cevâmi‘u Âdâbi’s-Sûfiyye*, 365 (25), 400 (60).

²⁷⁷⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, 70.

şiddetle isteyene verir. Bu sebeple kişi mârifeti çokça istemeli bu uğurda gerekli hallerden geçerek mârifetin bir kısmını elde etmelidir ki devamı da gelsin. Kişinin bu hale gelmesi ise ancak bütün meşgaleleri bırakarak, ilme yönelmesi, ilâhî inayet ve gözetime devam etmesiyle mümkündür.²⁷⁷¹ İnsan nefsinin ve dinini muhafaza etmek için daima Allah'ı murâkabe etmelidir. Bu şekilde hayâ mertebesine erişir ki bu da mârifetin kapısıdır.²⁷⁷² Bütün bu aşamalardan sonra Muhâsibî yine de mârifetin tam olarak oluşmasının mümkün olmadığını bunun dipsiz bir deniz olduğunu, Allah'ın bilgisine tam olarak erişenin bulunmadığını belirtir.²⁷⁷³

Görüldüğü gibi Muhâsibî'nin mârifet anlayışında kulun bütün cabalarına rağmen yakîni elde edememesi ihtimal dahilindedir. Onun bu görüşleri kendisinden sonraki sûfiler tarafından da dile getirilmiş ve mârifetin vehbîliği vurgulanmıştır. Örneğin Cüneyd'e göre kul mârifeti elde etmek için çabalamalıdır. Ancak bu çaba mârifetin verileceğini garanti etmez. Zira mârifetin oluşumu Allah'ın yaratması ve dilemesiyledir.²⁷⁷⁴

Mekkî'ye göre de kul şeytan ve nefsten gelen vesveselere kapıldığında, eğer Allah onun kurtulmasını isterse kalbini bu vesveselerden temizler. Nefsin ateşi söner ve şeytanın etkisi kalkar. Böylece kulun kalbinde takva hali ortaya çıkar, yakîn güçlenir, ilim ve imanı artar, taat ortaya çıkar. Ancak Allah bu kulun kurtulmasını istemezse kalp akla bakar, akıl nefse yönelir. Akıl nefsin arzularına kapılınca şeytanın etki alanı genişler. Böylece yakîn nuru tamamen söner, ilim ve iman zayıflar.²⁷⁷⁵ Neticede mârifet Allah'ın iradesine bağlıdır.

Sülemî ve Sühreverdî bu konuda daha da ileri giderek sülûkün bile gerekli olmadığını savunmuştur. Sülemî'ye göre insanlar eşyayı müşâhede konusunda birbirinden farklı olup, bazıları eşyadan hareketle Allah'a, bazıları Allah'tan eşyaya ulaşır. Gördüğü her şeyde Allah'ı görür. Bazıları da eşyada takılıp kalır ve Allah'a gidecek yolu bulamaz.²⁷⁷⁶ Buna göre sülûk süreci bazıları için zorunlu olmayıp, bazıları da ne yapsa yapsın Allah'a ulaşamaz. Benzer şekilde Sühreverdî de mânevî

²⁷⁷¹ Muhâsibî, "el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh", 111-112, 143-144.

²⁷⁷² Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezeli'n-Nasîha*, 163.

²⁷⁷³ Muhâsibî, *Kitâbü'l-İlm*, 88.

²⁷⁷⁴ Bayrakçı, "Cüneyd-i Bağdâdî", 293.

²⁷⁷⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/490-493.

²⁷⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, 356.

rehberlik bakımından insanların dört sınıfa ayırarak mârifet konusunda sülûkün zorunlu olmadığını ifade etmiştir. Buna göre 1. Saf ve kendini adanmış sâlik, 2. Saf ve mutlak meczûb. Bu iki grup mânevî rehber olamaz. Birincisi nefsinin bilincindedir. Ne kadar zühd hali olsa da keşfe ulaşamaz. İkincisi ise hakikatten bir parça elde etse de tasavvûfî eğitimden yoksun olduğu için faydasını göremez. 3. Önce sâlik sonra meczûb olan mânevî rehber olabilir. Bu kişi zühd çabalarıyla aydınlanmaya ulaşır ve artık ilâhî hikmetin sırdaşıdır. 4. İlk önce meczûb daha sonra sâlik olan kişidir. Sühreverdî için en önemli aşama budur. Böyle bir kişi daha en başta mânevî aydınlanmaya ulaşmış olup, maddî dünyadan ilgisini keser ve mânevî dünyaya yönelir. Onun gözünde iç-dış dünya, şehâdet-gayb âlemi, hikmet-kudret aynîleşir. İmanı derinleşir ve tüm perdeler kalksa da artık bilgisi ziyadeleşmez. Sühreverdî üçüncü ve dördüncünün arasını ayırır. Üçüncü derecedeki bir kişi aşığı takip ederken nefsinin tüm bağlarından kurtulur. Ayrıca amelin şekillerini uygular. Dördüncü derecedeki ise bunların hepsini aşarak nefis, kalp ve ameli terk eder. Allah ile tam bir benlik içine girer. Allah'ı gözüyle görür, kulağıyla duyar.²⁷⁷⁷

Hem Sühreverdî'nin diğer sûfîlerin açıklamalarından bir kimsenin mârifet elde edebilmesi için sülûk sürecini tamamlaması ve hatta başlaması bile gerekmediği böyle bir bilginin tek şartının Allah'ın lütfetmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple mârifetin elde edilmesi için aslında sûfînin kesin olarak şunu yapması zorunludur şeklinde bir cümle kurmak mümkün görünmemektedir. Bu da mârifetin bir sebep ve illetinin olmadığını gösterir. Ancak genel kaide salikin istek ve iradesiyle sülûk sürecine başlaması ve gerekli vazifeleri yerine getirmesi olup, sûfîler bunula ilgili kendi meşreplerine göre farklı kurallar tesis etmişlerdir.

Aslında tasavvûfî düşüncede sâlikin tecrübesine bağlı olarak çeşitli şekillerde ve farklı yollarla mârifetin ortaya çıktığı göz önünde bulundurulunca yüzlerce farklı bilgi oluşumundan bahsetmek gerekecektir. Bunları tek bir ortak nokta toplamak istendiğinde ise en uygun olanı sahv ve sekre olan yaklaşımlarıdır. Zira genel olarak mârifete ulaşmada ayıklık halini üstün gören sûfîler için genel olarak “sahv ehli”, sarhoşluğa vurgu yapan sûfîler için de “sekr ehli” kavramı kullanılmaktadır. Bilginin oluşumu konusunda sûfîler sahv ve sekre yaklaşımlarına göre farklı nazariyeler dile

²⁷⁷⁷ B. A. Dar, “Abdülkâdir Geylânî ve Şihâbeddîn Sühreverdî”, 455-456.

getirmiştir. Bu konuda açık, seçik ve önemli görüşleri bulunan Hârîs el-Muhâsibî, Cüneyd Bağdâdî, Hakîm et-Tirmizî, ve Kuşeyrî sahîv ehli, Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr ise sekr ehli sûfîler olarak ele alınacaktır.

4.5.2.1. Sahv Haline Dayalı Bilginin Oluşumu

Aklı verdiği önemle sahîv ehli sûfîlerden sayılabilecek olan Hârîs el-Muhâsibî mârifeti elde etme ve nefsî arınma için tefekkürle başlayıp ibadetle sona eren bir metot geliştirmiştir. Buna göre rûhî hayatın gelişimi şu şekilde ilerler; ibadetin esası verâ; verânın esası takva; takvanın esası muhasebe; muhasebenin esası korku ve ümit; korku ve ümidin esası va'd ve vaîd; va'd ve vaîdi anlamak cezayı hatırlamak; cezayı hatırlamak ise tefekkür ve ibret alma ile gerçekleşir.²⁷⁷⁸ Yani kulun yapacağı ilk iş tefekkürdür. Düşünmenin hakkıyla gerçekleştirilmesi ise bu konuda Allah'a tevekkül edip, gayretle ve akıllıca bir isteğin bulunmasına bağlıdır. Böyle bir durumda tefekkürün kapılarının açılacağını belirten Muhâsibî, himmetin tamamıyla âhirete yönelmesi gerektiğini, böylece aklın devreye girerek Allah'ın hoşlandığı şeyleri düşüneceğini, belirterek, himmetin düşünmeye, düşünmenin nazara etmeye, nazar etmenin de kalp gözünün açılmasına vesile olduğunu ifade eder.²⁷⁷⁹

Bu aşamadan sonra Muhâsibî ârifin kalbine ve aklına Allah'ı zikretme ve O'nu hatırlama düşüncesinin Allah tarafından yerleştirildiğini belirtir. Bu havâtırlar ârifi Allah'ın kudreti, rızası ve gazabı va'd ve vaîdleri hakkında düşünmeye sevk eder. Havâtırların gelmesiyle ârif bunlar üzerinde tefekkür ederek, günahlarının farkına varıp nefesine kötülük ettiğinin farkına varacağını ve bu sayede kalbini büyük bir utanma ve korku kaplayacağını belirtir. Böylece kul nefsinin sürekli azarlayarak, kınayarak, ceza gününü hatırlatarak Allah rızasını kazanmak için terbiye etmeye kesin olarak karar verir.²⁷⁸⁰ Bundan sonra ise artık tövbe-zühd-zikir aşaması gelir. Muhâsibî'ye göre her kimsenin zühdü mârifeti kadar, mârifeti aklı kadar, aklı da imanı kadar güçlüdür. Kişi kalbine ve aklına hakim olduğu derecede âhiret ilmini elde eder.

²⁷⁷⁸ Afîfî, *Tasavvuf*, 87.

²⁷⁷⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 68.

²⁷⁸⁰ Muhâsibî, "Bed-ü Men Enâbe İlallah", 331-334,

Allah’a ulaşmanın yolunun âhirete yönelmek ve dünyadan yüz çevirmek olduğunu öğrenir. Böylece ilâhî yardıma muvaffak olur ve kalbinden dünyevî arzular silinir.²⁷⁸¹

Tefekkür sonucu cezayı hatırlayan, va’d ve vaîdi anlayan kul, korku ve ümit arasında tüm günahlarından arınmaya karar verdiğinde artık yapması gereken nefis muhasebesidir. Muhâsibî’ye göre nefsi terbiye etmek için yapılacak ilk iş ona hoş gelen düşünceleri iyice öğrenerek bunlar hakkında konuşmamaktır. Böylece nefis muhatapsız kalacak ve bir süre sonra sükûta erecektir. Sonra nefis yumuşayıp günahlarını itiraf edene kadar onu kınamaya ve âhret günün hatırlatmaya devam etmek gerekir. Nefis bu itirafın yapınca artık sadece günahlarını düşünüp başka bir şey yapamaz hale gelir ki bu da Allah’tan af ve mağfiret dilemesine sebep olur.²⁷⁸²

Böylece tövbeye yönelen kişi günah kirinden arınarak nurlanıp aydınlanacak, tekrar tekrar günahlarını düşünerek bunları terk etmenin yollarını arayacaktır. Bu nokta nefsin inadını oruç, az yeme gibi eylemlerle kırmak gerekir. Nefs inadından vazgeçip, günahları terk ettiğinde kişinin kalbi aydınlanacak, akli nurlanacak ve Allah da kulunu destekleyecektir. Zaten kişiyi gafletten uyandıran, nefsi terbiye için onu harekete geçiren, nefsin kötülüklerinin farkına vardıran da Allah’tır.²⁷⁸³ Bütün bu çabalar sonucu Muhâsibî nefsin halinin değiştiğini, zamanında çok arzuladığı fiillerden vazgeçip, zor gelen veya tiksindiği fiilleri gerçekleştirmeye başladığını, böylece kalbine yakînin ulaştığını, gayb hakikatlerini müşâhede ettiğini, neticede muhabbetullâha vardığını belirtir.²⁷⁸⁴

Muhâsibî’nin bu görüşlerinde dikkat çeken en önemli nokta diğer sûfilerde görülen “nefsi öldürme” anlayışının olmaması, aksine onu değiştirme, dizginleme düşüncesinin yer almasıdır. Zira Muhâsibî’ye göre insan bir bütündür ve var olduğu sürece nefis de var olacak ve nefsten havâtırlar gelmeye devam edecektir. Amaç nefsi değil nefsten gelen havâtırları yok etmektir.²⁷⁸⁵

Özetle Muhâsibî’ye göre ihtiyârî bütün fiillerin başlangıcı o fiili yapma isteğinin bulunmasıdır. Bu istek düşünmeye, düşünme iradeye, irade de fiili işlemeye sebep olur. Dolayısıyla bir fiilin salim oluşu hatraların salim oluşuna bağlıdır. Hatranın

²⁷⁸¹ Muhâsibî, “el-Kasdu ve’r-Rucû’u İlallâh”, 74.

²⁷⁸² Muhâsibî, “Bed-ü Men Enâbe İlallah”, 335.

²⁷⁸³ Muhâsibî, “Bed-ü Men Enâbe İlallah”, 336-338.

²⁷⁸⁴ Muhâsibî, “Bed-ü Men Enâbe İlallah”, 344.

²⁷⁸⁵ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 55.

salim oluşu ise kişinin daima yaratıcısını murakabe etmesi, O'na yönelmesi, O'nun sevip, emrettiği amelleri yerine getirmesi ile mümkündür. Havâtır ve vesvese ne ile ilgili olursa fikir de onunla ilgilidir. Fikir bunları zihne ulaştırır, zikirde iradeye, irade de eyleme ulaştırır. Kişi havâtırların gelmesine engel olamasa da akıl ve iman kuvveti ile bunlar arasında güzel olanı seçme, kabul etme gücüne sahiptir. Ona göre “nefis sürekli dönen bir değirmen olup, buğday konulursa buğday, taş konulursa taş öğütür.”²⁷⁸⁶ Neticede Muhâsibî irade, tefekküre eyleme dayalı bir mârifet nazariyesinin temellerini atmış, ilim-amel bütünlüğüne, ilmin kişiye fonksiyonel olarak fayda sağlamasına vurgu yapmıştır.

Sahv ehlinin önemli isimlerinden Cüneyd-i Bağdâdî ise mârifetullah düşüncesini fenâ-bekâ, tevhîd ve mîsâk (bezm-i elest) kavramları çerçevesinde sistemleştirmiştir. Bu düşüncede fenâ “tevhîde varış yolu”, mîsâk ise tevhîdin son basamağı ve “tevhîde varış halini” temsil eder.²⁷⁸⁷ Tevhîd ise mârifetin başıdır. Cüneyd'e göre kulun şâhid ve gâib âlemde olmak üzere iki tür varlığı bulunmaktadır. İnsanın ilâhî varlığı dünyaya gelmeden önce, bezm-i eleste Allah ile ahitleşmiştir. Fakat kul bu sözünü dünyaya gelince unutmuştur. Hatırlamak için seyr ü sülûk yoluyla fenâyâ ulaşması gerekir.²⁷⁸⁸

Cüneyd'e göre elest bezmindeki bu hâl hem insan varlığının başlangıcı hem de mânevî sülûkun son noktasıdır. Bu ahidde insanların fenâ açısından durumları denktir. Onlar bu sırada kendi varlıklarıyla değil Allah'ın varlığı ile mevcutturlar. Bu var oluş da insanın en mükemmel varoluşudur. Şehâdet âlemine gelen her insan bu mükemmelliğin tohumunu taşımakta olup, eski haline dönmekten başka şansı yoktur. Yani dünyaya gelen insanın amacı bu mükemmel hâle ulaşmak, bu dünyadaki tüm çabası ahdi yerine getirmek, aslına dönmektir. Vecdin son aşaması da budur. Cüneyd bunu “olmadan önceki hali, yaratılmadan önce olduğu gibi, sonucun başlangıca dönmesi” olarak ifade eder. İnsan bu hale ulaşınca kadar Allah dışındaki her şeyden fânî, Allah ile bâkî olmalıdır.²⁷⁸⁹

²⁷⁸⁶ Muhâsibî, *Risâletü'l- Müstersidîn*, 47-48.

²⁷⁸⁷ Süleyman Gökbulut, “Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî, *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, 429-430.

²⁷⁸⁸ Gökbulut, “Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî”, 436-439.

²⁷⁸⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 41-43, 54; Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 57-58; Gökbulut, “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, 194-196. Gökbulut, “Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî”, 437-439.

Cüneyd'in düşüncesinde tevhîdin, birincisi avâmın, ikincisi zâhir ilim ehlinin, son ikisi mârifet ehlinin olmak üzere dört mertebesi bulunur. İlk iki tevhîdde Allah'ın birliği ikrar edilir ve emir ve yasaklarına uyulur. Avâmın tevhîdinde Allah'tan başkasından korkma ve ümit etme söz konusudur, bu sebeple hakiki bir tasdîk sayılmaz. İkincisi zâhirî ilimleri elde etmiş âlimlerin tevhîdidir. Havâsın tevhîdinde ise zâhir ve bâtin bütün emirlere uyulur, ümit, korku ve mâsivâ terk edilerek Allah birlenir. Birinci aşamada havâs kendi varlığından haberdardır. Son aşama ise tevhîdin en üst mertebesi olup, havâs kendi varlığından da geçer, Allah'ın birliğinin hakiki idrakini tecrübe eder. Burada Allah ile birlik söz konusu olup, artık kulun değil sadece Allah'ın iradesi bulunmaktadır. Böylece kul “olmadan önceki haline dönmüş”, “sonuç başlangıca dönmüştür.” Buna göre fenâ ilâhî yakınlıkla nefsin ortadan kalkması ve kişinin Allah'la yeniden bir olmasıdır. Allah ile bir olmak, O'nunla birlikte “ezelî varoluş haline (mîsâk)” bir geri dönüştür.²⁷⁹⁰

Esasen buraya kadar Cüneyd farklı kavramlarla Bâyezîd'in görüşlerine benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Her iki görüşte de temelde bir kendinden geçme ve sekr hali vardır. Ancak bundan sonraki kısımda Cüneyd, onun görüşlerinden ayrılır. Cüneyd'e göre fenâyâ ulaşan kişi sekr halinde olup, henüz son aşamaya ulaşmış değildir. Bu tecrübeden sonra sâlikin halkın arasına geri dönmesi ve bu tecrübeden halkı faydalandırması gerekir (sahv). Sâlik bu halde Allah'tan ayrılmış ya da fenâdan çıkmış değildir. Çünkü vuslat mekânî değil mânevîdir, kul hala tam fenâ halindedir.²⁷⁹¹ Yani fânî vasıflarına iâde olunmaz. Bu da onun nefsânî vasıflarına döndürülemeyeceği fakat beşeriyetini kaybetmeyeceği anlamına gelir.²⁷⁹² Görüldüğü gibi Bâyezîd'in fenâ, ve vahdet-i vücuduna karşılık, Cüneyd'in düşüncesi fenâ, mârifet ve vahdet-i şuhûddan oluşmakta, kulun maddî varlığının yok olmadığı açıkça dile getirildiği için de ittihâd ya da hulûl gibi bir eleştiri de söz konusu olmamaktadır.

Neticede mîsâk nazariyesinde sûfnin dünyadaki hayatı aslî hayatından bir düşüşü temsil eder, yani misak âyeti gereğince insan yüksek bir konumdan dünyaya indiğinde alçak bir konuma geçmiştir. Bu durumdan kurtulup, tekrar eski makamına dönmek için keşfe nail olması gerekir. Keşf ve mârifet de ancak fenâyâ ulaşmakla

²⁷⁹⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 322-323.

²⁷⁹¹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 61.

²⁷⁹² Gökbulut, “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, 190-191.

mümkündür. Bu konudaki ilk adım insanın kendini tanımasıdır. Nefsini tanıyan ilâhî ve sonsuz olanı aramaya başlar. Kendi özüne yönelik bilgi ve bilinci arttıkça ilâhî olana yükselme gerçekleşir. Son hadde ulaştığımızda ise fenâ adı verilen yok oluş gerçekleşir. Böylece sûfî, keşf yoluyla aslına rücu etmiş, içine düştüğü dünya hapisanesinden, dünyevî bağlarından kurtulmuş ilâhî olanla birleşmiş olur.²⁷⁹³ Yani bir sûfnin erişmek istediği nokta aslî vatanı “elest bezmi”dir. Bütün seyr ü sülûk süreci de bu amaca hizmet etmektedir.

Bu konuda diğer bir önemli isim Hakîm et-Tirmizî’dir. İnsanın yaşamını “yolculuk” olarak adlandıran Tirmizî’ye göre sülûk bu yolculuğu Allah’ın emirlerine uygun dizayn eden bir çabadır. Bu mecburi yolculuk sülûk ile daha bilinçli bir hale gelmektedir. Her akıllı kişinin bu yolculuğun meşakkatli ve sıkıntılı olduğunu, bir imtihan ve bela yeri olduğunu bilmesi gerekir. İnsan böyle bir dünyada âhiret için hazırlık yapmalı, Allah’ın karşısına hem zâhir hem bâtin amellerle çıkmalıdır. Bunun için de rûhî ve cismânî olarak sülûk sürecini tamamlamalıdır. Bu da Tirmizî’ye göre uzlet, halvet ve keşf basamaklarından oluşur.²⁷⁹⁴

Tirmizî’ye göre dünyayı ve onun tehlikelerini öğrenen sâlikin yapması gereken ilk iş ahlakını güzelleştirmek ve eziyete katlanmak gibi bir dizi riyâzeti yeirine getirmelidir. Esasen hırs, cimrilik, korkaklık gibi kötü sıfatlar insanın aslî yapısından kaynaklanır. Bu sebeple bir insanla “korkak olma, cimri olma” demek aslında “sen aslî varlığından çık” demekle aynı şeydir. İnsana verilen bu özellikler kaybolmaz. Sâlikin yapması gereken âhirete gerekli olanı idrak ederek edebe riâyet etmektir.²⁷⁹⁵ Karakterin değişmeyeceğini ancak eğitilmesi gerektiğini savunarak Muhâsibî’ye takip eden Tirmizî sonrasında uzlet ve halveti gerekli görmüştür. Fakat bu uzlet ve halvet sûreten değil mânen olmalıdır. Yani insanlarla ilişki içinde olsa da onlardan gelen iltifat ve boş sözlere kalbinde yer vermemelidir. Uzleti seçen kişinin zâhiri amelleri yerine getirebileceği kadar bir ilme ihtiyacı vardır ki Tirmizî’ye göre bu “şükür bâbı”dır. Peşinden vera’, zühd ve tevekkül babı gelir. Tevekkül babında sâlikte bazı kerâmetlerin görülebileceğini söyleyen Tirmizî, su üstünde yürümek, uçmak gibi bazı

²⁷⁹³ Ay, “Sufî Teolojinin Peygamberlik Algısı”, 25.

²⁷⁹⁴ Mehmet Uyar, “Hakim Et-Tirmizî’nin “Risâletü Keyfiyyeti’s-Sülûk İlâ Rabbi’l-Âlemîn” Adlı Eserinde Bireysel Bir Çaba Olarak Uzlet, Halvet ve Keşf Süreci”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018): 223-225.

²⁷⁹⁵ Uyar, “Risâletü Keyfiyyeti’s-Sülûk İlâ Rabbi’l-Âlemîn”, 237-238.

kerâmetlerin tevekkülün hakikatlerinden olduğunu belirtir. Bu ilk kerâmetlerden itibaren makamlar, hâller ve başka kerâmetler ölünceye kadar devam eder.²⁷⁹⁶

Bundan sonra Tirmizî adım adım halvette hangi zikirlerin çekileceğini karşılaştacak güçlükleri detaylıca anlatır ve ardından keşf sürecini izah eder. Buna göre keşfin birinci aşamasında insan hissî âlemin sırlarına vakıf olur. İnsanların evlerinde olup bitenleri görmek, duvarların arkasındakileri, karanlığın içindekileri bilmek bunlardan bazılarıdır. Sâlik zikre devam ettiğinde ikinci keşf gelir aklî manalar hissî sûretlerde gösterilir. Bunu ancak nebîler ve Allah'ın dilediği sıddıklar bilir. Üçüncü keşf ise ilk ikisinin kalkması ve sâlikin mana âlemine varmasıdır. Dördüncü keşf Allah'ın tecellisidir. Beşinci keşfte meleklerin mertebesi altıncı keşfte ise bu mertebedeysen madenî taşların sırları verilir ve sâlik maddenin faydalı, zararlı yönlerini tamamıyla bilir hale gelir. Ancak sâlik bunlarla oyalanırsa Allah korumasını sâlikten kaldırır. Sâlik zikrine devam ederse yedinci keşf yani nebâtın bilgisi verilir. Bu mertebede sâlik yediğine içtiğine dikkat etmeli, bu konuda mutedil olmalıdır. Sekizinci keşfte ise canlılar âleminin bilgisi yer alır. Dokuzuncu keşf, hayatın işleyiş tarzının bilgisidir. Onuncu keşf ise daha önce zikredilen “levâih”lerin salike gelmeye başladığı zamandır. Böylece sâlik latîf bir cismin kesîf bir cisme, kesîf bir cismin latîf bir cisme nasıl dönüştüğünü öğrenir. Bundan sonra sâlik Allah'ın huzuruna varmış olur.²⁷⁹⁷

On birinci keşfte kıvılcımlar gelmeye başlarken, on ikinci keşfte artık “tevâlî”ler gelmeye başlar. Sâlik zikrine devam ederse on üçüncü keşf gelir. Nazarî ilimler, selîm fikirler, zihinlerin yanılgıları, fehim ve vehim arasındaki farklar, ruh ve cisim âlemlerinin oluşumu, bu oluşumların sebepleri, ilâhî sırrın görünen âlemdeki tecellîleri gibi bilgilere sahip olur. On dördüncü keşfte tasvir, tahsin ve cemâl âlemi verilir. On beşinci keşfte ona kutupluluk mertebesi gösterilir. Bu tecellîde ilâhî âlemin yansımaları, mevcudatın işleyişi öğrenilir. On altıncı keşfte gazap ve taassup âleminin bilgisi, âlemin görünürdeki farklılıkları öğrenilir. Sâlik zikrine devam ederse on yedinci keşfte Hakk'ın keşfi, selîm görüşler, hak mezhepler, doğru şeriatlar hakkında bilgi elde eder ve Allah'ın kutsî bilgisine mazhar olur. Sâlik bu makama aşık olur. Fakat buna takılmamalı, zikre devam etmelidir. On sekizinci keşfte vakar, sekine,

²⁷⁹⁶ Uyar, “Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk İlâ Rabbi'l-Âlemîn”, 225-227.

²⁷⁹⁷ Uyar, “Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk İlâ Rabbi'l-Âlemîn”, 227-231.

sebat, gizliliklerin ve sanatın oluşumu açıklanır. On dokuzuncu keşfte hayret, acz, ameller yirminci keşfte cennetliklerin ve cehennemliklerin mertebeleri bildirilir. Cennet ehlinin bir kısmının bir kısmını nasıl üstün olduğu, cehennemliklerin azabının nasıl gerçekleşeceği gösterilir.²⁷⁹⁸

Yirmi birinci keşfte sâlike şaşkınlık ve hayret içinde vecdin galebe çaldığı ruhlar gösterilir. Sâlik onların davetine uymayıp keşfine devam ettiğinde yirmi ikinci keşif kendisine verilir. Burada sâlik sadece kendisini gördüğü bir nurla karşı karşıyadır. Burada Allah'tan bir lezzet bulur. Allah'tan başka her şeyi gözünde değersizleşir. Sâlik zikrine devam ederse yirmi üçüncü keşif gerçekleşir. İnsanın çeşitli suretleri, yükselip alçalan perdeleri gösterilir. Yirmi dördüncü keşif ruhânî sırlarının sâlike verilmesi olup, bunları doğru nazar ederse bundan daha fazlasını görür. Burada artık ne ilim ne de göz kalır. Sadece sâlikin müşâhede etmekte olduğu vardır. Bu keşfle velâyet mârifetinin nerede olduğunu öğrenir. Yirmi beşinci keşfte nur âleminde gelen her fiilin bilgisine, bütün ayrıntılarına sahip olur. Yirmi altıncı keşfte sâlike “muharrik” bildirilir. Sâlik zikrine devam ederse önce diriltir, sonra gaybete, sonra fenâyâ ulaştırılır, sonra müşahhas kılınır, sonra tekrar diriltir, ta ki sâlikte isyanın izleri silinip, sadece hüznün kalıncaya kadar. Bu şekilde hazır hale gelen salık, Allah ile bâkî kılınır. Son olarak sâlike uygun bir hilat giydirilir. Bu da yirmi yedinci keşif olarak kabul edilir. Böylece sâlik bütün keşif sürecini tamamlayarak tekrar dünyaya dönüş yapar. Tirmizî'ye göre bu şekilde dünyaya geri dönen kişi “merdûd” yani “döndürülenler” zümresindendir. Murdûd, müstehlek dediği grubun içinde maksadına ulaşmış olanların en kâmil olanıdır ve bu şekilde haşr edilirler.²⁷⁹⁹

Özetle Tirmizî'nin düşüncesinde mârifetin oluşumu Muhâsibî ve Cüneydî çizgide olup, onların anlatımından biraz daha detaylıdır. Onun da görüşlerinde esas olan sekr halinden sonra sahv halidir.

Bu konudaki son isim Kuşeyrî'dir. Kuşeyrî'ye göre de kula ilk vacip olan şey Allah'ı bilmek olup, bunun ilk şartı doğru görüş ve isabetli bakıştır. Daha sonra Allah'ın ve rasûlünün haberini tasdik, ardından tasdik ettiği ilâhî emirlerde ihlâs gerekir. Ardından şehâdet ve peşinden tevhid anlayışıyla ibadet ve taat gerekir.²⁸⁰⁰

²⁷⁹⁸ Uyar, “Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk İlâ Rabbi'l-Âlemîn”, 232-234.

²⁷⁹⁹ Uyar, “Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk İlâ Rabbi'l-Âlemîn”, 232-236.

²⁸⁰⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 319.

Sâlik kendi iradesiyle kötü fiilleri terk ederse nefsanî isteklerinden fânî, ihlaslı ibadetlerde bâkî olur. Yok ettiği kötü sıfatlarının yerine güzel sıfatlar koyarak bu çabasına devam ederse beşerî sıfatlardan fânî, ilâhî sıfatlarda bâkî kalır. Sâlikin bu noktaya gelebilmesi için ilk olarak ihlaslı bir şekilde zikretmesi gerekir. Zira Kuşeyrî'ye göre mârifet yolunda en önemli vasıta zikirdir. Sâlik gözünde eşya kaybolana kadar zikir çekmelidir. Zikrin yoğunluğu iradesine kuvvetine ve huzur haline de yansır. Zikri çok olanın varîdleri kuvvetlidir. Bu şekilde fenâyâ kadar devam eden sâlik en sonunda bekâ haline ulaşır. Bu şekilde bütün duygularından fânî olan kişi sadece kalbi ile bâkî kalır. Kul bu halde devam ettikçe varîdler güçlenmeye başlar ve en sonunda nefsinden de fânî olur. Bu durumda kul hisleri olmadığı için Allah'tan başka hiçbir şeyi müşâhede edemez, Allah'tan başkasını tanımaz ve göremez hale gelir. Bu devam ettiği sürece ne akıl ne temyiz ne ihlas ne de başka herhangi bir makam ya da sıfat kalmaz. Artık kişi Allah dışında hiçbir şeyden haberdar ve meşgul değildir. Bu hale cemu'l-cem, aynu'l-vücûd ya da fenâfillâh denir. Aynı zamanda bir bekâ halidir. Zira bu durum kişinin nefsinin yokluğuna karşılık Hakk'ın varlığıdır. Kuşeyrî bunun bedenlen bir yokluk olmadığını, nefsinin mahlukata mevcut olduğunu ancak sâlikin mahlukat ve kendisi hakkında bir bilgisinin şuurunun ya da hissini bulunmadığını ifade eder. Yani bu halde sâlik kendinden de mahlukattan da tamamiyle soyutlanmıştır.²⁸⁰¹

4.5.2.2. Sekr Haline Dayalı Bilginin Oluşumu

Tasavvufî düşüncede Allah'a ulaşma, O'nunla bir olma düşüncesi ilk başlarda “sefer, seyr, sülûk” gibi kavramlarla ifade edilmişse de zamanla sûfilere has “mirac” düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bunu ilk defa kavram olarak kullanan sûfî ise sekr anlayışının temsilcisi Bâyezîd-i Bistâmî'dir. Ona göre mirac Allah'a doğru yapılan mânevî bir yolculuktur.²⁸⁰² Onun miraca dair kapalı anlatımları Cüneyd tarafından yorumlanmış ve bunun bir gaybet ve fenâ hali olduğu kabul edilmiştir. Buna göre Bâyezîd'in miracı kulun Allah'a ulaşmak için gösterdiği çaba ve gayretler olup, sonlu varlık alanından sonsuz varlık alanına çıkmayı tasvir eder.²⁸⁰³ İlâhî âlemin penceresi

²⁸⁰¹ Göztepe, *Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, 183-185.

²⁸⁰² Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, 173-174.

²⁸⁰³ Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, 179-180.

kalpte yer alır ve buraya ulaşmak için kalbin temizlenip, arındırılması gerekir. Mârifetullahı götüren bu çıkış, Bâyezîd'in düşüncesinde yaratan ve yaratılan birliğine tekabül eder.²⁸⁰⁴ Zira o, mârifete gerçek anlamda ulaşabilmek için Hakk'ın bilgisinde fânî olup, halsiz ve benliksiz bir şekilde Hakk'ın huzurunda bâkî olmak gerektiğini savunmuştur.²⁸⁰⁵

Bu konuda Bâyezîd, “yılanın derisinden sıyrılıp çıktığı gibi ben de Bâyezîdliğimden sıyrıldım. Bir de baktım ki âşık mâşûk ve âşkın hepsi birdir”²⁸⁰⁶ sözüyle ve “sabahın nasıldır?” şeklindeki bir soruya “benim ne sabahım var ne de akşamım” cevabıyla kendinde hiçbir sıfat kalmadığını dile getirmiştir. Onun bu sözlerini İbnü'l-Arabî, zâtın birliğine ulaşan kimselerde herhangi bir vasfın bulunmadığı, onun bütün makam ve halleri aşıp, “Muhammedîlik” makamına ulaştığı şeklinde yorumlarken,²⁸⁰⁷ kaynaklarda fenâ halinde beşerî “ben”in yok edilip yerine ilâhî “ben”in koyulması şeklinde ifade edilmiş²⁸⁰⁸ ve Bâyezîd vahdet-i vücûd düşüncesinin temellerini atan isim olarak gösterilmiştir.²⁸⁰⁹ Zira Bâyezîd fenâ halinde sadece Allah'ın var olduğunu ve başka hiçbir şeyin bulunmadığını,²⁸¹⁰ ayrıca sekr ve fenâ halini sahv halinden mükemmel olduğunu savunarak, sahvı Allah ile kul arasında bir perde olarak görmüştür.²⁸¹¹ Bu görüşleri Bâyezîd'in hem vahdet-i vücûd nazariyesiyle anılmasına hem de birazdan ele alınacağı üzere şathiyelerinden dolayı eleştirilmesine sebep olmuştur.

Sekr ehlinde olan ve vahdet-i vücûd nazariyesinin temellerini attığı düşünülen diğer bir isin Hallâc-ı Mansûr'dur. Ona göre Allah sadece aşkla, içsel bir durumla yani akıl ve duyu haricinde üçüncü bir yol ile bulunabilir. Ona göre Allah'ı akıl ve duyularla açıklamak O'nu nesne konumuna koymaktır. Bu durum zihinde düşünülen ve düşünen olmak üzere bir ikiliği doğuracağından tevhîd ilkesine de aykırıdır. Bu ikiliği aşmanın yolu arınarak kendi benliğinde yok olmak ve Allah'ta var olmaktır. Ona göre asıl

²⁸⁰⁴ Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, 140.

²⁸⁰⁵ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 60.

²⁸⁰⁶ Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, 209.

²⁸⁰⁷ Hasan Basri Demir, “Bâyezîd-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı”, (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2020), 46.

²⁸⁰⁸ Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, 170.

²⁸⁰⁹ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 60.

²⁸¹⁰ Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, 189.

²⁸¹¹ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 414.

tevhîd budur. Hallâc bunu “Ene’l-Hakk makamı” olarak isimlendirir. Ene’l-Hak makamı insanın kendi özüne dönmesi, bütün varlıkların tek bir kaynaktan geldiğini kabul etmesi, varlıkları Allah’ın tecellileri olarak görmesi, böylece kişinin kendi benliğini Allah’ın benliğinde eritmesiyle mümkündür.²⁸¹² Bunun içinse insanın tevhîd yolunda aşk ve muhabbetle temizlenmesi gerekir. Ona göre Allah ile kul arasında bir uzaklık olmayıp, vahdaniyet kainattaki tüm varlığı kuşatmıştır. Benliğinden geçip nefisini arındıran kimse Allah ile baş başa kalacak ve böylece hakiki varlık insanda zuhur etmiş olacaktır.²⁸¹³

Hallâc-ı Mansûr bu görüşleriyle hulûl taraftarı olduğu şeklinde şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak kaynaklarda onun görüşlerinin tevhîd ve mârifetin açık bir ifadesi olduğu, benlik iddiasının değil aslında bir tevazu halinin sonucu olduğu ifade edilir. Allah ile olan muhabbetinin nihai noktasına ulaşan Hallâc “Ene’l-Hakk” derken aslında kendisinin kıymetsiz olduğunu ve yok olduğunu sadece Allah’ın mevcut olduğunu savunmuş olmaktadır. Zira “Sen Hüdâ’sın, ben ise kulum” demek kişinin kendi benliğine bir varlık payesi vermesi anlamına gelir ki bu kibir göstergesidir. Yani Allah’tan başkasının varlığı kabul edilmekte ve tevhide aykırı davranılmaktadır.²⁸¹⁴ Ancak Hallâc bunu kabul etmez ve fenâ haline yükselerek izafî benliğinden kurtulduğunu, küllî ve ezeli benliğe yükseldiğini savunur. İzafî ben gerçek olmadığı gibi artık yoktur da. Hallâc’a göre bu sınırlı dünyadan kurtulup, özne-nesne ayrımının olmadığı bir tevhîd tecrübesidir. Bu sebeple “Ene’l-Hakk” zâhiren ilâhlık iddiası olsa da bâtinen tevhîd ve imanın ta kendisidir.²⁸¹⁵ Bu halde kul kendi aslî hüviyetinden çıkmadan bir tür rabbânîlik kazanmakta ve Hakk’ın rengine boyanmaktadır.²⁸¹⁶

Hallâc’ın düşüncesinde Allah’ı bilme sıradan varlıkları bilmekten farklı olup, nesne-özne ayrımına değil bütünlüğüne dayanır. Çokluk ne kadar azalırsa bilgi o kadar aydınlanır. Bu tecrübe bir damlanın izafî varlığının, deryanın içine düşerek bâkî olması gibidir. Kâmil mertebesine ulaşan sâlik deryaya iradesiyle giren katre misali, kendi

²⁸¹² Ağırman ve Bilal, “Hallac-ı Mansur’da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi”, 86-88.

²⁸¹³ Çakmak İgalçı, “İnsan, Kâinat ve Yaratılış Ekseninde Hallâc-ı Mansûr’un Tevhid Düşüncesinin Felsefî Analizi”, 159.

²⁸¹⁴ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005): 196-197.

²⁸¹⁵ Çakmaklıoğlu, “Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu”, 202-203.

²⁸¹⁶ Çakmaklıoğlu, “Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu”, 205.

izafî varlığından kurtularak Allah’a teslim olmuştur.²⁸¹⁷ Yani insanın tüm varlığıyla hakikati bilmesi nihai olarak hakikate dönüşmesi anlamına gelir. Gerçekte Ene’l-Hakk demeyen kişi hâlâ müşrik ve putperest olarak yaşayıp kendi nefesine Haktan ayrı bir gerçeklik vazeder. Neticede Hallâc’a göre mürîdin amacı ferdi varlığını yok etmek ve hakikatle bir olmaktır.²⁸¹⁸

Hallâc’ın genel düşüncelerine bakıldığında hem vahdet-i vücûd hem hulûl ve ittihad hem de panteizmi çağrıştıran yönlerinin olduğu görülmektedir. Diğer sûfiler gibi o da kişinin kendi benliğinden sıyrılması, nefsini arındırarak tevhîde ulaşmasını dile getirmekteyse de bunun için kişinin “izafî ben”inin ortadan kaldırılmasını savunmakla onlardan ayrılmakta ve hulûl ve vahdet-i vücûd gibi kelâm ilim açısından tartışmalı meselelere kapı aralamaktadır.

Görüldüğü gibi zikredilen isimlerin ortak görüşü nefis terbiyesi, kalp tasfiyesi ve bunun sonucunda gerçekleşen sekr ve fenâ halidir. Sûfilere göre insan nefsini arındırıp, beşerî duygulardan kurtulduğunda Rabbine yönelir ve böylece ruhunda Allah’ın nuru ortaya çıkar. Bu nûrla evrenin sırları kişiye gösterilir ve Allah’tan bilgiler gelmeye başlar.²⁸¹⁹ Böylece her nesne ve eylemde mutlak fail olarak Allah’ı gören sâlik, her işinde Allah’ı müşahade ederek, tecellilere mazhar olur. Neticede Allah hakkındaki yakîn ile kendisi bilgi ve varlık dairesinden çıkar.²⁸²⁰ Her ne kadar farklı nazariyeler gibi dursa da esasında sûfiler temelde sâlikin ben bilincinden sıyrılması Allah ile temas edebilmesi için gerekli görmüşlerdir. İnsan ne kadar kendinden geçerse o kadar Allah ile temas edebilir. Fenâsı çok olanın bekâsı da o kadar çok olur. Böylece fenâ ve bekânın iç içe olduğu bir durumda mârifet nurlarına erişir.

Bununla birlikte Bâyezîd ve Hallâc’ın görüşlerin açıkça diğerlerinden ayrıldığı görülmektedir. Diğer sûfiler sekrden sahv haline geçişi, fenâdan tekrar halkın arasında olmayı gerekli görürken, bu iki isim sekr haline vurgu yaparak, daha sonraki dönemlerde vahdet-i vücûd olarak anılacak olan nazariyenin temellerini atmıştır. Kısaca bu nazariye iki bağımsız gerçekliğin olamayacağından hareketle varlığın zahiren çokluk içinde olduğu, çokluğun bir hakikat olmadığını, her varlığın Allah’tan

²⁸¹⁷ Çakmaklıoğlu, “Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu”, 207.

²⁸¹⁸ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 53-54.

²⁸¹⁹ Yavuz, “Vahiy”, 441.

²⁸²⁰ Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, 222.

tecellî ettiğini savunmaktadır. Bu hakikati anlamak “varlığının birliğinin manasını” anlamaktır. Dünya aslında çokluk olarak görünür. Mânevî hayatın amacı da bu çokluktan vahdete yükselmek, çok olanın bir olanda birleştiğini görmektir. Fakat bu Tanrı’nın âlem olduğu âlemin de kendi bütünlüğünde Tanrı olduğu anlamına gelmez. Bu panteistlerin görüşüdür. Sufilerin savunduğu şey Allah’ın âlem olduğu değil, âlemin Allah’ta gark olduğudur.²⁸²¹

Sahv düşüncesini benimseyen isimler ise şuhûdî bir tevhîd anlayışını savunmuştur. Şuhûdî fenâ, fenâ fi’t-tevhîd (tevhîdde fenâ) olarak da isimlendirilebilir. Bu bir hal, cezbe, vecd ve fenâ hali olan tevhîddir. Bu durumda sûfiye göre her şey Hak ve O’nun tecellilerini oluşturur. “Lâ meşhûde illallah” (Hak var, O’ndan başkası yok) olarak ifade edilen bu halden çıkınca sûfî kadîm ve hâdisi ayırt etmiş olur.²⁸²²

4.5.3. Seyr ü Sülûk Sonucu Oluşan Bilginin Değeri

Tasavvuf ilminde sülûk sonucu elde edilen mârifetin ya da keşfî bilginin doğruluğu ve kesinliği bizzat Allah’tan gelmesine yani kaynağının ilâhî oluşuna bağlıdır. Bunun için ilk olarak sûfiler keşfin habercisi olan havâtırların kaynağının tespitine önem vermişlerdir. Zira peygamber dışındaki kimselere gelen havâtırın kaynağının tespit edilmesinin zor oluşu diğer âlimlerin bu keşfî bilgiye şüpheyile yaklaşmasına ve hüccet kabul etmemelerine sebep olmuştur. Esasen sûfiler de bu konuda duyarlı ve titiz davranmışlar, sülûkun mânevî gelişimini gerçekleştiren bu havâtırların tahkîk edilmesini gerekli görmüşlerdir.²⁸²³ Bu sebeple ilk olarak sûfilerin hemen hepsi havâtırın kaynağının Kur’ân ve sünnete arz edilerek anlaşılacağını, şeriata aykırı olması halinde kabul edilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Örneğin “hakikate dair bazı keşfî bilgiler, kırk gün süreyle kalbimi sarar; ben, iki şâhid olmadan onların gönlüme girmesine izin vermem. O iki şâhid, Kitap ve sünnettir” şeklindeki cümleler farklı eserlerde farklı sûfilere nispet edilmektedir.²⁸²⁴

Bu konuda Muhâsibî havâtırın Allah’tan, nefsten ve şeytandan gelebilen, hayır ve şerre götüren tüm kalbî istekler olduğunu belirtmiş ve kulun kendisine gelen

²⁸²¹ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 61-62.

²⁸²² Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 137-138.

²⁸²³ Göztepe, *Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar*, 91-92.

²⁸²⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 169; Serrâc, *Lüma’*, 146; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 230.

havâtırın kaynağını bilecek kadar bir ilme sahip olmasını gerekli görmüştür. Ona göre kul, Kur'ân ve sünneti rehber edinip, akılla da tedbir almalı, böylece fayda ve zararı ayırmalıdır.²⁸²⁵ Bundan sonra oluşan bilgiyi yakîn ve kesin kılan sülûk sürecinde tüm gereklerin yerine getirilmesi ve bu süreçte Allah'ın kula yardım etmesidir. Sürecin başında aklın, duyu ve nass gibi objektif ilkelerle istidlâl fiilini gerçekleştirmesi ve kalple uyumlu çalışması oluşan bilginin kesinliğini sağlamaktadır.²⁸²⁶ Zira ona göre bu bilgi salt akıldan doğmamakta, Allah tarafından insan kalbine yerleştirilen basiret nurundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla aklın kalbe bağlı çalışması,²⁸²⁷ insanı keşfe hazırlayıp, sonrasında yerini keşfe bırakması, keşfin de akıl, duyu ve nasslara dayanması mârifet bilgisinin kesin bir bilgi olduğunu ve diğer bilgi elde etme yollarından hiçbirine zıt olamayacağını göstermektedir.²⁸²⁸

Cüneyd-i Bağdâdî ise havâtırların ayırt edilmesi konusunda daha detaylı bilgiler vermektedir. Ona göre nefsânî havâtır şehvî olup, ısrarcı, sürekli, peş peşe gelir ve kesilmez. Kişi bu havâtır kendinden uzaklaştırmakta zorlanır. Çünkü nefis istediğini elde edene kadar ya da terbiye edilip vazgeçirilinceye kadar aynı şeyde ısrar eder. Şeytânî havâtır ise nefsânî isteklerin bazen gelip bazen gitmesidir. Nefsânî havâtırdan farkı da bu şekilde sürekli olmaması ve birdenbire gelmesidir. Çünkü şeytan birinci vesvesesini elde edemezse başka bir vesvese gönderir. Zira onun için günahların tamamı birdir. Rabbânî havâtır ise şeriata uygun olup, nefis ilk başta ona karşı çıkar. Nefsin rahatını bozan havâtırlar Allah'tandır.²⁸²⁹

Havâtırın kaynağını bu şekilde tespit eden Cüneyd'e göre keşfî bilginin kesinliği kalbe girdiğinde te'vîle mahal bırakmamasından anlaşılır. Bunun anlamı insanın kalbine bir takım ilâhî bilgi, hal ve hislerin geldiği, bunların da oldukça açık ve net olduğudur. Tasavvufî hakikat denilen şey de budur.²⁸³⁰ Cüneyd velîler hariç diğer âlimlerin ilim konusunda kesinliğe ulaşamayacağını, te'vil ihtimali ile delili inceleyen kimsenin nefsinden kaynaklanan şüphelerin giderilemeyeceğini, velîlerin ise hakka'l-yakîn sahibi olduklarını belirtir. Bu sebeple ona göre zâhir ehlinin

²⁸²⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 92-94.

²⁸²⁶ Filiz, "Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri", 85-86.

²⁸²⁷ Filiz, "Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri", 79-80.

²⁸²⁸ Filiz, "Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri", 91-93.

²⁸²⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 301-303; Kuşeyrî, *Risâle*, 170; Sühreverdî, *Avârif*, 518.

²⁸³⁰ Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 105.

yöntemleri şüpheden arındırılmamakta, kesin bilgiye ise ancak mücâhede ve tasfiye ile ulaşılmaktadır.²⁸³¹

Tirmizî'nin keşfi bilginin kesinliği ve havâtırların kaynağı hakkındaki görüşleri hatmü'n-nübüvve anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Ona göre kalbe gelen manalar, şahsın mertebesine göre zandan yakîne pek çok farklı seviyede olabilir. O, Allah'tan bilgi alan kimseleri “rasûl, nebî, muhaddes, ve velî” şeklinde sıralar. Buna göre velîlerde sadece *ilhâm*, *firâset* ve *sıddıkiyyet*, muhaddeste bunlara ek olarak *hads*, nebîde *nübüvvet*, rasûlde ise *risalet* özelliği bulunur.²⁸³² Tirmizî'ye göre vahiy bir ruh²⁸³³ eşliğinde peygambere gelen kelâm, hads ise bir sekine²⁸³⁴ eşliğinde muhaddeste gelen kelâmdır. Vahyin kesinliğini ruh, hadsin kesinliğini sekine temin eder. Diğer velîlere gelen ilhâmlar ise ruh ve sekine ile korunmadığı için şüpheyne, nefis ve şeytanın müdahalesine açıktır. Tirmizî'ye göre hads Allah'ın muhabbeti sonucu nefste meydana gelir. Kulun kalbi onu *sekîne* eşliğinde kabul eder.²⁸³⁵ Bu açıklamalardan hadsin keşfi bilgiye karşılık geldiği, sekînenin ise kalbi şüphe ve tereddütten teskin eden Cebrail'in görevini yerine getirdiği anlaşılmaktadır.

Kelâbâzî'ye göre Allah'tan gelen havâtır kulu uyarmak amacıyla olup, tevhîd nuru ile tanınır. Melekten gelen taate teşvik eder ve mârifet nuru ile tanınır. Nefsten gelen hevâ ve hevese teşvik eder ve buna imân nuru ile karşı konulur. Şeytandan gelen ise günahı cazip göstermek amacı taşır. Onun havâtırına da İslam nuru ile karşı konulur.²⁸³⁶ Bilginin kesinliği konusunda ise Kelâbâzî daha çok zühd ve sülûk sürecini önemsemiştir. Buna göre duyulara şüphe nesnenin gözden uzak olmasıyla, keşfi ilme ise kalbin Allah'tan uzak olmasıyla karışır. Kalb dünyadan yüz çevirdiği ölçüde yakîne ulaşır.²⁸³⁷

Mekkî ise seleflerinden farklı olarak havâtırın kaynaklarını biraz daha genişletmiş, Allah'tan gelenler (yakîn), ruh, melek, akıl, nefis ve şeytandan gelenler olmak üzere altı tane havâtır zikretmiştir.²⁸³⁸ Ona göre kalbe gelen kötü düşünce bir

²⁸³¹ Aksoy, “Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemali”, 69-70.

²⁸³² Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, 131.

²⁸³³ eş-Şûrâ 42/52.

²⁸³⁴ Fetih, 48/4.

²⁸³⁵ Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, 123-126.

²⁸³⁶ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 62.

²⁸³⁷ Gültekin, *Hadis ve Sufî Yorum*, 245.

²⁸³⁸ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/487.

anda kaybolursa şeytandan, kalıcı ise nefsten olup, bunları kötü gören bir duygu da varsa bu imandan ya da melektendir. Dünya ile ilgili ise akıldan, âhîret halleri ile ilgiliyse imandandır. Allah'ı yüceltme, mânevî yakınlık gibi şeyler ise yakîndendir.²⁸³⁹ Mekkî'ye göre akıl, kalbe kötü arzuları veren *nefs* ve *şeytan* ile Hakk'a ve ilme uygun düşünceler veren *ruh* ve *meleğin* tam ortasında yer almaktadır. Çünkü akıl bazen kınanan bazen övülen düşüncelere meyleder. Aklın bu ikili yapısı sorumlu tutulması için gereklidir. Ona göre nefis ve ruh, melek ve şeytanın karşılaştığı yerdir, biri takvayı diğeri kötü düşünceleri ilhâm eder. Akıl ve hevâ da bunlardan birine meylederek kulun ya tevfiğine ya da helâkine sebep olur. Mekkî'ye göre kalbe gelen diğer bir düşünce ise yakîn kaynaklı olup, seçkin havâs tabakasına özeldir. Yakîn, imanın kaynağı ve ilmin artış sebebidir. Gelişi gizli olup, daima Hakk'ı getirir. Nasıl geldiği istidlâl ile bilinemese de tecrübe eden kimseye gizli değildir.²⁸⁴⁰

Kuşeyrî bu konuda farklı bir yaklaşım sergilemiş, sâlikin davranışlarıyla da bu bilginin sahih olup olmadığını ayırt edebileceğini ifade etmiştir. Söz gelimi haram yiyen bir kimse kendisine gelenin ilhâm mı vesvese mi olduğunu ayırt edemeyeceği gibi, ona gelen havâtır şeytan ve nefistendir.²⁸⁴¹ Bu da doğru bilgi ile doğru davranış arasında sıkı bir irtibatın olduğunu göstermekte, kişinin aldığı gıdaların helallliği havâtırın kaynağını belirlemektedir.²⁸⁴² Bundan başka insanın melekten gelen havâtıra bazen uyup bazen muhalefet edebileceğini ancak Allah'tan gelene muhalefet edemeyeceğini, nefsten gelen havâtırın şehvet ya da kibir unsuru taşıdığını ifade eder.²⁸⁴³ Ona göre herhangi bir havâtır için zâhirî ilimlerden delil getirilemiyorsa bâtil olarak değerlendirilmeli, iki havâtır arasında kalınırsa ictihâd edilmeli, varsa önceki âriflerin ictihâdına uyulmalı yoksa Allah'tan kalbe ilhâm gelmesi beklenmelidir.²⁸⁴⁴

Hücvirî ilhâmda hata olabileceğini ancak mârifetin kat'î olduğunu savunur. Bu sebeple “mârifet ilhâmdır” şeklindeki tanımlı eleştirerek, birbirine zıt iki ilhâm söz konusu olduğunda bunlardan sadece bir tanesinin hakikat olabileceğini bunu ayırt etmek için de delile ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu sebeple mârifet ilhâmdan farklıdır ve

²⁸³⁹ Mekkî *Kûtu'l-Kulûb*, 1/505-506.

²⁸⁴⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/458-460.

²⁸⁴¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 170.

²⁸⁴² Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 183-184.

²⁸⁴³ Kuşeyrî, *Risâle*, 169-170.

²⁸⁴⁴ Göztepe, *Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, 94.

ilhâm her zaman yakîn ifade etmez.²⁸⁴⁵ Burada Hücvirî'nin kastettiği ilhâm keşfle eş anlamlı olan ilhâm değil sülûk sırasında melekten gelen ilhâmdır. Zira keşfi bilginin yakîn ifade edeceğini bunun da riyâzetin sıhhatine bağlı olduğunu savunur. “Hal sahih olmazsa tahkîk netice vermez” diyen Hücvirî keşfin sıhhatini riyâzet, mücâhede, tasfiye, tezkiye gibi fiillere bağlamıştır.²⁸⁴⁶ Buna göre müşâhedesi en sadık olan kimse, mücâhedesi en halis olan kimsedir. Yani müşâhede, mücâhede ile birlikte bulunur,²⁸⁴⁷ onun mirası konumundadır. Bunun manası kurtuluşa ermekten bile ümit kesen kimseye Allah'ın Rabbânî sırları keşfettireceğidir.²⁸⁴⁸ Neticede keşfin sıhhati tasfiye ve riyâzetin sıhhatine bağlıdır.

Sühreverdî akla gelen havâtırların şeriat terazisinde tartılmasını, nafîle, farz, haram, mekruh olanın ayrılmasını, bu noktada iki havâtır denk ise nefse kötü gelenin tercih edilmesi gerektiğini belirtir. Bu ayımı yapabilmenin de en önemli şartı nefsi tam olarak bilmektir. Nefsi bilmek de zühd ve takva ile mümkündür. Ayrıca Sühreverdî nefis-şeytan, ruh-melek arasında bir ilişki kurar. Buna göre kötülük ve iyilik nefis ve ruhtan kaynaklanmaz. Melek ruha, şeytan nefse dokunur ve bu ikisi harekete geçerek iyi ve kötü havâtır oluşturur. Yani Sühreverdî temelde iki havâtırın olduğunu, birinin melekten birinin şeytandan geldiğini, meleğin hatrasının ilâhî hatralara, şeytanın hatralarının nefsânî hatralara temel teşkil ettiğini ifade eder.²⁸⁴⁹ Bunların ayırt edilememesinin sebebi ise imanın zayıflığı, nefis ve ahlak konusunda bilgisizlik, nefse uymak ve dünyevî ve maddî şeylere meyletmektir. Bunlardan korunan herkes havâtırın kaynağını ayırt eder.²⁸⁵⁰ Sühreverdî'nin bu son açıklaması Kuşeyrî'nin haram lokma yiyenlere şeytan ve nefsten havâtır geldiği şeklindeki görüşüyle benzerlik arz etmektedir. Buna göre kişi hem fizikî hem de mânevî olarak kendini temizlediğinde havâtır da müspet bir kaynaktan gelecek kaynağının tespiti de mümkün olacaktır.

Havâtırın kaynağını bu şekilde tespit etmeye çalışan sûfîler keşfi bilginin de sâlikin makamına göre farklı kesinlikte olduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre yakîn, delil ve habere dayanırsa ilme'l-yakîn, görmeye dayanırsa ayne'l-yakîn, zât tecellilerini

²⁸⁴⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 512-513.

²⁸⁴⁶ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 209-212.

²⁸⁴⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 576.

²⁸⁴⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 324.

²⁸⁴⁹ Sühreverdî, *Avârif*, 518-522.

²⁸⁵⁰ Sühreverdî, *Avârif*, 512-513, 518.

bizzat tecrübesine dayanırsa hakka'l-yakîn olarak isimlendirilmektedir.²⁸⁵¹ Esasen bunların manaları hakkında ilk sûfiler arasında bu konuda tam bir ittifak olmadığı söylenebilir. Örneğin Şiblî ilme'l-yakîn'in peygamber tarafından bildirildiğini, ayne'l-yakîn'in Allah tarafından kalplere atılan bir nur olduğunu, hakka'l-yakîne ise ulaşamayacağını belirtirken,²⁸⁵² Mekkî'ye göre ilme'l-yakîn sütün özü gibidir, işitme ve talim ile elde edilen, bütün meşakkatli mücâhedelerden sonra ulaşılan rıza makamıdır. Asıl hedeflenen ise bu özden elde edilen ayne'l-yakîndir. Bizzat delîlin müşâhede-i aynesi ise ayne'l-yakînden sonra gerçekleşen yakîn hali ile mümkün olur. Mücâhedelere devam eden kul asıl ilim olan Allah'ın nurunun tecellisine ulaşır.²⁸⁵³

Sülemî'ye göre ise ilme'l-yakîn şeriatın zâhiri olup, Allah'a ve sünnete tabi olmak, ayne'l-yakîn de bu konuda ihlaslı olmak ve Allah'ı görmektir. Birincisi kesbî ve istidlâlî, ikincisi ise vehbî ve keşfidir.²⁸⁵⁴ Sûfiler ilme'l-yakîn'in, kişinin fiillerini samimi bir şekilde gerçekleştirmesi sonucu bunların gerekçelerinin açıkça gösterilmesiyle ayne'l-yakîne dönüşeceğini savunmuş,²⁸⁵⁵ ayne'l-yakîni ise "mârifet gözüyle gayba bakmak; şüphesiz bir şekilde eşyayı bilmek; bekânın ta kendisi" şeklinde açıklamışlardır.²⁸⁵⁶

Hücvîrî'ye göre ilme'l-yakîn dünyevî işlerin hükümleri, ayne'l-yakîn âhiret hazırlığı, hakka'l-yakîn tüm varlıklardan yüz çevirerek elde edilen fenâ makamıdır. Birincisi mücâhede, ikincisi muânese ve ünsiyet olup, bunlar duyu ve akıl ile elde edilir. Üçüncüsü müşâhede ile gerçekleşen keşfi bilgidir. Birincisi umûmî, ikincisi husûsî, üçüncüsü özelin de özeliştir.²⁸⁵⁷

Kuşeyrî, ilme'l-yakîn'in habere, ayne'l-yakîn'in delile ve hakka'l-yakîn'in müşâhedeye dayandığını belirtirken,²⁸⁵⁸ Sühreverdî, ilme'l-yakîni gözlem ve delile, ayne'l-yakîni keşf ve ilhâma hakka'l-yakîni ise nefsin kirlerinden arınmasına dayandırmıştır.²⁸⁵⁹ Ona göre kalp ilimlerinin bir genel bir de özel sıfatı bulunmaktadır.

²⁸⁵¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 597; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 386.

²⁸⁵² İbn Fûrek, *İbâne*, 248.

²⁸⁵³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/480-481; 2/31.

²⁸⁵⁴ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 32.

²⁸⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, 361.

²⁸⁵⁶ İbn Fûrek, *İbâne*, 250.

²⁸⁵⁷ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 626.

²⁸⁵⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 322.

²⁸⁵⁹ Sühreverdî, *Avârif*, 589.

Genel sıfatı ilme'l-yakîn olup, araştırma ve delil ile ulaşılır. Bu ilimde tüm âlimler ortaktır. Özel sıfatı ise sûfilere özel olup, kalbe inen huzur yani yakîndir. Yakînin özel sıfatı müşâhede (ayne'l-yakîn), müşâhedenin özel sıfatı ise hakka'l-yakîndir. Hakka'l-yakînin yeri âhirettir, dünyada sadece onun için bir parıltı vardır.²⁸⁶⁰

Yakînin dereceleri hakkındaki bu çeşitliliğin yanında yakîn ehli hakkında da ittifak bulunmamaktadır. Serrâc yakîn ehlinin üç derece olduğunu belirtir. (1) Avâmın, mürîdlerin, küçüklerin yakîni: Allah'ın elinde bulunana güvenip, halktan ümid kesmektir. (2) Havâsın ve orta yoldaki mürîdin yakîni: sürekli iç çekişmelerin devam etmesi ve nihayetinde müşâhede halidir. (3) Havâsü'l-havâsın yakîni: isbat-ı ilâhînin bütün vasıflarıyla gerçekleşmesidir.²⁸⁶¹ Mekkî'ye göre ise bu sıralama (1) en alt derecesi kelâm ehline ait olan istidlâl ve re'yle zanna dayalı yakîn, (2) mü'minlerin geneli için olan tasdik ve teslimiyete dayalı yakîn, (3) sıddık ve şehitler için olan müşâhedeye dayalı yakîn şeklindedir.²⁸⁶² Kuşeyrî de ilme'l-yakîni burhâna dayanan akıl sahiplerinin (filozoflar), ayme'l-yakîni beyâna dayanan kesin ilme ulaşmış kimselerin (zâhir âlimler), hakka'l-yakîni ilâhî mârifete ulaşmış kimselerin (sûfiler) ilmi olarak kabul eder.²⁸⁶³ O, ilme'l-yakîn sahiplerinin avâm, ayme'l-yakîn sahiplerinin havâs, hakka'l-yakîn sahiplerinin ise havâsü'l-havâs olduğunu ifade etmiş,²⁸⁶⁴ mü'minlerin burhândan, beyâna, beyândan ıyâna geçiş yaptıklarını belirterek sûfî bilgisini en üste koymuştur.²⁸⁶⁵ Sühreverdî'nin belirttiğine göre ise bazıları ilme'l-yakînin evliyâlara, ayme'l-yakînin seçkin evliyâlara, hakka'l-yakînin ise peygamberlere ait olduğu ve ilme'l-yakînin tefrika, ayme'l-yakînin cem, hakka'l-yakînin cemu'l-cem hali olduğu ifade edilmiştir.²⁸⁶⁶

Yapılan açıklamalardan ilme'l-yakînin, düşünme ve delile dayalı, duyular, akıl ve haberle elde edilen, avâmın, sülûkün başındaki sûfinin ve zâhirî ilimle uğraşanların bilgi seviyesi olduğu ve bu sebeple de muhâdaraya karşılık geldiği görülmektedir. Sûfî terminolojide dinin şariat ve zâhir kısmı olarak ifade edilen bilgileri kapsamakta ve

²⁸⁶⁰ Sühreverdî, *Avârif*, 51.

²⁸⁶¹ Serrâc, *Lüma'*, 102-103.

²⁸⁶² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/55; 2/34.

²⁸⁶³ Kuşeyrî, *Risâle*, 171.

²⁸⁶⁴ Kuşeyrî, *Letâif*, 3/772.

²⁸⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâif*, 2/740-741.

²⁸⁶⁶ Sühreverdî, *Avârif*, 590.

yakînin en alt derecesini teşkil etmektedir. Ayne'l-yakîn ise sülûkte ilerleme kat etmiş, bazı gaybî meseleler kendisine açılmış, bazı konularda keşfe vasıl olmuş sûfîlerin derecesi olup, artık kesin ve şüphesiz bir bilgi söz konusudur. Bu da mükâşefe denilen hale karşılık gelmektedir. Son olarak hakka'l-yakîn sülûkünün sonuna, fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşmış havâsü'l-havâs olarak adlandırılan evliyâların ilmi olup, müşâhedeye karşılık gelmektedir. Bu halde artık sadece Allah vardır.

Son dönemde keşfin kesinliğine İmam Rabbânî'nin açıklamaları dikkate değerdir. O, *Mektubât*'ında keşfte yanılmanın birçok sebebi olduğunu belirtmiştir. İlham alan şahsın kendi yanlış sezgileriyle ilhamı karıştırmayı, hükümlerin kazâ-ı mübrem mi yoksa kazâ-ı muallak mı olduğu konusunda hataya düşmesi, sekr halinde bulunması, keşfin hak mı batıl mı olduğunu anlayacak ilme sahip olmaması bunların en önemlileridir. Ona göre sâlik ilk olarak şeriatın hükümlerini bilmeli, kalbine gelen mananın kaynağını ayırt edecek kadar ilim sahibi olmalıdır. Kendisine gelen keşfi şeriata uygun olarak yorumlamalı, şeriatın açık hükümlerine aykırı olan bir keşfi kabul etmemelidir. Keşfte hata olabilir ancak böyle bir sûfî ictihâdında hata eden müctehîd gibidir. Sûfîlerin yapması gereken sülûkunun sonuna kadar keşfle ilhamını din alimlerinin görüşlerine uygun bir şekilde düzeltmesi onlara uymalıdır. Eğer bir hale fesat karışır, şeytan müdahale ederse bu durum diğerler hallere bulaşır. Zira bir hal diğer bir halin temelinde yer alır. Sâlikin helâki de burada başlar. Eğer sâlik bir şeyhin denetimi altında bulunursa, böyle bir helâke uğramaz.²⁸⁶⁷

Tüm bu açıklamalardan keşfi bilgide yanılma durumunun seyr ü sülûk esnasında gerçekleştiği sülûkunu tamamlayan mürîdlerde böyle bir durumun söz konusu olmadığı yani mârifetin kat'î olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre kalbe gelen manaların zandan yakine kadar farklı dereceleri bulunmakta, sûfîlerin bunları idraki de istitâatlarına göre farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla istitâatın farklı olması elde edilen bilginin de kesinliğini de farklı kılmaktadır. Bu konuda sûfîler keşfin isabet ve hata açısından ictihâdla benzer olduğu ifade ederek, nasıl ki müctehid hata edebiliyorsa keşfte de velînin hata edebileceğini savunmuşlardır.²⁸⁶⁸ Ancak son tahlilde hakka'l-yakîne ulaşan velînin keşfinde hata olmayacağı, onun Allah'tan aldığı ilimde ne nefsin

²⁸⁶⁷ Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002): 88-89.

²⁸⁶⁸ Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik, Vahiy ve İlham", 607-608.

ne de şeytanın ne de meleklerin bir etkisinin bulunmadığı kabul edilmektedir. Çünkü Allah sūfiye mârifeti direkt olarak öğretir. Böylece sūfinin basireti açılır. Sıradan insanların görmediğini görür, algılamadığı algılar.

4.5.4. Seyr ü Sülûk Sonucu Oluşan Bilginin Mahremiyeti

Tasvufî düşüncede sülûk sonucu oluşan bilginin en önemli özelliği mahrem bir bilgi oluşudur. Bunun anlamı sūfî tecrübenin biricik oluşu, başkalarına aktarılmasında gerektiği ve bir sebepten aktarmak gerektiğinde birtakım zorlukların bulunduğudır. Zira bu tecrübe aklın alanını aştığı için dil bunları ifade etmede yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple sūfiler müşâhedenin ibare ve ifadelerle ancak gıyaben açıklanabileceğini, bunun da mârifeti izahta tam olarak yeterli olmayacağını savunmuşlardır.²⁸⁶⁹ Çünkü söz ve ibare sınırlıdır ve ancak kendisi gibi sınırlı şeyleri ifade edebilir. Sūfinin tecrübesi ise sıradan bir beşer tecrübesinden farklı olup, sıradan ve sınırlı bir dille ifade edilemez.²⁸⁷⁰ Ârif söylediğinin daha üstünde bir hâl yaşar ve günlük dilde bu tecrübeyi açıklayıcı, tasvir edici ortak kavramlar bulunamadığı gibi yaşanan tecrübe benzersiz olduğu için onu açıklamak sadedinde kullanılan tüm sözler daima eksiktir. Bu sebeple tasavvûfî tecrübe sözle ifade etmek istediğinde sembolik dil ve paradoksal ifadeler tercih edilir.²⁸⁷¹

Tasavvuf ıstılahında bu sembolik dil “işaret” olarak adlandırılır. “Ancak ehl-i ilmin büyüklerinin idrak edebileceği bir şey”²⁸⁷² olan işaret latif bir mâna olup, söze döküldüğünde gizli tutulan şeydir. Bu sebeple tasavvuf ilmi için “bizim ilmimiz işaret ilimdir. Söze dökülürse gizlenir” denilmiştir.²⁸⁷³ Mârifet sadece sūfilerin anlayabileceği işaret, sembol ve rumuzlardan oluşur. Eğer sūfî bunları açıklamak ve sözle ifade etmek isterse manası ve üslûbu bozulur.²⁸⁷⁴ Zira insanlar arasında dil ortak tecrübelerin ürünüdür. Sūfinin tecrübesi ise kendi derunî dünyasına ait olup, eşsizdir. Bu sebeple ortak bir dille ifade etmek teorik olarak imkansızdır. Sūfinin herhangi bir tecrübesinin başkasına aktarılması tıpkı gözü görmeyen bir kimseye kırmızı renginin

²⁸⁶⁹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 331.

²⁸⁷⁰ Afîfî, *Tasavvuf*, 218; İbrahim Emiroğlu, *Sūfî ve Dil (Mevlânâ Örneği)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 154.

²⁸⁷¹ Emiroğlu, *Sūfî ve Dil*, 175-176.

²⁸⁷² Serrâc, *Lûma*, 294.

²⁸⁷³ Serrâc, *Lûma*, 239, 414.

²⁸⁷⁴ Serrâc, *Lûma*, 51.

anlatılması gibidir.²⁸⁷⁵ Bu da tasavvûfî bilgi hakkında “tاتمayan bilmez” denilmesine neden olmuştur. Yani müşâhede ve keşfin gerçek manası sadece vecd halinde bunu tecrübe eden sûfîler tarafından bilinebilir.²⁸⁷⁶ Dolayısıyla bütün bu ifade çabaları mârifetin ancak dolaylı bir anlatımından ibarettir. Ancak yine de muhatabın bu ifadelerden hiçbir şey anlamadığını söylemek doğru olmayıp, bunları duyan kişi, sûfinin yokluk, hiçlik, vahdet, vuslat gibi kavramlarla bir dönüşüm ve yükselme tecrübesi yaşadığını teorik olarak anlamaktadır.²⁸⁷⁷ Afîfî bu durumu tüm insanlarda bulunan gerçekliğe bağlamakta ve bu sembollerin hisleri ve şuuru uyandırdığını, bu şekilde karşıdaki kimsenin sûfî tecrübesini anlayabileceğini ifade etmektedir.²⁸⁷⁸

Buna göre sûfî tecrübe ancak dolaylı yolla bir başkasına anlatılabilmekte bu da onun tam bir karşılığı olmamaktadır. Dolayısıyla sûfî tecrübeyi ancak aynı makamdaki bir sûfî anlayabilir. Zira sülûk sürecinde ve sonunda her sâlikin tecrübesi bir diğerinden farklıdır. Bu konuda Cüneyd “suyun rengi kabının rengidir” der. Buna göre su herkesçe bilinen Allah’ı temsil eder. Kap ise kişinin inancıdır. Dolayısıyla ne kadar çok inanç varsa o kadar su rengi vardır.²⁸⁷⁹ Mekkî’ye göre de müşâhedelerin ve delillerin farklılığının sebebi Allah’ın kuluna dilediğini göstermesidir.²⁸⁸⁰ Her kulun bu müşâhedelerden tevhîd ilmi ve nuru kadar nasibi vardır. Tevhîd yakîn miktarına; yakîn Allah’a yakınlık derecesine; O’na yakınlığı, Allah’ın kalbine yakınlığı miktarına; Allah’ın kalbe yakınlığı kalpteki mârifetin genişliğine; mârifetin genişliği ise kulun iman ve irfânının derecesi ile Allah’ın ihsânına; Allah’ın ihsânı da kula inâyeti ve onu tercihine bağlıdır.²⁸⁸¹

Neticede keşf, keşfi alan kimsenin kendi kabiliyetine göre kavradığı bir bilgidir. Dili döndüğünce aktarmaya çalışır. Algılama ve aktarma sırasında hatalar ve yanlışlıklar meydana gelebilir. Bu sebeple keşfi bilgi her sûfide aynı düzeyde bulunmaz. Nasıl ki insanlar nazarî bilgi bakımından birbirinden farklı ise keşfi bilgi bakımından da birbirlerinden farklıdır. Zira sûfîler sülûk içinde de avâm, havâs,

²⁸⁷⁵ Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, 150-151.

²⁸⁷⁶ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 59.

²⁸⁷⁷ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014): 97-98.

²⁸⁷⁸ Afîfî, *Tasavvuf*, 212.

²⁸⁷⁹ İbn Arabî, *Kitâbü’l-Mârife*, 65.

²⁸⁸⁰ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, 1/489.

²⁸⁸¹ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, 1/498-499.

havâs'ül-havâs gibi üç mertebe bulunduğu ve ilk etapta avâm olan bir sâlikin tövbesiyle, havâsu'l-havâsın anladığı tövbenin aynı şey olmayacağı savunulur.²⁸⁸² Dolayısıyla sûfinin tecrübesini aktardığı ifadeler ele alınırken, hangi hal ve psikolojik durumda olduğu, hangi bilgi düzeyinde olduğu, istitâatı dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Zira sûfinin makamı yükselip, tecellî ve keşfleri arttıkça ifadeleri daha yoğun ve gaybî bir niteliğe bürünmektedir. En nihayetinde dilin gücü bunları ifade etmekten tamamen aciz kalınca sûfiler sükût etmek gerektiğini savunmuşlardır.²⁸⁸³

Görüldüğü gibi sûfilerin sembolik dili tercih etmelerinin başlıca sebebi yaşanan tecrübenin olağanüstü oluşu ve dilin bunu izah etmede yetersiz kalmasıdır. Bu dilin kullanılmasının diğer bir önemli sebebi ise mârifetin ehil olmayan kimselerden gizlenmesidir.²⁸⁸⁴ Sûfilere göre mârifete ulaşan kimsenin düşeceği en büyük tehlike bu tecellîleri açıklamak, bunun hakkında konuşmak, insanlara bunları hatırlatmaya çalışmaktır. Onlar bunu nefsin ve şeytanın bir tuzağı olarak kabul etmiştir.²⁸⁸⁵ Bu noktada Kelâbâzî sûfilerin kendine has terimlerinin olması gerektiğini, zira bir makamda bulunan kişinin tecrübelerinin o makama ulaşmayanlar tarafından anlaşılmasının güç olduğunu, hatta sûfî olmayanların bunları reddedeceğini, bir makamda doğru olan bir tecellînin başka bir makam için yanlış olabileceğini ifade eder. Bu sebeple sûfilerin sembolik bir dil tercih ettiklerini, kastedilen mananın ise ancak o makama erişenler tarafından anlaşılabilirliğini belirtir.²⁸⁸⁶

Mekkî'ye göre de bâtın ilminin âlimleri müşâhede ve vecd hallerini birtakım sembollerle gizlemeli, insanların anlayacaklarını tam olarak açıklamalı, fakat onları şüpheye düşürecek şeyleri saklamalıdır. Çünkü kalbin halleri zevkî durumlar olup, bu hali yaşayan kimselerin sırrı olarak kalmalıdır.²⁸⁸⁷

Bununla birlikte sûfî yaşadığı halin etkisiyle bazen bu sırları gizleyemez, sarhoşluk sebebiyle yani iradesi dışında garip ve şeriata aykırı bazı sözler sarf ederek

²⁸⁸² Halil İbrahim Şimşek, "Tasavvufi Tecrübelerin Mahremiyeti Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015):121-122.

²⁸⁸³ Çakmaklıoğlu, "Yoğun Tasavvufi Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği", 103-105. Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, 198.

²⁸⁸⁴ Afîfî, *Tasavvuf*, 219.

²⁸⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/177.

²⁸⁸⁶ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 60.

²⁸⁸⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/133.

sırrı ifşa eder. Sûfî düşüncede “dilin vecd hâlinde söylediği; ancak sâhibinin açıklamasıyla sağlam hâle gelebilen çıkan söz”,²⁸⁸⁸ “zâhiri kötü sayılabilecek, bâtını sağlam ve doğru sözler”, “vecdin anlatımı sırasında feyz, galeyân, heyecan ve galebe ile sarfedilen alışılmamış ibâre ve ifâdeler” şeklinde tanımlanan şatahât sûfîler ile diğer âlimler arasında önemli bir problemi teşkil etmektedir.

Genel olarak şatahâtlar vecdin güçlenmesi neticesinde sûfinin sırları açığa çıkarması olup, vâcidler vecdlerini işitenlerin yadırgayacağı, alışılmamış ya da zor anlaşılan ifadelerle dile getirirler. Serrâc bu tür sözlerin ancak bu ilimde derinleşenler tarafından anlaşılabilceğini söyleyerek şatahâtlar hakkında zâhir ehlinin yaptığı eleştirileri haklı bulmamış, bu konuda ancak bu yolda yürüyen kimselerin yorum yapabileceğini ifade etmiştir.²⁸⁸⁹ Zira sûfilere göre aslında şeriata aykırı gibi görünen pek çok ifade esasen doğrudur ancak muhatap bu konuda cahildir. Yani yanlış olan söz değil algılayış biçimidir.²⁸⁹⁰ Ayrıca bunların birer hâl olup, geçici olduğu, sûfinin sürekli bu halde kalması durumunda ilâhî hüküm ve emirlerin geçersiz olacağı da ifade edilmektedir.²⁸⁹¹ Bu konuda Kuşeyrî şatahât sahiplerini zâhirî sarhoşlara benzetir. Onlar nasıl ki namazdan menedildiyse, bâtınî sarhoşluk hali olan sekr durumunda da bu kimselerden ibadetler menedilir.²⁸⁹² Zira sekr halinde sûfinin iradesi bulunmamakta ve Allah tarafından konuşturulmaktadır. Bu sebeple de sözlerinden dolayı sorumlu değildir. Ayrıca bu sözlerin başkası için delil olmayacağı belirtilerek hikâye edilip yayılması da hoş karşılanmamıştır.²⁸⁹³

Bu genel görüşlerin yanında şatahât hakkında sûfîlerin farklı değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Bazıları bu konuya ihtiyatlı yaklaşırken bazıları bunları insan-ı kâmil mertebesi olarak yorumlamıştır. Bu durum sûfinin bulunduğu ortam ve benimsedikleri meşrebe göre değişiklik arz etmektedir. Sûfîlerin şatahâtlara yaklaşımı sahîv ve sekr haline yaklaşımlarıyla doğru orantılıdır. Bu konuda Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr şatahâtları ile ünlü iki sûfî iken diğer sûfîler sahîvî esas alarak bu konuda temkinli davranmışlardır. Bâyezîd’in “Cübbemin içindeki Allah’tan başkası

²⁸⁸⁸ Serrâc, *Lüma*’, 422.

²⁸⁸⁹ Serrâc, *Lüma*’, 452-454.

²⁸⁹⁰ Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, 182.

²⁸⁹¹ Serrâc, *Lüma*’, 490.

²⁸⁹² Göztepe, *Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar*, 168.

²⁸⁹³ Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, 167.

değildir”, “Benim sancağım Muhammed’inkinden büyüktür”, “Kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir” gibi sözleri²⁸⁹⁴ ile Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” ifadesi âlimler arasında en çok tartışılan şathiyelerdir. Zâhir âlimleri bu ifadeleri ittihâd ve hulûl örneği sayarken sûfiler bu ithamlara karşı Bâyezîd ve Hallâc’ı savunmak ve bu sözleri şerh etmek durumunda kalmıştır.²⁸⁹⁵

Sahvî sekrden üstün gören isimlerin başında yer alan Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre şatahât, cezbe, vecd gibi haller bidâyet ehlinin halleridir. Nihâyet ehli bidâyet ehlinden daha temkinli olup,²⁸⁹⁶ Bâyezîd, henüz tevhîdin kemâline ulaşamamış, kendisine tefrîd hakikatleri verilmemiş bir sûfidir. Onun bu tarz sözleri bilinçsizce söylenen, kemâl eksikliğinden kaynaklanan ve sahibinin tam bir fenâ mertebesine ulaşamadığını gösteren sözlerdir.²⁸⁹⁷ Cüneyd tevhîdi “kadîm olanı hâdis olandan ayırmaktır” şeklinde tanımlayarak ittihâd ve hulûl anlayışlarını da eleştirmiştir. Buna göre kadîm olan hâdislere mahal olmadığı gibi, hâdisler de kadîm olana mahal olamaz. Hâdis olan hiçbir şey kadîm olana ilişmez, bitişmez, ittisâl etmez.²⁸⁹⁸ Neticede Cüneyd hem bu sözlerin bidâyet ehline ait olup keşfi bilgi kabul edilmeyeceğini savunurken hem de bu ifadelerin çağrıştırdığı hulûl düşüncesini reddetmiştir.

Ebû Tâlib el-Mekkî de şathiyeyi delilsiz iddia olarak kabul etmiş ve şatahât sahiplerini kendinden önceki sûfilerden daha ağır bir dille eleştirmiştir. O, bu kimselerin Allah’ın koyduğu sınırları çiğnediklerini, Kur’ân’ı tahrif edip, sünneti çiğnediklerini belirtir. Ancak yine de vecd sebebiyle iradelerinin olmadığını ve mazur görülmeleri gerektiğini de ifade eder.²⁸⁹⁹ Hücvirî de bu konuda Hallâc’ın temkin sahibi

²⁸⁹⁴ Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, 240.

²⁸⁹⁵ Hallâc hakkında kaynaklarda pek çok olumsuz itham bulunmakla birlikte onun hulûl düşüncesinin tamamen aksini ifade edecek sözleri de bulunmaktadır. “Allah’a dön gaye Allah’tır, Ona ulaştığında ondan başka ilâh yoktur.” “Ben tevhîdden uzaklaşamam, ben onu tam bilmiyor olabilir ve yanlış olabilirim.” “Eğer ben O isem mesele yok. Ama ben O değilim ki...” “Hakk, Hakk’tır; mahlûk mahlûktur.” Bakış, “Hallâc’a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe”, 77, 79.

²⁸⁹⁶ Süleyman Uludağ, “Bidâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6:133.

²⁸⁹⁷ Serrâc, *Lüma’*, 460. Fakat Cüneyd’in bu olumsuz tavrına rağmen kaynaklarda Bâyezîd’in şathiyelerini şerh etme gereği duyduğu ifade edilir. Bunun ilk sebebi zâhir ulemâsının eleştirilerini bertaraf etmek ve şathiyelerin dinin esaslarına uygunluğunu ispatlamak, ikincisi sürekli tatbikata uğrayan sûfilerin uğrayacağı sıkıntıları bertaraf etmek, üçüncüsü ise henüz tasavvufu bilmeyen halkın ve sülûka yeni başlamış müridlerin bunları yanlış yorumlamalarının önüne geçmektir. Bayrakçı, “Cüneyd-i Bağdâdî”, 333-334.

²⁸⁹⁸ Gökbulut, “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”, 192.

²⁸⁹⁹ Merve Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, (Yüksek lisans tezi, Yalova Üniversitesi, 2018), 61.

olmadığını bu sebeple ona tabi olunamayacağını, bulunduğu halin galebesi sebebiyle ibareleri sahih, ifadeleri ise düzgün olmadığını savunmuştur.²⁹⁰⁰

Bu konuda Gazzâlî şatahâtın iki türlü olduğunu söyler. Bunlardan birincisi Allah’a aşkını ifade eden yersiz sözlerdir. Bu kimseler zâhirî ibadetlerden muaf olduklarını, Allah ile birleştiklerini, Allah’ı gördüklerini ve O’nunla konuştuklarını ifade ederler. Buna delil olarak Hallâc ve Bâyezîd’in sözlerini delil getirirler. Gazzâlî’ye göre bu kimselerin halk için büyük zararları vardır. Bu sözler insanlara garip geldiği için aynı zamanda çekici görünürler. Gazzâlî Bâyezîd’e nispet edilen sözün onun tarafından söylenmediğini, eğer bu söz onun ağzından çıkmış ise kendisine ait bir söz olmayıp Allah’tan bir nakil olduğunu ifade eder. Yani Bâyezîd bu sözü Allah kelâmı olarak söylemiştir. İkinci çeşit şatahâttan kastedilen ise anlamı bilinmeyen birtakım kelimelerdir. Bunların görünüşte bir hoşluğu varsa da bunun ötesinde bir manası yoktur. Bu sözleri sarf edenler dahi manalarını bilmez, bu sözlerde fayda yoktur. Bu tarz ifadeler anlaşılması güç herhangi bir faydası olmayan aklı şaşırtıp dinleyenleri yanılsaya sevk eden, farklı şekillerde yorumlanmaya müsait kavramlardır.²⁹⁰¹

İhyâ’nın başka bir bölümünde Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” sözü hakkındaki görüşleri ise şu şekildedir:

Bunun misâli berrak aynadır. Zîra aynanın esasında bir rengi yok... Belki onun rengi onda hâzır bulunanın rengidir. Şişe de böyledir. Zîra şişe, içinde bulunan rengini ifade eder. Şişenin rengi, içinde hâzır bulunan maddenin rengidir. Esasen şişenin bir sureti yoktur. Belki onun sureti suretleri kabul etmeliğidir. Onun rengi ise, renkleri kabûl kabiliyetinin hey’etidir. Kalbte bulunan bu hakikati, orada hazır bulunana izafeten, şâirin şiiri açıklar:

“Cam inceldi, Şarap inceldi. Binâenaleyh biri diğerine benzedi Böylece ayırd edilmeleri müşkülleşti. Sanki şarap vardır, kadeh yoktur, Sanki kadeh vardır, şarap yoktur.”²⁹⁰²

Gazzâlî bu açıklamalarıyla bunun bir hulûl ya da ittihâd olmadığını, böyle zanneden kimselerin ayna ile aynanın karşısındakini, şişe ile şişenin içindekini karıştırdıklarını belirtir. Bâyezîd gibi Hallâc’ın da bu sözü vecd halinde Allah’ın iradesiyle söylediğini savunmuştur.

²⁹⁰⁰ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 364.

²⁹⁰¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/105-110.

²⁹⁰² Gazzâlî, *İhyâ*, 2/734-735.

Görüldüğü gibi ilk dönem sûfiler hem şâthiyelere ihtiyatla yaklaşmış, yer yer sakıncalı olduğunu savunmuş hem de bu sözlerin yol açtığı hulûl ve ittihâd anlayışını reddetmiştir. Zira onlar fenâ-bekâ konusunda ele alındığı üzere seyr ü sülûkün hiçbir aşamasında beşeriyetin ortadan kalkmayacağını asıl amacın bu olmadığını ancak ahlakın değişip dönüşeceğini ifade etmişlerdir.²⁹⁰³ Bu konuda Serrâc Allah'ın kalplere girmeyeceğini, kalplere girenin iman, tasdîk, tevhîd ve mârifet olduğunu söyleyerek hulûl görüşünü eleştirmiş,²⁹⁰⁴ fenâ sırasında kendi vasıflarından fânî olup, Hakk'ın vasıflarına dâhil olduğunu iddia edenlerin yanılgıya düştüklerini belirtmiştir. Onların bu düşüncesini hulûl ya da Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki inançlarına benzeten Serrâc'a göre kulun iradesi Allah'ın kula bir lütfudur. Bu sebeple “kulun kulluk vasıflarından çıkıp Allah'ın vasıflarına dahil olması” demek ontolojik olarak fenâ bulması değil, “kulun kendi iradesinden çıkıp Allah'ın iradesine dahil olması, iradesinin Allah tarafından verildiğini ve kendi dilemesinin Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğini bilmesi” anlamına gelir. Bunu bilen kul nefsinin görmekten kendini alıkoyar.²⁹⁰⁵

Benzer şekilde Kelâbâzî de fenânın irade, maksat ve şuhûdda gerçekleştiğini ancak vücûdda fenânın olamayacağını savunmuş²⁹⁰⁶ ve fenâ halini kişinin ontolojik varlığın kaybetmesi olmayıp, kulun beşerî sıfatlarından fânî olması şeklinde kabul etmiştir.²⁹⁰⁷ Mekkî ise nefsî arzulardan silinmesiyle tecellilerin başladığını ve bu sırada kulun bütün kötü sıfatlarının ve zâhirî varlığının yok olup, *manen* yeni bir vücuda sahip olduğunu söyleyerek, Kelâbâzî'ye yakın durmuştur.²⁹⁰⁸ Hücvirî de fenâ ve bekâyı kulun zâtının ve bedeninin kaybolması, Hakk'la birleşmesi şeklinde anlayanların hataya düştüklerini,²⁹⁰⁹ murâddan fânî olanın kendi murâdından fânî olduğunu, murâdda bâkî olanın Hakk'ın murâdında bâkî olduğunu ifade eder. Ona göre kulun kendi varlığından fânî olması, Allah'ın celal ve azametini temaşa ve keşfetmesiyle mümkündür. Bu halde kul dünyayı da âhireti de unutmaz.²⁹¹⁰ Kuşeyrî ise fenâ halinde

²⁹⁰³ Serrâc, *Lüma'*, 543.

²⁹⁰⁴ Serrâc, *Lüma'*, 542.

²⁹⁰⁵ Serrâc, *Lüma'*, 552.

²⁹⁰⁶ Uludağ, Giriş, 25.

²⁹⁰⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 95.

²⁹⁰⁸ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/494-495.

²⁹⁰⁹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 482.

²⁹¹⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 485-486.

insanın kötü yönlerinin ortadan kalktığını belirtmiş ve fenâ halini Allah ile benliğin ayrımının muhafaza edilmesi şeklinde kabul etmiştir.²⁹¹¹ Böylece o da ontolojik bir fenâyı kabul etmemiştir.

Buna karşılık son dönemde İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen isimler Hallâc ve Bâyezîd'in bu ifadelerini ontolojik bir fenâyı çağrıştıracak şekilde farklı bir tevhîd anlayışı şeklinde yorumlamış ve vahdet düşüncesinin ilk örnekleri olarak kabul etmiştir.

Buna göre Hallâc'ın görüşleri aslında Allah aşkından kaynaklanmakta, temelinde Allah dışında hiçbir varlığın gerçekte var olmadığı düşüncesi yer almaktadır.²⁹¹² Vecd halinde Allah'ın iradesi o kadar baskındır ki kul kendi iradesiyle herhangi bir şey yapamaz. Dolayısıyla Hallâc'ın bu ifadesi “ben Tanrı'yım” anlamına gelmemektedir. O Allah'ın diliyle onun sözünü konuşmaktadır. Allah nasıl ki Hz. Mûsâ ile bir ağaçtan konuşmuştur. Benzer şekilde Hallâc'dan da “Ene'l-Hakk” diye seslenmiştir. Esasen Hallâc'ın “izafî benliği” fânî olmuş, gerçek benlik yani sadece Allah kalmıştır. Böyle bir durumda “O Hak'tır” demekle “Ben Hakk'ım” demek arasında bir fark yoktur.²⁹¹³ Yani aslında Hallâc'ın bu ifadesi “halka tevhidin duyurulması” anlamına gelmektedir. O, “Ene'l-Hak” diyerek insanın Allah'ta yok olduğunu ve sadece Allah'ın var olduğunu ilan etmiş olmaktadır.²⁹¹⁴

Mevlânâ'ya göre fenâyı ulaşan sûfî aslî hiçlik makamına ulaşmış olup, bu kişinin söz ve fiilleri Allah'a aittir. Dolayısıyla Mevlânâ için Hallâc -Cüneyd'in aksine- kemâl mertebesine ulaşmıştır.²⁹¹⁵ Bu mertebeye ulaşabilmek için de izafî benlikten tamamen uzaklaşmak ve iradenin öldürülmesi gerekir. Zira kulun iradesi Allah ile kul arasında bir hicaptır.²⁹¹⁶ Böylece Mevlânâ, vahdet-i vücûd anlayışı gereği Allah'tan başka bir varlık olmadığı için Hallâc'ın hiçliğine karşılık Allah'ın mutlak varlığına işaret etmiştir.²⁹¹⁷ Buna göre “Ene'l-Hakk” diyen Hallâc'ın benliği değildir, zira bu bir küfürdür. Bu cümleyi Hakk ile bir olan Hallâc söylemiştir.²⁹¹⁸ Aslında bu

²⁹¹¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 148-150.

²⁹¹² Bakış, “Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe”, 79.

²⁹¹³ Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, 200-201.

²⁹¹⁴ Ağırman ve Bekalp, “Hallac-ı Mansur'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi”, 87-88.

²⁹¹⁵ Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, 197-198.

²⁹¹⁶ Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, 204.

²⁹¹⁷ Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, 197.

²⁹¹⁸ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 53-54.

sözün sahibi Allah olup, sarhoşluğun ve aşk makamının bir semeresi, iradî olmayan bir durumdur ve mazur görülmesi gerekir.²⁹¹⁹

İbnü'l-Arabî de bu tarz ifadelerin hulûl ya da ittihâd olmadığını ancak Allah ile bir olma ve benlik bilincinin kaybolması şeklinde açıklamıştır.²⁹²⁰ Ona göre asıl ittihâd kulun sıfatlarıyla Allah'ın sıfatlarının yer değiştirmesi şeklinde gerçekleşebilir. Bu durumda vecd halindeki kâmil sûfnin bu vaziyeti “hâdis şahısta zuhur eden bir kıdem” ya da “kadîmin hükmü altında görünen bir hudûs” şeklinde anlaşılmalıdır.²⁹²¹

Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi sekr ehli sûfiler bunun ilâhlık makamı olmadığını vurgulamaktadır. Onlara göre bu bir ittihâd ya da hulûl değildir. Zira bunun gerçekleşmesi için iki tane varlığın olması gerekir. Ancak bu açıklamalarda zaten tek bir varlık vardır, o da Allah'ın varlığıdır. Diğer varlıklar izafî olduğu için bir hulûl söz konusu olamaz.²⁹²² Ayrıca sûfî tekrar eski haline yani saf haline döndüğü zaman tövbe ederek pişmanlık duyar. Bu sebeple vecd halinde söylenen bu sözlerden sûfilerin mecbur ve mazur olduğu ifade edilir. Bunun gibi sözler güzel bir maksatla yorumlanmaya çalışır.²⁹²³

Modern dönemde İzutsu da bu tarz ifadelerin akıl üstü ve duyuları aşan bir tecrübe olarak anlaşılması gerektiğini, bu kimselerin en yüksek mânevî kapasiteye sûfiler olduğunu savunur. Ona göre bu halde iken sûfnin bilinci yoktur, bilginin öznesi ve bilme fiili de kaybolur, var olan her şey “bilme nesnesi” ile bir olup, özne kaybolduğu için de artık “bilme nesnesi” nesne olmaktan çıkar. Var olan tek şey “Mutlak Bir” ve O'nun kendisini açmasıdır. Onların bu tecrübesinin anlaşılması için de ancak bu tecrübeyi yaşamak gerekir.²⁹²⁴ Görüldüğü gibi sekr ehli sûfiler Hallâc'ın bu tecrübesini bir ittihad değil, teistik dini tecrübe olarak değerlendirilmiş, bu durumdaki sûfnin kendi benliğinin fenâ bulup, Allah'ın benliğinde bekâ bulması olarak kabul etmişlerdir. Buradaki birlik söz konusu sûfilerce Tanrı ile birleşme olarak değil tevhîd olarak açıklanmıştır.²⁹²⁵

²⁹¹⁹ Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, 195-196.

²⁹²⁰ Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, 240.

²⁹²¹ Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, 205-206.

²⁹²² Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, 204-206.

²⁹²³ Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, 209.

²⁹²⁴ Bakış, “Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe”, 112.

²⁹²⁵ Bakış, “Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe”, 120-121.

Yapılan açıklamalardan şathiyelerin üst düzeyde karmaşık bir yapı arz ettiği ve tümüyle kulun Allah'a yönelişi neticesinde iradesiz olarak dilden dökülen ifadeler olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple de salt metafizik bir tecrübe olup, metafiziğe yönelik sembolik ifadelerden oluşur. şathiyeler konusunda sũfilerin meşreplerine göre farklı görüşleri savundukları, daha ziyade sâlikin mertebesini göz önünde bulundurdıkları söylenebilir. İlk dönem sũfileri Müslümanların zarar görmemesi ve zâhir âlimlerinin eleştirilerine maruz kalmamak adına ihtiyatlı olurken, son dönemde kemâl mertebesi olarak kabul edildiği görölmektedir. Ancak genel olarak sekr ve vecd halinin doğal bir sonucu olarak kabul edilmiş ve bu ifadeleri sarf edenleri mesul tutmayıp, mazur görmüşlerdir.



5. KELÂM VE TASAVVUF İLMİNDE BİLGİ ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Her medeniyet, her düşünce sistemi ve her din temellerini bilgi kuramı üzerine kurar, gücünü bilgiden alır. İslam dini ve onun etrafında şekillenen İslam medeniyeti de “ilim” kavramını düşüncenin merkezine yerleştirmiş, imanı bilgiyle temellendirilmiştir. Maddî ve mânevî insanın her türlü ihtiyacı için ilmin önemine vurgu yapan âyet ve hadisler akıl, kalp, fuad, basîret, ihsâs, tefekkür, tezekkür, taakkûl, tedebbür, müzakere, burhân, hüccet, beyyine, re'y, i'tibâr, fikir gibi ilimle ilgili pek çok ifadeyi kavramsallaştırarak İslam epistemolojisinin çerçevesini çizmiştir. Böylece Müslüman düşünürler, bilgi temelli İslam medeniyetini kurmayı başarmışlar, ayrıca hem kendi iç meseleleri hem de farklı kültür ve medeniyetlerle girdikleri diyaloglar neticesinde bilgi anlayışlarını daima dinamik ve güncel tutmuşlar, sürekli geliştirmişlerdir.

Bununla birlikte tüm İslamî ilimler kendine has bir konu ve yöntem anlayışına sahip olsa da bilgi konusunu müstakil olarak ve sistemli bir şekilde ele alan tek ilim kelâm ilmidir. İslam'ın ilk yıllarında teşekkül etmeye başlayan kelâm ilmi bilgi meselesini inanç konularını temellendirmek, kişinin imanını sağlam bir zemine yerleştirmek ve muhalif görüşlere karşı savunmak amacıyla ele almıştır. İmân ve bilgi arasında doğrudan bir ilişki kuran kelâmcılar, imanı bilinçli bir tasdik ve benimseme olarak kabul etmişler, tasdikin gerçekleşmesinin ilk adımı olarak da bilginin varlığını gerekli görmüşlerdir. Başka bir deyişle bilgiyi imana öncelemişlerdir. Bu amaçla kelâm âlimleri birinci asrın sonlarından itibaren ortaya çıkan ihtilafları iman, amel irade, kudret gibi temel kavramlar üzerinden, istidlâl ve cedel yöntemlerini kullanmak suretiyle çözmeye çalışmıştır. İlk aşamada kaza-kadar ve imân-küfür konularını bilgiyle ilişkisi bağlamında ele almış, bilgiyle ilişkili imân tanımları yaparak, mârifetullah aklî mi naklî mi, zarûrî mi kesbî mi, akıl-nakil ilişkisi, haberin geçerlilik şartları gibi sonraki dönemlerde sistemleşecek olan konuların temellerini atmışlardır. Üçüncü asırdan itibaren Mu'tezile ile birlikte kıyas, cedel gibi yöntemlerin sıhhati, kelâmî önermelerin doğruluk ve geçerliliğinin akılla belirlenmesi gerektiği, imanın objektif ve değişmez temeller üzerine dayandırması gibi kaideler belirleyen kelâm âlimleri, böylece İslam dışı unsurlara karşı akidenin daha sağlam bir şekilde

savunulması amaçlamışlardır. Neticede mârifetullahı aklî bir sorumluk olarak kabul ederek inanç esaslarını ispatlamak ve temellendirmek için bilginin imkânı, mahiyeti, çeşitleri, doğruluğu gibi konuları ele alan sistemli bir epistemolojik kurama sahip olmuşlardır.

Kelâm ilmine nazaran daha geç bir dönemde teşekkülünü tamamlayan tasavvuf ilmi ise ilk dönemde zühd, ahlâk, korku, hüzn, sevgi, aşk temaları, tefekkür, tevekkül rıza gibi unsurları öne çıkarmış, Muhâsibî'den itibaren de tezkiye, tasfiye, mârifet, ilâhî aşk, fenâ-bekâ, keşf gibi terimlerle, seyr ü sülûk yöntemi ve zâhir-bâtın, şeriat-hakikat ayrımıyla sistemleşmeye başlamıştır. Bu dönem yeni bir epistemolojik sistemin başlangıcı olmuştur. İbnü'l-Arabî'den sonra ise, hakikati tek başına elde eden metafizik bir ilim haline gelmiştir. Bunu net bir şekilde dile getiren ise takipçisi Konevî olmuştur.²⁹²⁶ Buna göre ilk asırlarda nafîle ibadet ve zühd ile Allah'a yaklaşmak için bir yol olarak ortaya çıkan tasavvuf, son dönemde konusu, yöntemi ve amacı olan bir ilim haline gelmiş, kendine has ontolojik ve epistemolojik görüşleriyle kelâm ilmine alternatif bir anlayış benimsemiştir.

Tasavvuf ilminin temelde diğer İslamî ilimlere bir tepki hareketi olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre tasavvuf ahlakî bir tavır halinde dünyevileşmeye tepki olduğu kadar, epistemolojik olarak da aklî yöntemlere bir tepkidir. Bunlardan birincisi için zühdü ikincisi için keşfi ortaya koymuştur. Bu tepki hareketi iki aşamada gerçekleşmiştir. İlk olarak zühd hareketiyle yozlaşan toplum ahlakını olgunlaştırmak ve nefsi terbiye etmek amaçlanmıştır. Burada farz ve nafîle ibadetlerle Allah'a yaklaşmak esastır. İkinci aşamada ise bu tepki hareketi salt bir ahlak eğitiminden ziyade bir bilgi yöntemi olarak temayüz etmiştir. Diğer ilimleri *zâhir*, kendisini *bâtın* ilmi olarak isimlendiren tasavvuf, konusunu şeriata karşı *hakikat*, gayesini *mârifet*, yöntemini ise istidlâl karşısı *seyr ü sülûk* olarak belirlemiş, böylece akıl, re'y ve rivâyet yoluyla bilgi elde etme yöntemine karşı çıkmıştır. Amele dökülmemiş bir bilginin önemsiz ve yararsız olduğundan hareketle, bilgiyi faydasına göre ele almıştır. Neticede sûfiler zâhir-bâtın şeriat-hakikat konularını her ne kadar dinin ahlâk alanını tamamlamak adına ele aldıklarını dile getirseler de tasavvufun sadece bununla sınırlı

²⁹²⁶ Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 34-35.

kalmadığı, bütün ilimlerden daha üstün ve belirleyici bir konuma yerleştirildiği görülmektedir.

Sûfilerin eleştirisi fıkıh ve kelâm âlimlerinin mükellefiyet problemine bütüncül yaklaşmadıkları şeklindedir. Yani insan mükellef bir varlıktır ancak fıkıh ve kelâm âlimleri bu mükellefiyetin sınırlarını belirlemekte eksik kalmışlardır. Bu konuda kelâm her ne kadar küllî bir ilim olsa da sadece iman esaslarını, fıkıh âlimleri ise sadece zâhir amelleri ele alarak mükellefiyetin sınırlarını daraltmışlardır. Oysa sûfilere göre mükellefiyette asıl önemli olan Allah-insan ilişkisi olup, kelâm âlimleri Allah ile insanı kadîm-hâdis üzerinden kesin sınırlarla ayırmış ve ancak bu şekilde tevhîde ulaşılabilceğini iddia etmiştir. Sûfiler ise tevhîde sadece ahlâk ve sülûk ile ulaşılabilceğini savunmuştur. Buna göre kelâm ilmi Allah-âlem-insan konularını Allah'ın varlığının ispatlamak amacıyla, tasavvuf ise Allah'a ulaşma amacıyla ele almaktadır.

Sûfilerin diğer bir eleştirisi ise yöntemeldir. Esasen tasavvufun biri fıkha diğeri kelâma dönük iki yönü bulunmaktadır. Seyr-ü sülûk olarak bilinen uygulamalarla ibadetlere yani fıkha, mârifet, keşf ve ilhâm olarak bilinen bilgi elde etme yolları ile kelâma karşıt bir ilim olduğu görülmektedir. Onlar fakihlerin sunduğu dini ruhâniyetten uzak bir takım şekil ve kurallardan ibaret olduğunu ve insanı tatmin etmediğini düşünmüşlerdir. Kelâm ilmi ise özellikle Mu'tezile eliyle akli öne çıkarmış bilerek ya da bilmeyerek Kur'ân ve sünnetin önüne geçirmiştir.

Buna mukabil kelâm ilmi açısından tasavvuf ilk dönemlerde zühdî ve ahlakî bir yaşam tarzına vurgu yaparak ortaya çıkmış, sonraki dönemlerde seyr ü sülûk ile keşfi geliştirerek, sekr, vecd, fenâ gibi kavramlarla zaman zaman hulûl ve ittihâda varan, sonraları vahdet-i vücûd ve vahdat-i şuhûd şeklinde isimlendirilen İslamî akideye uygun olmayan bir terminoloji ile kelâma karşı bir epistemoloji geliştirmiştir. Herkes için geçerli olmayan ve subjektif karakteri ağır basan, başkasına aktarılması güç bir bilgi anlayışı imân açısından sorun teşkil etmektedir. Ana konusu tevhîd olan kelâm ilminin bu konuları görmezden gelmesi bir hayli zordur. Hatta kelâmî düşünceye göre sûfiler Allah'ın akılla bilinemeyeceğini söyleyerek bu konudaki

âyetlere bile karşı gelmişlerdir. Çünkü Kur'ân evrenden hareketle düşünme ve akletme ile Allah'a ulaşmayanları, aklını bu yönde kullanmayanları sıklıkla eleştirmektedir.²⁹²⁷

Neticede kelâm ve tasavvuf ilmi hakikat ile Allah-insan ilişkisini konu edinmek bakımından ortak bir paydada buluşsa da yöntem açısından oldukça farklı bir yol benimsemiştir. Bu durum kelâm ilminde akıl ve istidlâlin konumu üzerinden, tasavvufta ise seyr ü sülûk, müşâhede, keşf, ilhâmın geçerliliği üzerinden tartışmalara sebep olmuş, iki ilim epistemolojinin hemen tüm meselelerinde karşı karşıya gelmiştir. Çalışmanın bu son bölümünde kelâm ve tasavvufun mârifetullah açısından zıt düştükleri konular ele alınarak bir değerlendirme yapılacaktır.

5.1. Bilginin Tanımı

Bilginin tanımı hakkında yaptığımız araştırmada hem kelâm hem de tasavvuf ilminde ortak bir tanıma ulaşamadığı, ayrıca bu konunun iki ilimde de farklı perspektiflerden ele alındığı tespit edilmiştir. Tasavvuf ilmindeki farklı tanımların esas sebebi mârifetin hal olarak kabul edilmesi olup, haller sâlikin durumuna, mertebesine göre değişkenlik gösterir. Bu da her sâlikin kendi kapasitesine ve şuur haline göre farklı mârifet tanımı yapmasına sebep olmuştur. Örneğin “mârifet hayretin devamlı olmasıdır”²⁹²⁸ şeklindeki tanım sûfînin hallerinden yalnızca bir tanesine işaret etmektedir. Bu durum ne kadar hal varsa o kadar mârifet tanımı yapılabilir anlamına gelmektedir.

Mârifetin hal oluşunun ikinci anlamı onun vehbî oluşudur. Zira haller Allah tarafından verilir, makamlar kulun kesbiyledir. Buna göre mârifet, Allah'ın nuru, O'nun öğrettiği bir ilimdir. Bunun zorunlu bir sonucu da mârifetin dipsiz bir kuyu olmasıdır. Zira Kuşeyrî'nin de ifade ettiği gibi her yeni bir halde yeni bir mârifet elde edilir.²⁹²⁹ Allah sonsuz olduğu için O'nun bahsettiği vehbî ilim de sonsuz olmadır. Bu da tanımlara “mârifet Allah'ın bilinemeyeceğini idrak etmektir”²⁹³⁰ şeklinde yansımıştır. Fakat bu durum sûfî düşüncede mutlak manada mârifetullahın reddi değil

²⁹²⁷ el-Bakara 2/73, 76, 242; Âl-i İmrân 3/65; el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yûnus 10/16; Hûd 11/51.

²⁹²⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 516.

²⁹²⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 510.

²⁹³⁰ Sülemî, *Tabakât*, 63; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 39.

bu konuda ne kadar bilgi elde edilirse edilsin bir son olmadığı anlamındadır. Zira bu görüşün tam zıttı mârifet tanımları da bulunmaktadır.

Kelâm ilminde ise hem mütekaddîmin hem de müteahhirîn döneminde âlimlerin doğru bir tanımın özellikleri üzerine tartıştığı, bilgiyi de bu görüşlerine uygun olarak tanımlamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kelâmda bilginin tanımı hakkında uzlaşmanın sağlanamamasının en temel sebebi âlimlerin “tanım/hadd” görüşlerinin birbirinden farklı olması ve ayrıca Allah’ın ilminin tanıma dahil edilip edilmeyeceği meselesidir.

Esasen “tanım” temelde bir önermedir ve konunun içeriğini izah etmek, bir kavramın anlamını belirlemektir. Günlük hayatta “o nedir?” ve “o kimdir?” sorularının cevabını veren tanım şeyin mâhiyetini bilmeyi amaçlar. Mantık ile kelâm eserlerinde bir kavramın ana nitelikleri ve esas karakterini belirtilmesi, bir şeyin ne olduğunu ve mâhiyetinin açıklanması,²⁹³¹ “bir sözcüğü, câmî ve mânî olmak kaydıyla, soran açısından daha açık ve anlaşılır başka bir sözlükle karşılanması”²⁹³² şeklinde tarif edilmektedir.

Âlimler tanımın/haddin geçerli olması için bazı şartlar taşıması gerektiğini belirtmiş ve şeyleri tanımlarken birbirlerine yönelttikleri eleştirilerde bu şartları göz önünde bulundurmuşlardır. Buna göre tanımın belli bir nizamı olması, kavramla ifade edilmek istenen her şeyi toplaması, genel kabulü ifade etmesi (ittirâd) ve kapsama dahil olmayanları dışlaması (in’ikâs) gerekir. Bu durum İslam düşüncesinde “efrâdını câmî ağıyârını mânî” olarak ifade edilmiştir. Ayrıca tanımda müphem, mecaz, müşterek ya da zıt kavramlarla aynı kökten gelen ve kısır döngüye sebep olacak ifadelerden kaçınılması, tanımlanan lafzın dildeki asıl manası ile ayırıcı özelliklerinin belirtilmesi ve tanımda kullanılan lafızların Allah için kullanıldığında O’nun şanına uygun olması gerektiği belirtilmiştir.²⁹³³ Müteahhir dönemde ise Aristo’nun tanım teorisine uygun olarak, tasavvur-tasdik, cins, tür, fasıl gibi konular ele alınmış, tanımın yakın cins ve yakın ayırmadan yapılması ve genelden öze doğru bütün özsel niteliklerin zikredilmesi gerektiği savunulmuştur.²⁹³⁴

²⁹³¹ Aristo, *Organon 4 İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), 68, 69.

²⁹³² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/58; Saffâr, *Telhisü’l-Edille*, 1/83-84.

²⁹³³ Nesefî, *Tebsira*, 1/15; Cüveynî, *İrşâd*, 18.

²⁹³⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/41-44.

Genel olarak baktığımızda kelâmcıların tanım anlayışı ile Aristo'nun tanım anlayışı farklılık arz etmektedir. Aristo'ya göre bir şeyin ne olduğunu bilmek onun varlık nedenini bilmek, ne olduğunu araştırmak da onun tanımlanması anlamına gelmektedir. Zira tanım şeylerin mâhiyetini yani ne olduğunu göstermektedir.²⁹³⁵ Buna göre tanım bir lafzın tahsis edilerek, sınırlandırılarak açıklanması ve bir sûretin zihinde oluşması iken, ilk dönem kelâmcılarına göre tanımlanan şeyin ayırt edici özelliklerinin belirlenmesi, zihinde sûretin temyiz edilmesidir. Bu sebeple kelâm âlimleri tanımda en has özelliklere yer vermiş, genel özelliklere ise yer vermemiştir. Bu iki yaklaşım arasındaki farklılık âlimlerin önem verdiği tanım çeşitlerinin de farklı olmasına sebep olmuştur. Buna göre mantık ilminde yer alan *özel/hakiki ve ilintisel/resmî* tanım çeşitlerinden birincisini Aristo ile takipçileri, ikincisini ise kelâm ve usûl âlimleri tercih etmiştir.²⁹³⁶ Dolayısıyla âlimlerin tanım teorisine yaklaşımları bilgi tanımının farklı açılardan ele alınmasına ve çok çeşitli tanımların zikredilmesine neden olmuştur.

Yaptığımız araştırmada da gerek kelâm âlimlerinin gerek sûfîlerin, ilim ve mârifeti kendi düşüncelerine göre en önemli özelliğini öne çıkararak tanımladıkları tespit edilmiştir. Buna göre kelâmcılar ilmin itikâd veya sıfat oluşunu, sûfîler ise mârifetin hâl ya da vehbî oluşunu veyahut tevhit ve mârifetullah ile olan ilişkisini öne çıkarmıştır. Bu durum herkesin üzerinde uzlaştığı biri bilgi tanımını da imkânsız kılmıştır.

Bilginin tanımıyla ilgili olarak dikkat çeken diğer bir husus ilim-mârifet ayrımıdır. Tasavvuf ilminde bu ayrım hemen tüm epistemolojinin temelini oluşturur. Her ne kadar kelâm âlimleri de bu ikisinin farklı olduğunu ifade etseler de bu konu daha çok Allah'ın ilminin tanıma dahil olup olmayacağı hususunda ele alınmıştır. Söz konusu insana ait bilgi olduğunda kelâmda iki kavram arasında ciddi sonuçlar doğuran bir ayrılık bulunmamaktadır. Kelâmcıları asıl ilgilendiren ilmin hangi özelliği sebebiyle sahibini âlim haline getirdiği yani ilmin özneye yaptığı etkidir. Bu Mu'tezile'de nefsin sükûnunu sağlaması ile Ehl-i Sünnet'te ise kişiye âlim sıfatını sağlaması ile izah edilmeye çalışılmıştır. Sûfîler ise söz konusu ayrıma vurgu yaparak ilim ile mârifetin elde ediliş şekillerine yoğunlaşmış, bu ayrımla hem kendilerini hem de sahip oldukları bilgiyi diğer âlim ve bilgilerden ayırmışlardır.

²⁹³⁵ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 504.

²⁹³⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/33-36. Ayrıca tanım örnekleri için bkz. a.mlf., *Mî'yâr*, 416-463.

Yapılan çalışmada elde edilen diğer bir sonuç bilginin tanımı konusunda kelâm âlimlerinin sûfîlerden çok önde olduğu, doğru bir tanıma ulaşabilmek için ayrıca çaba harcadıkları ve hatta günümüzde kabul edilen bazı modern bilgi tanımlarına yakın tanımlar yaptıkları şeklindedir. Özellikle Mu'tezilî âlimlerin tanımları Batı düşüncesindeki bilgi tanımlarına benzediği gibi Sünnîlerin bu tanımlara yaptıkları eleştiriler de Batı düşüncesindeki tanımlara yapılan eleştirilere oldukça benzemektedir. Bu durum kelâm âlimlerinin bilginin tanımına daha çok önem verdiğini bilgi için yapılan tanımları eleştirmek, değiştirmek, yeniden şekillendirmek suretiyle en kapsamlı ve uygun tanımı bulmayı amaçladıklarını da göstermektedir.

Fakat kelâmcıların aksine sûfîlerin mârifet ya da ilmi tanımlamak gibi bir gayesinin bulunmadığı yapılan araştırmada görülmüştür. Onlar bu konuya eserlerinde müstakil başlıklar ayırmamış, tasavvûfî halleri açıklarken yeri geldikçe tasavvûfî bilgiyi açıklama sadedinde bazı ifadeler kullanmışlardır. Bunlar da mârifetin ne olduğundan ziyade nasıl elde edildiğine, kaynağına ya da aşamalarına dikkat çekmektedir. Bu durum mârifetin tecrübeye dayalı bir ilim olmasından ileri gelir. Tecrübe ise bireyseldir. Bu da hem tanımlara hem tanımın geçerliliğine hem de mârifet karşılığında kullanılan kavramların farklılığına etki etmiştir. Zira sûfîler genel olarak hakikatin mükâşefesi anlamında mârifet kavramı kullansa da bunun dışında ilhâm, keşf, mükâşefe, müşâhede gibi farklı terimleri de tercih etmişlerdir. Bu durum tasavvufta bir kavram kargaşası olduğu şeklinde yorumlanabilir. Sûfîlerin bu kavramlar yaptıkları açıklamalardan keşfi, vehbî, ledünnî, ilhâmî bilgi arasındaki farkı açıkça ortaya koymadıkları, bunları sık sık mârifet ile yakın ve eş anlamlı kullandıkları görülmektedir. Dolayısıyla onların gerek kullanılan kavram gerekse bunları tanımlama hususunda kelâm âlimleri gibi sistemli bir yaklaşımları olmadığı anlaşılmaktadır.

5.1.1. İlim-Mârifet Ayrımı

Daha önce de ifade edildiği gibi tasavvûfî epistemolojinin temelinde ilim-mârifet ayrımı yer almaktadır. Dolayısıyla bu ayrımın biraz daha detaylı değerlendirilmesi gerekmektedir. Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar gibi bazı isimler kabul etmese de genel olarak İslam düşüncesinde ilim ve mârifet ayrımı yapılmış, farkları üzerinde durulmuştur. Klasik sözlüklerde “alime” kökünden gelen *ilim* bir şeyi

ya da durumu yakinen bilmek anlamak, farkına varmak, ayırt etmek, “arafe” kökünden gelen mârifet ise tanımak, bilmek, mutmain olmak duyularla bilmek, idrak etmek, hakikate vakıf olmak, kavramak, sezmek, hissetmek, derin düşünme ve tefekkürle elde edilen bilgi şeklinde izah edilmektedir.²⁹³⁷ Kaynaklarda ilim yerine mârifetin kullanılabileceği ancak bu durumda yine ilmin kastedilmiş olacağı ifade edilmiş, ilmin, mârifet manasını da içerdiği bu sebeple daha kapsamlı genel, mücmel, tümel bir bilgi olduğu, mârifetin ise daha dar özel, ayrıntılı, tikel bir bilgi olduğu kabul edilmiştir.²⁹³⁸

Âlimler mârifetin öncesinde bir şüphenin ya da bilgisizlik bulunduğunu, ilimde ise böyle bir şüphenin bulunmasının gerekmediğini belirtirler.²⁹³⁹ Mârifetin bu özellikleri sebebiyle sadece insana ait bir bilgi olduğu ve Allah’a nispet edilemeyeceği anlaşılmaktadır. İlim ise ister Allah’a ister insana ait bilgi olsun bir şeyin hakikatini bilmeyi ifade eder.²⁹⁴⁰ Dolayısıyla “Fılan Allah’ı tanır (arafe)” denir ama “Fılan Allah’ı bilir (alime)” denmez çünkü insanın Allah hakkındaki bilgisi zâtını algılamak değildir, eserleri üzerine düşündürmektir. Buna karşılık “Allah filancayı bilir (alime)” denir ama “Allah filancayı tanır (arafe)” denmez. Çünkü Allah’ın düşünerek bilmesi söz konusu değildir.²⁹⁴¹

İlim ve mârifet kavramlarının Kur’ân’da kullanımları da bu zikredilenlere benzer şekildedir. Zira Kur’ân’da mârifet duyularla algılanan bilgi için kullanılmıştır. Bu kullanımlarda mârifetin sadece ilim sahibi olmak değil aynı zamanda o şeyi tanımak, belirli özellikleriyle bilmek, bir şeyi diğerinden ayırt etmek anlamına geldiği anlaşılmaktadır.²⁹⁴² Örneğin “tanıdıkları şey gelince onu inkâr ettiler”²⁹⁴³ âyetinde geçen tanıdıkları şeyden kastedilen Kur’ân’dır. Onların bu ayırt edişleri duyularla algılanabilir bir bilmedir. Dolayısıyla burada mârifet kelimesi kullanılmıştır. Yani onlar Hz. Peygamber’e gelen Kur’ân’ı idrak ederek bilmişlerdir. Benzer şekilde

²⁹³⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 331-332; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/2897-2902.

²⁹³⁸ Ziyad Alrawashdeh, *Kur’ân’da İlim Kavramı Semantik Analizi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 45-46.

²⁹³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/236-237.

²⁹⁴⁰ Nesefî, *Tebsira*, 1/13.

²⁹⁴¹ İsfahânî, *Müfredât*, 382.

²⁹⁴² Yûsuf 12/58; el-Mâide 5/83; el-Hacc, 22/72; en-Neml 27-93; el-Bakara 2/146; el-En’âm 6/20.

²⁹⁴³ el-Bakara 2/89.

“kendilerine kitap verdiklerimiz onu çocuklarını tanıdıkları gibi tanırırlar”²⁹⁴⁴ âyetinde de yine mârifet kelimesi kullanılır. İnsanın oğlunu tanıması duyularla algılama yoluyla bir bilmedir. Bu şekilde Hz. Peygamber’i tanıyıp ona şahitlik ederek Kur’ân’ın Allah’tan olduğunu bilmişlerdir. Yani yine bir algılama söz konusudur. Bu sebeple âyetle mârifet kavramı tercih edilmiştir.²⁹⁴⁵

Kur’ân’da ilim kavramı ise başta Allah’ın bilgisi olmak üzere vahiy, din, yakîn bilgi, insanın bilgisi, kesbî bilgi için kullanılmıştır.²⁹⁴⁶ Dolayısıyla ilim kavramı Kur’ân’da da hem hâdis hem kadîm bilgiyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin âhiret hayatı ile ilgili âyetlerde, ceza ve mükafatın bildirilmesinde “yakında bileceksiniz (alime)” ifadesi kullanılmıştır.²⁹⁴⁷ Başka bir âyetle ise “sana gelen ilim” ile vahiy kastedilmiştir.²⁹⁴⁸

Netice itibariyle gerek sözlük anlamları gerek Kur’ân’daki kullanımları itibariyle ilim ve mârifet aynı şeyi ifade etmemektedir. Bu konuda Sünnî kelâm âlimlerinin sözlük ve Kur’ân’daki kullanımları dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Onların görüşlerini Bâkılânî’nin bilgi tanımı üzerinden değerlendirmek mümkündür. Hatırlanacağı üzere Bâkılânî’ye nispet edilen bilgi tanımı “mâlûmun olduğu hal üzere bilinmesidir” şeklinde olup, o bu tanımda “mârifet” kavramını tercih etmiştir. Ona göre bu tanım ilmin kapsamını, gerçekliğini ve unsurlarını tam olarak ifade etmekte olup, bu sebeple de doğru, tam ve geçerli bir tanımdır.²⁹⁴⁹ Buna karşılık söz konusu tanım gerek teolojik gerekse epistemolojik açıdan kelâm âlimlerince çeşitli gerekçelerle eleştirilmiştir. Örneğin hem Neseî hem de Fahreddîn er-Râzî, ilmin mârifet olması halinde âlimin de ârif olacağını, ancak Allah’ın kendini bu şekilde vasıflandırmadığını belirtir. Ayrıca mârifet mutlak olarak ilim değil hâdis olan ilme verilen isimdir. Neseî’ye göre mârifette ilmin sonradan ortaya çıkması söz konusudur. Allah’ın ilmi ise ezeli olup, tanım bu haliyle sadece hâdis bilgiyi kapsamakta,²⁹⁵⁰ dolayısıyla sadece insanlar için kullanıldığında geçerli olmaktadır. Zira o *Bahrü’l-*

²⁹⁴⁴ el-En’âm 6/20.

²⁹⁴⁵ Alrawashdeh, *Kur’ân’da İlim Kavramı*, 47-48.

²⁹⁴⁶ el-Bakara 2/21-22, 89, 146; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/4; el-En’âm 6/20, 59, 80, 97; Yûsuf 12/21-22, 73, 80; İbrâhîm 14/38; en-Nahl 16/2, 78; el-İsrâ 17/12; Tâ-hâ 20/98; el-Hac 22/5, 76.

²⁹⁴⁷ Hûd 11/39, 93; el-En’âm 6/135.

²⁹⁴⁸ el-Bakara 2/145.

²⁹⁴⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 25.

²⁹⁵⁰ Neseî, *Tefsîr*, 1/13; a.mlf, *Bahrü’l-Kelâm*, 19; Râzî, *Mefâtîh*, 2/219.

Kelâm'da beşerî ilmi, “Malûmun olduğu hal üzere mârifeti”, Allah'ın ilmini ise “Malûmu olduğu hal üzere kuşatmak ve bilmek” şeklinde tanımlamıştır. Netice itibarıyla Nesefî Allah'ın ilmi için bir başlangıç düşünölemeyeceğinden onun ilminin “mârifet” olarak nitelendirilemeyeceğini savunmaktadır.²⁹⁵¹ Bununla birlikte Nesefî mârifetin dildeki kullanımlarına dikkat çekerek hem tanımak hem de tecrübî bilgi birikimi anlamında kullanıldığı bu sebeple de ilmin sadece mârifet kavramıyla açıklanamayacağını belirtir. Zira dildeki kullanımına göre *arife* fertleri, *alime* fertler hakkındaki hükümleri bilmek anlamındadır.²⁹⁵² Nesefî'nin bu eleştirileri Sünnî kelâm düşüncesinin ilim-mârifet anlayışının yukarıda zikredilen sözlük ve Kur'ân'daki kullanımlarına uygun olduğunu göstermektedir.

Buna karşılık Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr sûfî terminolojideki mârifet kavramını kabul etmez mârifet ve ilim kavramlarının aynı şeyi ifade ettiğini savunur. Dolayısıyla âlim ve ârif kelimeleri de bilen manasına gelir. Çünkü her ikisi de nazara dayanmaktadır. Ona göre ilmin “tebyîn, tahakkuk ve istibsâr” olarak isimlendirilmesi de doğru olup, o bunları şüpheden sonra ortaya çıkan idrakler olarak kabul eder. Bilgi fehmi, fıkhi ve fitnat diye isimlendirildiği zaman bir şeyin anlamını bilmeyi ifade eder. Ona göre ilmin akıl, ihata ve idrak olarak isimlendirilmesi ise mecazendir.²⁹⁵³ Neticede tüm bunlar öncesinde bir bilgisizlik ya da şüphe hali bulunan hissî, aklî, nazarî yöntemle elde edilen bilgileri ifade etmekte bu sebeple de aralarında ciddi bir fark bulunmamaktadır. Esasen Sünnîler ile Mu'tezilî âlimler arasındaki bu farklılık Allah'ın ilim sıfatına olan yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Zira Ehl-i sünnetin aksine Mu'tezilî âlimlerine göre Allah'ın zâtından ayrı bir ilim sıfatı yoktur. Allah'ın ancak âlimliğinden bahsedilebilir, bunun dışında bir ilim sıfatıyla vasıflanamaz.²⁹⁵⁴ Bu sebeple Mu'tezilî düşüncede ilim olsun mârifet olsun hepsi beşerî ilimdir. Beşerî ilim de nazarî olabilir, hissî olabilir, aklî olabilir. Dolayısıyla ilim ve mârifet arasında bir fark yoktur. Neticede bu ihtilaf Allah'ın ilmini bilginin tanımına dahil edip edilmeyeceği sorununa yol açmıştır ki iki mezhebin bilginin tanımı hakkında birbirine yönelttikleri eleştiriler bu minvaldedir.

²⁹⁵¹ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 83.

²⁹⁵² Nesefî, *Tebşira*, 1/13-14.

²⁹⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 12/16-17; a.mlf., *Şerh*, 46.

²⁹⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 12/70.

Tasavvuf ilminde ise bu konuda farklı bir tutum sergilenmiştir. Sûfiler mârifet kavramını sözlükteki ve Kur'ân'daki kullanımlarının dışına çıkarak anlamını oldukça genişletmiş ve görüşlerinin temellerini ilim-mârifet ayrımına dayandırmıştır. Hatırlanacağı üzere sûfiler için bu ayrım iki farklı anlama gelmekteydi. Bunlardan birincisi sûfileri diğer âlimlerden, tasavvufu diğer ilimlerden ayıran ilim dalını ifade ederken, ikincisi sûfiye özel bilgi ile diğer ilim dallarında elde edilen bilgiyi ayırmaktaydı. Âlim-ârif, zâhir-bâtın şeklindeki ayrımın bir sonucu olarak da sûfiler mârifeti ilmin önüne geçirmişler, asıl bilginin mârifet olduğunu savunmuşlardı.

Sûfî düşüncede Allah dışındaki varlıklar ve ilimler hakkındaki bilgi ilim kavramıyla karşılanır. Zira ilim teorik ve soyut bir bilgi, mârifet ise tecrübî ve pratik bilgidir. İlim duyular, akıl ve haberle, mârifet keşf ve ilhâmla elde edilir. Sûfilere göre aklî idrake ilim sahibine âlim, kalbî idrake mârifet, sahibine ârif denir. Birincisi kâl, zâhir ve kesbî ikincisi hâl, bâtın ve vehbî ilimdir. Mârifet doğrudan idrak iken, ilim eşyanın hakikatlerinden birinin idrakidir. Mârifet bilen ile bilinenin birleştiği mânevî bir hâl, ilim ise ispat ya da soyutlama yoluyla eşyalar arasındaki ilişkiyi idrak eden aklın bir hâlidir. Mârifet nefsin müşâhede ettiği tecrübe iken ilim aklın verdiği bir hükümdür.²⁹⁵⁵ Bu düşüncede riyâzet ve mücâhede sonucu Allah'ın inayeti ile elde edilen mârifet, muamele ve hal ile birlikte olan bir bilgidir. Dolayısıyla ilim mârifetin eksik ve gelişmemiş bir versiyonudur ve onun yerine geçemez. Zira bu akıl üstü bir bilgidir. Bu sebeple ilimden mârifete tekâmül gerçekleşmelidir.

Sözlükteki anlamının aksine sûfilere göre mârifet Allah'tan gelen bir feyz olup, bu bilgi çalışarak okuyarak, çokça nafile ve farz ibadetlerin yerine getirilmesiyle, aşk ve takva ile elde edilebilecek bir sıfat değildir. Bu bilgi ancak kişinin gönül dünyasına cezbe ile doğar. Bu da ancak Allah ile yaşamakla mümkündür. Mârifet âriflerin imanı olup, bu iman sıradan insanların imanından çok ötesinde, sırların idrakine dayanan bir imandır.

Görüldüğü gibi tasavvûfî düşüncede ilim ve mârifet kavramları sözlükteki ve Kur'ân'daki kullanımlarından oldukça farklı bir manaya bürünmüştür. Sûfiler yaşadıkları tecrübeyi ifade edecek başka bir kavram bulamadıklarından bu kavramı kullanmak durumunda kalmışlardır. Kanaatimizce bu kavramın tercih edilmesinin

²⁹⁵⁵ Afîfî, *Tasavvuf*, 224.

sebebi de mârifetin tecrübeye dayalı bir bilgi olduğu şeklindeki sözlük anlamıdır ki sûfide bu bilgiyi keşf ve fenâ tecrübesiyle elde etmektedir. Fakat sûfilerin mârifete yükledikleri bu manaların Kur'ân ve sünnetlerde bir karşılığı olmayıp, Kur'ân'da duyularla ede edilen -ki bu bilgi kesbîdir- bilgiler mârifet, vehbî olan vahyin bizzat kendisi ise ilim olarak isimlendirilmiştir. Görüldüğü gibi bu ayrım sûfilerin kabul ettiği ayrımın tam tersidir. Ayrıca Kur'ân'ın Hz. Meryem gibi salih kullarına verdiği bilginin ilhâm ya da vahiy olarak isimlendirildiği bilinmektedir. Dolayısıyla ilim-mârifet ayrımının zâhir-bâtın, âlim-ârif gibi ayrılıkları temsil ettiği şeklindeki bir görüşün Kur'ânî bir temeli bulunmamaktadır.

5.1.2. Kelâmî ve Sûfî Bilgi Tanımlarının Modern Dönemdeki Tanımlarla İlişkisi

Kelâm ilminde bilginin tanımı konusu tasavvufun aksine klasik eserlerde müstakil bir başlık olarak ele alınmış, bilginin en kapsamlı ve geçerli tanımına ulaşmak adına kelâmcılar önemli bir çaba göstermişlerdir. Yapılan araştırmada kelâm ilmindeki bazı bilgi tanımlarının modern felsefede halen kullanılan bazı bilgi tanımlarına benzediği görülmüştür.

Modern dönemde sıklıkla dile getirilen tanımlardan biri “bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan ürün” şeklindedir.²⁹⁵⁶ Buna göre bilgi öznenin nesneye ilişkin bir farkındalığı sonucu meydana gelmektedir. Burada alıcı olan özne, verici olan ise nesnedir. Özne kendi kapasitesine göre nesneden edindiği verileri çeşitli yöntemlerle bir değere dönüştürmektedir. Nesne kendini deşifre ederek, özne bu verileri işleyerek süreçte aktif konumda yer alır. Burada nesnenin fonksiyonu söz konusudur. İkincisi bilgi ile özne arasındaki ilişkiyi ele alan yani bilen merkezli tanımlar olup, öznenin kanaatlerini ifade eder. Üçüncüsü ise bilgi ile nesne arasındaki ilişkiyi ele alan yani bilinen merkezli tanımlar olup, kelâm ilminde sıklıkla zikredilen “bir şeyi olduğu hal üzere bilmektir” tanımı bu gruba girmektedir.²⁹⁵⁷

Kelâmcıların bilgi tanımlarını bu açıklamalardan harekete tahlil ettiğimizde, Mu'tezile'nin “bilgi, bir şeye olduğu gibi itikâddır”,²⁹⁵⁸ Eş'arî'nin “bilgi bilineni

²⁹⁵⁶ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 16.

²⁹⁵⁷ Bayram Çınar, “Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Mâtürîdî Eksenli Bir Bilgi Tartışması”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 12 (2020/5): 119-120.

²⁹⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/13.

olduğu gibi idrak etmektir”,²⁹⁵⁹ Bâkılânî’nin “bilgi, malûmun olduğu hal üzere bilinmesidir”,²⁹⁶⁰ Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin “malûmu olduğu hal üzere açıklamaktır”,²⁹⁶¹ ve Mâtürîdî’nin “zikredilme niteliği olan her şeyin apaçık şekilde bilinmesidir”,²⁹⁶² şeklindeki tanımlarında nesnenin merkeze alındığı, bilgi-nesne ilişkisine vurgu yapıldığı görülmektedir. Buna karşılık Eş'arî’nin “bilgi, sahibinin âlim diye nitelendirilmesini gerekli kılan sıfattır”,²⁹⁶³ İshâk Zâhid es-Saffâr’ın “bilgi, hayat sahibi zatta özel bir şekilde kaim olan bir mânânın ismidir”,²⁹⁶⁴ İbn Fûrek’in “ilim canlı ve kâdir olanın fiilinin muhkem ve sağlam olmasını sağlayan sıfattır”,²⁹⁶⁵ şeklindeki tanımları ise özneyi merkeze alan, bilgi-özne ilişkisine vurgu yapan tanımlardır. Bu ikinci grupta bilginin özne üzerinde gerçekleştirdiği değişiklik dile getirilmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr’ın tanımı ise diğerlerinden farklı bir yapıda olup, bu bakımdan önem arz etmektedir. Onun bu tanımını günümüz felsefesinin tanımıyla karşılaştırdığımızda; “bilgi, bilen (âlim) ile bilinen (ele aldığı konu) arasındaki özel bir ilişkidir (sükûn-ı nefsi gerektiren mânâdır)”,²⁹⁶⁶ şeklinde formüle edilebilir.²⁹⁶⁷ Bu durumda onun tanımı hem bilgi ile özne arasında hem de bilen ile bilinen arasında ilişki kurmuş olmaktadır. Buna karşılık bilginin oluşumu noktasında delil-medlûl ilişkisine vurgu yapmasıyla modern düşünceden ayrılmaktadır. Buna göre bilgi öznenin bağımsız olan delil-medlûl ilişkisinden doğmaktadır.²⁹⁶⁸

Ancak bu tanımlar normal bir bilgi süreci için geçerli olup, söz konusu mârifetullah yani Allah’ın bilinmesi olduğunda bilen insan, bilinen ise Allah’tır. Dolayısıyla ikisi arasındaki ilişki modern epistemolojideki gibi bir ilişkiyle açıklanamaz. Allah-insan arasında kurulan ve imanın temelinde yer alan bu ilişkide özne ile nesne farklı varlık alanlarına ait olup, hiçbir zaman denk değildir. Modern düşüncede özne-nesne ilişkisi üzerine kurulan bilgi tanımları söz konusu Allah’ın

²⁹⁵⁹ Cüveynî, *Şâmil* (R.M. Frank) 75; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 166-167.

²⁹⁶⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 25; Cüveynî, *İrşâd*, 18; Nesefî, *Tebşira*, 1/13; Pezdevî, *Usûl*, 22.

²⁹⁶¹ Nesefî, *Tebşira*, 1/15; Cüveynî, *İrşâd*, 18.

²⁹⁶² Nesefî, *Tebşira* 1/19; Sâbûnî, *Kifâye*, 47.

²⁹⁶³ Cüveynî, *Şâmil*, 75; a.mlf, *İrşâd*, 18; Eş'arî, *Lüma'*, 29-30.

²⁹⁶⁴ Saffâr, *Telhîsü’l-Edille*, 1/87-89.

²⁹⁶⁵ Nesefî, *Tebşira*, 1/14.

²⁹⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/13.

²⁹⁶⁷ Memiş, *Bilgi Problemi*, 53.

²⁹⁶⁸ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 42-43.

bilgisi olduğunda Allah ile birlikte O'nun bildiği her varlığın da ezeli olmasını gerektireceği için kelâmcıların bu şekildeki bir tanıma sıcak bakmadıkları söylenebilir. Bununla birlikte Keskin'in de belirttiği gibi bilginin nesne ve özne arasındaki özel bir ilişki olduğunu söylemek de aslında yeterli olmayıp, mesele bu ilişkinin ne olduğunu ortaya koymaktır.²⁹⁶⁹

İnsanın bütün aklı çabaları ancak Allah'ın varlığını ve birliğini bulmaya yöneliktir. İnsanın nesneye yani Allah'a yönelmedeki amacı O'nu bilmek, O'na inanmak ve buna uygun davranışta bulunmaktır. Bu sebeple kelâm âlimleri yaptıkları bilgi tanımlarında özne-nesne ilişkisinin yerine nesne üzerine yoğunlaşmışlardır. Kelâmda esas olan nesnenin olduğu gibi bilinmesi yani gerçekliğidir. Böylece Allah'ın zâtını nesnelerin değişkenliğinden korumak amaçlanmıştır.²⁹⁷⁰ Dolayısıyla tanımlarda nesnenin gerçekliği ve buna bağlı olarak öznenin şek ve şüpheden arınmış olmasına vurgu yapan âlimler ya bilgi-özne ya da bilgi-nesne ilişkisine dikkat çekmiştir.

Söz konusu tasavvuf olduğunda ise özne-nesne ilişkisi daha karmaşık bir hal almaktadır. Zira tasavvufta özne-nesne ilişkisi farklı olup, Tanrı, bilen özne karşısında duyulmaya ve kavranmaya hazır bir nesne değildir. Aksine özneye kendisini tanıyabilmesi için “nur”u veren aktif bir varlıktır. Buna karşılık özne olabildiğince pasiftir. Yani sûfî bilme sürecinde bilgi özneye verilir. Bunun için bütün seyr ü sülûk esasları tastamam yerine getirilmelidir. Mârifetullah sıradan bir nesneyi bilme şeklinde değil, Allah'a yükselme, O'nun sıfatlarıyla sıfatlanma ve O'na benzeme sonucu gerçekleşen bir bilmedir. Dolayısıyla Allah, modern düşüncedeki gibi bir nesne-özne ilişkisi içinde bilinemez.

Böyle bir anlayışın kelâm açısından iki önemli sakıncası bulunmaktadır. İlk olarak mârifetullah kelâmında kesbî ve öznenin aktifliği ile elde edilen bir bilgidir. Kelâmcılara göre sorumluluğun temeli de buradadır. İkincisi ise sûfî düşüncede kelâmda ısrarla vurgulanan özne-nesne arasındaki ontolojik farklılığın aşılmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Fenâ ve vahdet-i vücûd gibi öğretilerle Allah ile bir olma amaçlanmakta böylece yaratan-yaratıcı farklılığı ortadan kalkmaktadır. Zira “izafî ben”in fenâ bulması demek sadece tek bir varlığın “mutlak ben”in bulunması demektir. Bu durumda da özne-nesne ilişkisinden söz etmek zaten mümkün değildir.

²⁹⁶⁹ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 49-50; 109-110.

²⁹⁷⁰ Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 43.

Netice itibariye modern düşüncede bilginin mâhiyeti özne-nesne ilişkisiyle elde edilmeye çalışılırken, kelâm âlimleri Allah-insan ilişkisinin bu şekilde açıklanamayacağından hareketle bilgi ile özne ya da nesnenin ilişkisine vurgu yapmış, böylece bilginin mâhiyetini değil değerini ortaya koymuşlardır. Sûfiler ise mârifette öznenin olabildiğince pasif, nesnenin ise aktif olduğu bir düşünce sistemi geliştirmiş, nesnenin özneye kendisini sunduğu farklı bir ilişki tesis etmişlerdir. Esasen bilme olayı Özcan'ın da belirttiği gibi basit bir özne-nesne ilişkisi olmayıp, öznenin nesneyi içselleştirmesine dayanan zandan yakîn imana kadar bir dizi basamaktan oluşmaktadır.²⁹⁷¹ Dolayısıyla “bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan üründür” şeklindeki tanım da bilgiyi izahta yetersizdir.

Modern düşüncede etkili olan ve kelâm ilmindeki tanımlara benzeyen diğer bir bilgi tanımı Eflâtun'a nispet edilen “bilgi gerekçelendirilmiş doğru inançtır” şeklindeki tanımıdır. Bu tanım modern dönemde Edmund L. Gettier'in eleştirileriyle farklı isimlerce geliştirilip, düzenlenmeye çalışılmış ve hala önemini koruyan bir tanımdır.²⁹⁷² Eflâtun'un bu tanımı Mu'tezîlî düşüncede “bilgi, bir şeye olduğu gibi itikâddır”²⁹⁷³ şeklinde karşılık bulurken, Gettier'in eleştirilerine benzer eleştiriler de Sünnî âlimler tarafından dile getirilmiştir. Bu sebeple modern düşüncede “bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inançtır” tanımıyla ilgili olarak yapılan tartışmaları kısaca izah etmek yerinde olacaktır.

Bu tanıma göre bir şeyi biliyorum diyebilmek için “inanç, doğruluk ve gerekçe” olmak üzere üç unsur gereklidir. Buradaki inanç, günlük dilde kullanılan imanla eş anlamlı olan inanç değil, “sanı, kabul ve karar verme” anlamında, zihnî bir faaliyet sonucu ulaşılan hükümdür. Aslında hem iman hem de bilgi “salt inancı” kendi içinde barındırmakta fakat her ikisi de onu aşmaktadır.²⁹⁷⁴ Bu konuda Özcan kişinin imana ulaşana kadar “ilgi, şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman” aşamalarından geçtiğini, bunlardan hiçbirinin tek başına imanı ifade etmediğini belirtir. Ona göre bu aşamalardan her biri, bir sonrakinin meydana gelmesini sağlamakta ve onda bir unsur

²⁹⁷¹ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 42.

²⁹⁷² Bu tanıma yapılan güncel bir eleştiri için bkz. Nebi Mehdiye, *Bir Bilme Teorisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019).

²⁹⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/13.

²⁹⁷⁴ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 55.

olarak bulunmaktadır. Yani zan şüphe değildir fakat zanda bir şüphe bulunur, aynı şekilde inanç zan olmayıp içinde zannı barındırır. Yine bilgi de bir inanç değildir ama içinde inancı barındırmaktadır.²⁹⁷⁵ Sübjektif ve objektif bir geçerliliği olmayan inanca “zan”, sübjektif geçerliliği olana “salt inanç”, hem sübjektif hem de objektif geçerliliği olana “bilgi” denir.²⁹⁷⁶ Buna göre bilgi salt bir inanç değil hem gerekçeli hem de doğru bir inançtır. Dolayısıyla bir bilgi aktı olan salt inanç, çeşitli doğrulama işlemlerinden geçerek bilgi halini almaktadır. İman da “bilgiye dayalı bir kabul”dür.²⁹⁷⁷

Gettier açısından tanımın eleştiriyeye açık yönü ise gerekçelendirme kavramına yöneliktir. Eflâtun gerekçelendirme şartının bilginin şans eseri oluşumunu engellediğini savunurken, Gettier bunu kabul etmemiştir. Ona göre doğru bir inanç gerekçelendirilmiş olsa dahi bu durum şans faktörünü dışarıda bırakmaz. Yani bir insan yanlış bir inancı gerekçelendirmiş olabilir ya da doğru bir şeye yanlış dayanaklarla inanmış olabilir. Başka bir ifadeyle yanlış delillerle doğru bir inanca sahip olabilir.²⁹⁷⁸ Neticede Gettier’e göre gerekçelendirme tek başına hem doğru bir bilgi için hem de şans unsurunu bertaraf etmek için yeterli değildir. Fakat geçerli bir bilgi tanımının şans faktörünü dışarıda bırakması gerekir.

Gettier’in bu eleştirisine karşılık başta içselcilik ve dışsalcılık olmak üzere pek çok çözüm önerisi getirilmeye ve bu görüşlere göre yeniden bilgi tanımları yapılmaya çalışılmıştır. Bunlardan bir tanesi “bilgi sağlam dayanaklarla desteklenmiş, gerekçelendirilmiş doğru inançtır”, diğeri ise “bilgi sebeplere dayalı gerekçelendirilmiş, doğru inançtır” şeklindedir.²⁹⁷⁹ Bununla birlikte modern düşüncede bilginin hiçbir kavramın alt türü olmadığı, tanımlanamazlar ve açıklanamazlar listesinde olduğunu söyleyenler de olmuştur.²⁹⁸⁰

Kısaca izah edilen Gettier’in bu eleştirileri Sünnîlerin Mu'tezile'ye yaptığı eleştirilere oldukça benzemektedir. Buna göre Sünnîler tanımda kullanılan “itikâd”

²⁹⁷⁵ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 42.

²⁹⁷⁶ Ferit Uslu, “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”, *Epistemoloji: Temel Metinler* içinde, ed. Hasan Yücel Başdemir (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010), 32.

²⁹⁷⁷ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 79.

²⁹⁷⁸ Edmund L. Gettier, “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir?”, çev. Hasan Yücel Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler* içinde, ed. Hasan Yücel Başdemir (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010), 51-54.

²⁹⁷⁹ Hasan Yücel Başdemir, “Başlangıç”, *Epistemoloji: Temel Metinler* içinde, ed. Hasan Yücel Başdemir (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010), 10-11.

²⁹⁸⁰ Uslu, “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”, 35.

lafzının mecâz olduğu, bilginin mecazen itikâd olabileceği kabul edilebilirse de tanımda mecâzî lafızların kullanılmasının tanımlamanın amacına aykırı olduğunu savunmuştur.²⁹⁸¹ Eğer itikâd kavramı mecaz değilse bu durumda taklîd ile zan gibi durumlarla elde edilen doğruların da bilgi kabul edilmesi gerektiğini, bu durumda bütün akıl yürütmelerin ve zarûrî-iktisâbî bilgi ayrımının gereksiz olacağını belirtmişlerdir.²⁹⁸²

Görüldüğü gibi bu eleştiriler yukarıda zikredilen bilgi-inanç ilişkisiyle ilgili açıklamalara benzemekte, ayrıca bu tanımın taklîd ve zannı dışlamadığı ifade edilerek Gettier'in "tanımın şans faktörünü dışlaması gerekir" eleştirisine yakın bir tenkit yapılmaktadır. Bu eleştirilere karşı ise Ebû Ali el-Cübbâî "bilgi, zorunlu olarak ya da delile dayanarak, bir şeye olduğu gibi itikâddır"²⁹⁸³ şeklinde bir tanım daha yaparak bilgiyi itikâd olarak kabul etmekle birlikte zorunlu ve iktisâbî bilgiye yani bilginin çeşitlerine ve kaynaklarına işaret etmiş ve ilmin bir kanıta dayanması gerektiğini vurgulamıştır. Kâdî Abdülcebâr ise "bilgi, ele aldığı konuda bilenin sükûn-ı nefsinin gerektiren mânâdır" şeklinde tanımlayarak²⁹⁸⁴ bilgiyi zan, taklîd, cehl gibi durumlardan "sükûn-ı nefis" ile kesin olarak ayrılacağını belirtmiştir. Ona göre eğer kişide sükûn yoksa söz konusu itikâd, zan, zann-ı gâlib ya da cehl, şüphe gibi alt seviyelerde kalmaktadır.²⁹⁸⁵ Yani Kâdî Abdülcebâr'a göre sükûn-ı nefis bilginin kesinliğini ve doğruluğunu ortaya koyan bir unsur kabul edilmektedir.

Esasen Mu'tezile âlimlerinin modern düşünceye benzer şekilde tanımda yer alan itikâd lafzını iman etme olarak değil, "kanaat, kanı ya da inanç" anlamında bir üst kategori olarak ele aldığı ve ilim ile itikâd mantıktaki beş tümel ilkesine göre incelediğini söylemek mümkündür.²⁹⁸⁶ Buna göre itikâd bir *cins*; ilim, cehl ve taklîd de onun bir *türü* olarak kabul edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle itikâd belli şekillerde gerçekleştiğinde ya ilim ya cehl ya da taklîd olarak isimlendirilmekte ve aralarında doğruluk ile kesinlik açısından farklar bulunmaktadır. Mu'tezile'ye göre itikâd bir şey olduğu gibi taalluk eder ve bunun sonucunda sükûn-u nefis gerçekleşirse buna *ilim* adı

²⁹⁸¹ Nesefî, *Tebsira*, 1/12-13; Üsmendî, *Lübâb*, 41; İbn Fûrek, *Mücerred*, 11.

²⁹⁸² Nesefî, *Tebsira*, 1/9; Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/17.

²⁹⁸³ Nesefî, *Tebsira*, 1/10; Bağdâdî, *Usûl*, 5; Cüveynî, *İrşâd*, 19.

²⁹⁸⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/13; a.mlf, *Şerh*, 1/76-77.

²⁹⁸⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/26.

²⁹⁸⁶ Memiş, *Bilgi Problemi*, 83.

verilir. Eğer itikâd bir şeye olduğu gibi taalluk etmekle birlikte sükûn-ı nefis gerçekleşmezse *taklîd*, bunların her ikisi de bulunmazsa *cehl* adını alır.²⁹⁸⁷

Ancak ne Ebû Ali'nin ne Kâdî Abdülcebbar'ın bu çabaları Sünnîleri ikna etmek için yeterli olmamış, onlar bu tanımlarda da âlim ile mukallidi ayırmanın mümkün olmadığını dile getirmiştir. Zira Mu'tezile'nin görüşünün aksine Ehl-i Sünnet'e göre bilgi ile itikâd farklı cinslerdir. Cüveynî'ye göre itikâd bilginin zıtlarını içine alan bir cins, bilgi ise başka bir cinstir. O, bilginin sözlük anlamından hareketle bütün inanç türlerinin zıttı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü "akd" lafzı düşünüleni inanca bağlamak iken bilgi bağların çözülmesiyle elde edilmekte, kesinlik ve ferahlık ifade etmektedir.²⁹⁸⁸ Hatırlanacağı üzere kendisi de bunu göz önünde bulundurarak bilgiyi önce zıtlarını ve yakın anlamlılarını izah ederek taksim yoluyla tanımlamaya çalışmıştır.²⁹⁸⁹ Gazzâlî de bilginin cehl, şüphe ve zandan farklı olduğunu, ilimdeki kesinliğin onu şüphe ve zandan, vakıya mutabıklığın da cehlden ayırdığını belirtir. Buna karşılık o ilmin itikâd ve taklidden ayrılmasının zor olduğunu da ifade eder. Ona göre bilgi itikâd olarak tanımlanamaz. Zira itikâd mukallidde de bulunmaktadır. O bir şeye hem olduğunun hilafına olacak şekilde hem de sırf telkin ve taklîd yoluyla vakıa mutabık şekilde kesin olarak inanabilir. Bu sebeple bilgi, mukallidin basiretle değil de taklîdle elde ettiği, bir şeyin öyle olduğuna dair kesin ve doğru inancıyla karışabilir.²⁹⁹⁰

Ayrıca yanlış bir inanca sahip kişiler de aynı şekilde mutmain olabilmektedir. Dolayısıyla onlara göre sükûn bilginin ayırt edici bir özelliği değil,²⁹⁹¹ subjektif, sadece sahibinde kesinlik duygusu oluşturan bir özelliktir. Bunun kabul edilmesi halinde esasında bilgi olarak adlandırılması gereken bir durumun, kişide herhangi bir sebepten sükûn-ı nefsi gerçekleştirmezse itikâda dönüşemediği için bilgi olarak da nitelendirilemeyecektir. Örneğin Nesefî'ye göre mucizeye şahit olan biri için peygamberin sübûtu kesin iken bunu haberle öğrenen biri şüpheyle karşılayabilmektedir. Bu durumda aynı haber ya da istidlâl doğru olsa bile bir kişide bilgi adını alırken diğerinde zan olarak kalacaktır.²⁹⁹² Cüveynî ve Gazzâlî ise bir kimse

²⁹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/25.

²⁹⁸⁸ Cüveynî, *Burhân*, 1/100; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/66-67.

²⁹⁸⁹ Cüveynî, *Burhân*, 1/97-98.

²⁹⁹⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/66-67.

²⁹⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/36; Nesefî, *Tebşira*, 1/9; Cüveynî, *İrşâd*, 19.

²⁹⁹² Nesefî, *Tebşira*, 1/54-55.

Zeyd evde yokken Zeyd'in evde olduğuna inansa, sonra Zeyd eve gelse o kimsenin aynen inanmaya devam edeceğini, inandığı şey değişse de inancında herhangi bir değişiklik olmayacağını, bu bakımdan onun tam bir bilgisizlik içinde olduğunu söyler. Onlar, itikâdın aksine bilginin malûma tâbi olduğunu ve malûm değişince bilginin de değişeceğini belirterek, bilginin itikâd olmadığı gibi sükûn kavramının da bilgi ile itikâdı ayırmada yeterli olmadığını söylemişlerdir.²⁹⁹³

Görüldüğü gibi Sünnîlerin Mu'tezîle'ye yönelik bu eleştirileri modern dönemde Gettier'in yaptığı eleştirilerle paralellik arz etmekte, yine benzer şekilde Mu'tezilî âlimleri tanımlı geliştirmeye zorlamaktadır. Zira bu eleştirilere karşılık Kâdî Abdülcebbâr onu daha nesnel hale getirmeye çalışmış, söz konusu kesinliğin öznenen değil bilgi vasıtalarından kaynaklandığını savunmuştur. Ona göre Zeyd'in evde olduğunu “gören” kişide oluşan sükûn ile bunu “haber alan” kişide oluşan sükûn arasındaki fark bu kesinliği ifade etmektedir.²⁹⁹⁴ Yani bilginin kaynağı kişide sükûn oluşturmuyorsa bilgi kesin değildir. Çünkü Kâdî bilginin kendi içinde herhangi bir şüphe barındırmadığını, sadece zan ve taklîd gibi durumlarda zıt hükümlerin varlığının mümkün olduğunu savunur.²⁹⁹⁵ Fakat bu açıklamalar “aynı durumda tüm zihinlerin aynı tepkiyi vermesi gerekir” gibi bir düşünceyi akla getirmekte olup, bu ise tartışmaya açıktır.²⁹⁹⁶

Kâdî'nın sükûn-ı nefse dair yaptığı diğer bir açıklama ise kişinin belirli bir konuda bütün delilleri değil sadece bazı delilleri elde ederek de bilgi sahibi olabileceği, ancak hepsini elde ettiği takdirde sükûn ve bilgisinin artacağı yönündedir. Buna göre sükûn-ı nefsin çeşitli dereceleri olan ve artıp azalan ruhsal bir durum olduğunu söylemek mümkündür.²⁹⁹⁷ Ancak Kâdî'nın bu konuda açıklama sadedinde yaptığı karşılaştırmalar genellikle cehl-bilgi ya da taklîd-bilgi arasında olup, bunlar arasındaki fark insan zihninde kolaylıkla anlaşılabilirken, bu ikisi arasında kalan zan-bilgi ya da zann-ı galib-bilgi arasında yapılan bir karşılaştırma bu kadar net sonuç vermemektedir.²⁹⁹⁸ Dolayısıyla Kâdî sükûna yönelik itirazlardan sübjektif olduğuna

²⁹⁹³ Cüveynî, *Burhân*, 1/100; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/66; a.mlf., *Mi'yâr*, 372-373.

²⁹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/76-77.

²⁹⁹⁵ Memiş, *Bilgi Problemi*, 58-60.

²⁹⁹⁶ Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine”, 56.

²⁹⁹⁷ Memiş, *Bilgi Problemi*, 62.

²⁹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/386, 396. Detaylı bilgi için bkz. Memiş, *Bilgi Problemi*, 63-64.

dair olanlara kısmen cevap vermiş olsa da “yanlış inançlara sahip kişilerde de sükûn hali bulunduğu” şeklindeki itirazları tam olarak cevaplandıramamış görünmektedir.

Aslında iki mezhep arasındaki bu ayrılık genel olarak bir kavramın tanımlanmasında gerekli olan cins, tür ve faslın doğru tespit edilmesi işleminin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Mu'tezile'nin tanımındaki itikâd insanın nesneye karşı kanaatini göstermekte ve kesinliğine göre bilgi, zan, taklîd, cehl gibi isimler almaktadır. Buna karşılık Sünnîler bu ikisini farklı cins olarak kabul etmektedir. Onlar Mu'tezile'den farklı olarak bilgiyi itikâd değil daha çok bir yeti ya da sıfat olarak tanımlamışlardır. Bu açıdan Mert Sünnî âlimleri, aslında bilginin değil bilgi yetisinin tanımını yaptıkları gerekçesiyle eleştirmektedir.²⁹⁹⁹ Ayrıca mantık kitaplarında sıfatların tecrübî veriler olduğu ve tanımlanamaz arasında yer aldığı da belirtilmekte olup, böyle bir tanım mantık açısından da geçerli olmamaktadır. Mert, meselenin beş tümel açısından ele alınıp, bilginin bir *tür* olarak kabul edilmesi halinde ise ferdinin olmadığı, *fert* olarak kabul edildiğinde de türünün olmadığını dolayısıyla onun bir sıfat olarak kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Mert bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerinin daha uygun olduğunu ve modern epistemolojide de hala geçerliliğini koruduğunu belirtmektedir.³⁰⁰⁰ Farklı kaynaklarda da Mu'tezile'nin bilgi anlayışının Ehl-i Sünnet'e nazaran daha çok psikolojik ve objektif unsurlara yer verdiği, bu sebeple de çağdaş epistemolojiye daha yakın bir konumda olduğu ifade edilmiştir.³⁰⁰¹

Fakat Mert'e göre Mu'tezilî âlimlerin tanımları da yeterli olmayıp bazı eklemelerin yapılması daha açık bir ifadeyle Ebû Ali Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar'ın tanımlarının birleştirilmesi gerekmektedir. Böylece “bir şeye olduğu gibi inanmak” bilginin gerçekliğini; “zarûrî ya da istidlâlî çıkarımlara dayanarak” ifadesi kanıtlanmış olmasını; “sükûn” kavramı ise şüphenin bulunmayışını vurgulayacak ve yeterli bir tanım elde edilmiş olacaktır.³⁰⁰² Mert'in bu açıklamalarından itikâdın bir cins, bilgi, şek, taklîd, zan ve cehlin ise bir tür olarak kabul edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu durumda kişi doğru bir inancı, sağlam bir kaynaktan elde edip, kesin bir kanaatle mutmain olursa *bilgi*; herhangi bir inancı, herhangi bir kaynaktan elde edip ve

²⁹⁹⁹ Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine”, 62-63.

³⁰⁰⁰ Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine”, 63-67.

³⁰⁰¹ Kazanç, “İlk Dönem Eş'ri Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu”, 1/186

³⁰⁰² Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine”, 65.

mutmain olmazsa *şek*; doğru bir inancı birinden görerek, geçerli bir kaynak olmaksızın elde eder ve mutmain olursa *taklîd*; bir inanç hakkında herhangi bir kaynak olmaksızın mutmain olursa *zan*; yanlış bir inancı herhangi bir kaynaktan elde eder ve mutmain olursa *cehl* adını alır, demek doğru olacaktır. Buna karşılık yukarıda da ifade edildiği gibi modern düşüncede bilgi ve itikâd beş tümel ilkesine göre değil, Mert'in bu görüşlerinin aksine bir süreç olarak ele alınmaktadır. Buna göre inanç bilginin ve imanın temelidir. Kişinin imana eriştiği bu süreç "ilgi, şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman" aşamalarından oluşmaktadır.

Sünnîlerin Mu'tezîle'nin tanımlarına yaptıkları eleştirilerin amacı, aslında daha etkin ve kapsayıcı bir bilgi tanımına ulaşmak olup, epistemolojik anlamda önemli bir çaba olarak görülmelidir. Zikredilen eleştirilerin diğer bir önemi ise bilginin kesinliği ve gerekçelendirilmesi konusunun Gettier'den asırlar önce kelâm âlimlerinin dertlendiği bir konu olmasıdır. Zira kelâm âlimleri açısından itikâd tek başına yeterli olmayıp, bunun kanıtlanması bir gereklilik arz etmektedir. Fakat kelâm âlimleri sadece bu noktada kalmamış tanımın kapsayıcılığı hakkında da eleştirilerde bulunmuşlardır.

5.1.3. Kelâm Âlimlerinin Diğer Tanım Eleştirileri

Sünnîlere göre "bilgi, bir şeye olduğu gibi itikâddır"³⁰⁰³ şeklindeki tanım kapsayıcılık açısından da sıkıntılıdır. Sünnîlerin bu konudaki birinci eleştirisi iki mezhebin ilâhî sıfatlar konusundaki ihtilaflara dayanmaktadır. Zira Sünnîlere göre geçerli bir tanım ilâhî ilim ile beşerî ilmi kapsamalıdır. Fakat bu tanımın kabul edilmesi durumunda her âlimin aynı zamanda mûtekid olması, dolayısıyla âlim olan Allah'ın da mûtekid vasfını alması gerekecektir. Fakat Allah bu şekilde vasıflanamaz.³⁰⁰⁴ Bu durumda Allah'a mûtekid denilemeyeceği için âlim de denilemeyecektir. Bu da Allah'ın ilim sıfatının inkârı anlamına gelmektedir.³⁰⁰⁵

Fakat bu eleştiri Mu'tezile'nin sıfatlar anlayışı açısından geçersizdir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi Mu'tezîle için Allah'ın ayrıca bir ilim sıfatı olamayıp, Allah zâtıyla âlimdir. Bu sebeple de yapılan bilgi tanımlarının Allah için geçerli olması

³⁰⁰³ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 12/13.

³⁰⁰⁴ Aydın, *Ebû'l-Hüze'yl Allaf*, 252.

³⁰⁰⁵ Nesefî, *Tebşira*, 1/11-12; Bağdâdî, *Usûl*, 5-6; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/86.

gerekmez, tanım sadece beşerî bilgiyi kapsamalıdır.³⁰⁰⁶ Ayrıca Ehl-i Sünnet'in bu eleştirisine karşılık Kâdî, bilginin sağlam olması gerektiğini vurgulamak amacıyla itikâd olarak isimlendirildiğini, buna bağlı olarak Allah'a mutekid denilmesine gerek olmadığını belirtir. Ona göre âlim, sahip olduğu bilgi ancak itikâd haline geldiğinde mutekid olarak isimlendirilir, bunun öncesinde ise sadece âlim olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla Allah kendi zâtını bildiği için âlimdir, fakat bu durum onda itikâd halini almadığı için mutekid olarak isimlendirilmez. Ona göre mutekid kalbini inandığı şeye bağlayan olup, bu Allah için söz konusu değildir.³⁰⁰⁷

Ancak Sünnîler için Allah'ın bilgisinin tanıma dahil edilmesi önemli bir husus olup, kendi aralarında da buna uygun olmayan tanımları eleştirdikleri görülmektedir. Örneğin “Malûmu olduğu hal üzere açıklamaktır (tebeyyün)”³⁰⁰⁸ şeklindeki tanım, Allah Kur'ân'da kendini mütebeyyin olarak isimlendirmedeği ve tebeyyünün öncesinde cehl veya gaflet bulunduğu, bunlardan sonra malûmun kavranıldığı gerekçesiyle eleştirilmiş, dolayısıyla bu tanımın kadîm bilgiyi kapsamına almadığı ifade edilmiştir.³⁰⁰⁹ Eş'arî'ye nisbet edilen “bilgi bilineni olduğu gibi idrak etmektir”³⁰¹⁰ tanımı için de âlimler idrak kavramını eleştirmiş, bu tanıma göre Allah'ın müdrek olarak nitelendirilmesi gerektiği ancak bunun muhal olduğu belirtilmiştir.³⁰¹¹ Ayrıca idrakin bir şeyi tüm sınırlarıyla ihata etmek olduğu, ancak Allah'ın idrak edilemeyeceği ifade edilmiştir.³⁰¹² Buna göre eğer tanımda idrak lafzı kullanılırsa hem Allah'ın bilgisi dahil olmamakta hem de kulun Allah'ı bilemeyeceği iddia edilmiş olmaktadır.

Görüldüğü gibi Sünnîler tanıma Allah'ın bilgisinin de dahil olması noktasında ısrarcıdır. İki mezhep arasında bu konudaki esas ayrılık noktası Mu'tezile'de bilginin Allah da dahil olmak üzere tüm varlıklar ile insan arasında bir bağlantının itikâdı olarak *insan merkezli* bir şekilde tanımlanmasına karşılık, Ehl-i Sünnet'te fizik-metafizik ayrımına dayalı bilende var olan bir sıfat olarak *Allah merkezli* bir tanım

³⁰⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/70.

³⁰⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/28.

³⁰⁰⁸ Nesefî, *Tebşira*, 1/15; Cüveynî, *İrşâd*, 18.

³⁰⁰⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 18.

³⁰¹⁰ Cüveynî, *Şâmil* (R.M. Frank) 75; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 166-167.

³⁰¹¹ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/84.

³⁰¹² Nesefî, *Tebşira*, 1/14-15.

anlayışının benimsenmesidir. Bunun bir sonucu da Ehl-i Sünnet'te bilginin bilene bağlı olarak kadîm-hâdis şeklinde ikiye ayrılması ve iki mezhep arasında bilginin çeşitlerine dair metodolojik bir farklılaşmaya sebep olmasıdır. Bu yaklaşımların temelinde Mu'tezile'nin tevlîd nazariyesine bağlı olarak bilgiyi insanın kapasitesine, Ehl-i Sünnet'in ise kesb nazariyesi çerçevesinde bilgiyi Allah'ın yaratmasına dayandırması yer almaktadır.³⁰¹³

Sünnîlerin söz konusu tanıma kapsayıcılık açısından yaptıkları diğer bir eleştiri tanımda “şey” lafzının kullanılıp kullanılamayacağına yöneliktir. Bu ihtilafın temelinde ise Allah'ın ilmi ve âlemin hâdisliği ile doğrudan ilgili olan “ma'dûm'un şeyiyyeti” problemi yer alır.³⁰¹⁴ Kelâm âlimleri genel olarak ma'dûm'un malûm yani bilinebilir olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak ma'dûm'a şey denilip denilemeyeceği ihtilâf konusudur. Bu konuda Ehl-i Sünnet âlimleri şey lafzının sadece mevcûd için yani var olanlar için kullanılabileceğini savunmuştur. Buna göre tanımda şey lafzı kullanılırsa tanım sadece mevcûdu kapsayacak ve ma'dûm ile muhali kapsam dışında bırakacaktır. Bu durumda ise bunların bilinemeyeceği kabul edilmiş olacaktır.³⁰¹⁵ Bundan dolayı Sünnî âlimler tanımda şey lafzı yerine mezkûr³⁰¹⁶ ya da malûm³⁰¹⁷ gibi kavramları kullanmayı tercih etmişlerdir. Mu'tezilî âlimler ise ayrıntılarda farklılıklar olmakla birlikte genel olarak ma'dûm'a şey denilebileceğini kabul etmiştir.³⁰¹⁸ Onlara göre ma'dûm ile mevcûd arasındaki tek fark birinde varlık sıfatının bulunması diğerinde ise bulunmamasıdır.³⁰¹⁹ Ancak burada belirtmek gerekir ki Mu'tezile'nin ma'dûmdan kastettiği *mümkün ma'dûm*'dur.³⁰²⁰ Dolayısıyla onların bilgi tanımı

³⁰¹³ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 106-108, 159.

³⁰¹⁴ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Hülya Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013): 33-58; Nazlı Eker, “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Ma'dûm Problemi”, (Yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013).

³⁰¹⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 105-106, 151-153; Nesefî, *Tebsira*, 1/11; Bağdâdî, *Usûl*, 5, 31.

³⁰¹⁶ Nesefî, *Tebsira*, 1/19; Habbâzî, *el-Hâdî*, 8.

³⁰¹⁷ Bâkîllânî, *Temhîd*, 25; Cüveynî, *İrşâd*, 18; Nesefî, *Tebsira*, 1/13.

³⁰¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 1/239-244; Cüveynî, *İrşâd*, 19; Bağdâdî, *Fark*, 108. Mu'tezile'de menfî görüşler için bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 1/259; Şehristânî, *Milel*, 1/64, 69.

³⁰¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Mecmu*, 1/370.

³⁰²⁰ Nesefî, *Tebsira*, 1/11. Mu'tezile düşüncesinde ma'dûm zihnî bir varlık olarak bilgiye konu olmakta fakat nesnesi olmayan bir bilgi olarak kabul edilmektedir. Bu da ma'dûm'un mümkün ma'dûm olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Ahmet Çelik, “Kelâm'da Muhalin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bir Bakış”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 468.

mümkün ma'dûm ve mevcûdu kapsamakta, muhal konusunda ise aralarında görüş farklılıkları bulunmaktadır.³⁰²¹

Kelâm âlimleri mantık ilmindeki kurallara benzer şekilde, geçerli bir tanımda bazı şartların yerine getirilmesini de gerekli görmüşlerdir. Örneğin Nesefî, Ebû Ali'ye nispet edilen “bilgi, zorunlu olarak ya da delile dayanarak, bir şeye olduğu gibi itikâddır” şeklindeki tanım için zarûret ya da istidlâl dayalı şeklinde kayıt düşmenin bir şeyi kısımlara ayırmak olduğunu bunun da bir tanım olmadığını, zira tanımın bütün fertlerini içine alıp, tanıma dahil olmayanları dışarda bırakması gerektiğini fakat Ebû Ali'nin tanımında bu özelliğin bulunmadığını söylemiştir. Nesefî bu eleştirisini mantık ilmi çerçevesinde de ele alır. Buna göre mantıkta cüzîler ile küllîlerin bilinmesi şeklindeki taksim tümevarımdır, tanım ise küllîlerle cüzlerin bilinmesi olup, ancak bu şekilde burhan adını alır. Bu ikisinin aynı olduğu iddia edilemez.³⁰²²

Yine İbn Fûrek'e nisbet edilen “ilim canlı ve kâdir olanın fiilinin muhkem ve sağlam olmasını sağlayan sıfattır” şeklindeki tanımın efrâdını câmi bir tanım olmadığı, insanların Allah'ın varlığını sıfatlarını ve imkânsız olan şeyleri bildiğini ancak bu bilginin fiillerin muhkem ve düzenli olmasında bir etkisinin bulunmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.³⁰²³ Ayrıca “tanımın özlü bir açıklama olması ve tanımlananın hakikat ve özünü vermesi” gerektiği şartlarına uyulmadığı, bilgiyi işlevsel olarak izah ettiği için sadece bir resm/betim olarak nitelendirilebileceği dile getirilmiştir.³⁰²⁴

Benzer şekilde Eş'arî'nin “bilgi, sahibinin âlim diye nitelendirilmesini gerekli kılan şey (sıfat)”³⁰²⁵ şeklindeki tanımı Sünnî âlimlerce hem çok kısa olduğu hem de bir genelleme yaptığı için istenilen şeyi açıklığa kavuşturamadığı,³⁰²⁶ eğer bu tanım doğru kabul edilirse “kudret, kâdirin kendisi ile kâdir olduğu şeydir” şeklindeki tanımın da kabul edilmesi gerekeceği,³⁰²⁷ ilmin ayırt edici özelliğini zikretmediği,³⁰²⁸ tanımında geçen âlim ve malûm lafızlarının ilimden türediği, ancak açıklanmak

³⁰²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/247; İbn Fûrek, *Mücerred*, 252.

³⁰²² Nesefî, *Tebşira*, 1/10.

³⁰²³ Nesefî, *Tebşira*, 1/14; Cüveynî, *İrşâd*, 19; Râzî, *Mefâtiḥ*, 2/219.

³⁰²⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/64.

³⁰²⁵ Cüveynî, *Şâmil* (R.M. Frank), 75; a.mlf, *İrşâd*, 18; Eş'arî, *Lüma'*, 29-30.

³⁰²⁶ Cüveynî, *İrşâd*, 18-19.

³⁰²⁷ Cüveynî, *Şâmil* (R.M. Frank), 78.

³⁰²⁸ Sâbûnî, *Kifâye*, 47.

istenen kavramı kendisinden türeyen lafızlarla tanımlamanın kapalılığı gidermediği³⁰²⁹ şeklinde eleştirilmiştir. Buna göre Eş'arî'nin tanımı, birisine “Zeyd kimdir?” diye sorulduğunda “Amr'ın oğludur” diye cevap verilip, sonrasında “Amr kimdir?” diye sorulduğunda da “Zeyd'in babasıdır” şeklinde cevap vermekle aynı şeydir. Nasıl ki bu cevaplar ne Zeyd'i ne Amr'ı soran kişiye tanıtmıyorsa, Eş'arî'nin tanımı da ilim kavramını açıklamamaktadır.³⁰³⁰

İsferâyîni'ye nispet edilen “Malûmu olduğu hal üzere açıklamaktır (tebeyyün)”³⁰³¹ şeklindeki tanım da tebeyyün gibi müşterek lafızların tanımda kullanılmasının tanımın amacına aykırı olduğu şeklinde eleştiri almıştır. Zira tebeyyün kavramı ilimden daha karışık olmasa da daha açık bir ifade de değildir.³⁰³² Bilmek, açık olmak ve zuhûr etmek anlamlarına gelmekte tanımda bunlardan hangisinin kastedildiği anlaşılmamaktadır.³⁰³³ Ayrıca tebeyyün kavramı bilgi anlamını da içermekte dolayısıyla bir şeyin yine kendisiyle tanımlanmış olmaktadır.³⁰³⁴ Benzer şekilde Eş'arî'ye nisbet edilen “bilgi bilineni olduğu gibi idrak etmektir”³⁰³⁵ tanımı için de âlimler idrak lafzının pek çok manaya gelen müşterek bir lafız olduğunu, bu lafzın bir şeyi anlama, bir şeye yetişme ve bir şeyi bütünüyle kavrama gibi üç farklı durumda da kullanıldığını ve tanımda bunlardan hangisinin kastedildiğinin net olmadığını söylemişlerdir.³⁰³⁶ Ayrıca idrakin, bilginin bir çeşidi olduğu, bir cins olan ilimin, kendi çeşidi olan idrakle tanımlanamayacağı da ifade edilmiştir.³⁰³⁷ Bâkılânî'ye nisbet edilen “bilgi, malûmun olduğu hal üzere bilinmesidir/mârifettir”³⁰³⁸ şeklindeki tanımın ise lafzî bir tanım olduğu,³⁰³⁹ bir şeyi kendisiyle tanımladığı, bu sebeple kısır döngüye sebep olduğu,³⁰⁴⁰ mârifetin ilimden daha kapalı bir kavram olduğu, bu sebeple de ilmi

³⁰²⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/64.

³⁰³⁰ Nesefî, *Tebsira*, 1/15-16. Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise bu tanımın efrâdını câmi ağyârını mânî bir tanım olduğunu, bu tanıma yapılan “ilmin âlimle tanımlanması sonucu kısır döngü oluşturduğu” şeklindeki itirazların ise geçersiz olduğunu belirtir. Detaylı bilgi için bkz. Nesefî, *Tebsira*, 1/15-18.

³⁰³¹ Nesefî, *Tebsira*, 1/15; Cüveynî, *İrşâd*, 18.

³⁰³² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/19.

³⁰³³ Nesefî, *Tebsira*, 1/15.

³⁰³⁴ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/85.

³⁰³⁵ Cüveynî, *Şâmil* (R.M. Frank) 75; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 166-167.

³⁰³⁶ Nesefî, *Tebsira*, 1/14-15; Sâbûnî, *Kifâye*, 47.

³⁰³⁷ Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 1/75.

³⁰³⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 25; Cüveynî, *İrşâd*, 18; Nesefî, *Tebsira*, 1/13; Pezdevî, *Usûl*, 22.

³⁰³⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/62-63.

³⁰⁴⁰ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/85; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 41; Râzî, *Mefâtih*, 2/219...

tanımlayamayacağı belirtilmiştir.³⁰⁴¹ Cüveynî de *Burhân* adlı eserinde bu tanımlı eleştirmiş, bilgiyi diğer kavramlardan ayıran hakikatini ortaya çıkarmakta yetersiz kaldığını belirtmiştir.³⁰⁴²

Yine Cüveynî'nin bilgiyi zıtlarıyla yani taksim yoluyla tanımlamasına³⁰⁴³ da eleştiri yapıldığı görülmektedir. Onun bu düşüncesi bazı kaynaklarda Mu'tezile gibi bilgiyi itikâd olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanmış, ayrıca Fahreddîn er-Râzî bir şeyi ve onun zıtlarını bilmenin arasında bir fark olmadığını, bu sebeple bilginin tanımını onun zıtlarıyla yapmanın caiz olmadığını belirtmiştir.³⁰⁴⁴

Görüldüğü gibi Sünnî âlimlerin bilgi tanımlarına yaptıkları eleştirilere baktığımızda, bilginin yine kendisiyle veya kendi cinsiyle mi yoksa ayırt edici bir unsurla mı tanımlandığı, tanımda geçen lafızların kapalı ya da müşterek olup olmadığı, ayrıca bu lafızların Allah için kullanılıp kullanılmayacağı şeklinde lafızlar ve kapsama yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Sünnî tanımları içinde söz konusu eleştirilerden uzak en çok beğenilen tanım ise Mâtürîdî'ye aittir. Ona nispet edilen “bilgi kendisinde bulunan kimseye zikredilme niteliği olan her şeyin apaçık şekilde bilinmesidir”³⁰⁴⁵ şeklindeki tanımda dikkat çeken unsur *yetecellâ/yenceli* ile *mezkûr* kavramlarıdır. “Bir nesnenin apaçık hale gelmesi, besbelli olması” anlamına gelen “yetecellâ” ya da “yenceli” kavramları, bilginin kesin ve şüpheden uzak olduğunu dolayısıyla zan, cehl, taklîd gibi durumları tanım dışında bıraktığını göstermektedir. Zira bu gibi durumlarda tecelli gibi bir açıklık söz konusu olmamaktadır. Tanımda *şey* ya da *malûm* kavramı yerine kullanılan “mezkûr” ifadesi ise diğer tanımlara göre nesnenin kapsamını genişlettiği gibi tanımda bir kısır döngü oluşumunu da engellemiştir. Çünkü bu kavram hatırlanan, nakledilen, düşünülen, bahsedilen, adlandırılan, ifade edilen gibi pek çok anlamı içinde barındırmaktadır. Bu durumda

³⁰⁴¹ Gazzâlî, *Menhûl*, 38-39; Âmidî, *Ebkâr*, 1/74.

³⁰⁴² Cüveynî, *Burhân*, 1/99-100. Cüveynî nedenselliği kabul ettiği ilk görüşlerinde ise bu tanımın bilgi tanımları içinde en uygun tanımın olduğunu, “tanımın tanımlanan şeyin illeti olması” ve “tanımın aks şartını taşıması” şeklindeki gerekli şartları taşıdığını düşünmektedir. Ayrıca bu tanım “âlim ancak ilimle bilebilir” görüşünü de ispatlamakta olup, Mu'tezile'nin sıfatlar anlayışını da reddetmektedir. Cüveynî, *İrşâd*, 18; a.mlf., *Kifâye*, 25. Cüveynî'nin tanım teorisiyle ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Uluyurt, “Cüveynî'de Bilgi Teorisi”, 14-19; Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 255.

³⁰⁴³ Cüveynî, *Burhân*, 1/97-98.

³⁰⁴⁴ Râzî, *Mefâtîh*, 2/220.

³⁰⁴⁵ Nesefî, *Tabsıra* 1/19; Sâbûnî, *Kifâye*, 47.

hem mevcûd hem ma'dûm hem de muhal tanım kapsamına girmekte diğer tanımlara yapılan eleştiriler Mâtürîdî'nin tanımı için geçerli olmamaktadır.³⁰⁴⁶ Bu sebeple Mâtürîdî'nin tanımı klasik eserlerde hakkında eleştiri yapılmayan ve pek çok âlim tarafından benimsenen bir tanım olma özelliğini taşımaktadır.³⁰⁴⁷

Bununla birlikte bu tanım daha çok ilâhî ilmi tarif eder görünmektedir. Zira “tecellî” ile elde edilen ilim beşerin gücünü aşan herhangi bir zihnî işleme gerek olmadan elde edilen bir anda zihne ya da kalbe doğan bir ilmi ifade eder mâhiyettedir. Fakat Mâtürîdî'nin eserlerinde beşerî bilgi için “fıkıh, mârife, irfân, îkan” gibi kavramları tercih ettiği de bilinmektedir. Zira bu kavramlar anlamları gereği bir tefekkür sonucu ulaşılan bilgiyi ifade eder.³⁰⁴⁸ Onun bilgi tanımında “tecellî” kavramını tercih etmesi Sofistlere karşı kesin bilgiyi ortaya koyması açısından önem arz etmekte olup,³⁰⁴⁹ ayrıca Allah'ın ilmini de tanıma dahil etme çabasının bir sonucu olarak görülebilir. Fakat Mert bunun da geçersiz olduğunu zira “yetecellâ” kelimesinin “nesnenin kendisini açık bir şekilde özneye arz etmesi”; “yencelî”nin ise “önceden bilinmeyen bir şeyin açık hale gelmesi” anlamını taşıdığını bunun da Allah için düşünülemeyeceğini belirtmiştir.³⁰⁵⁰

Gazzâlî'den sonra yapılan bilgi tanımlarında mantık ilminin daha çok etkili olduğu görülmektedir. Ancak “bilgi, tasavvur ve tasdiktir” şeklindeki tanımlama aslında bilginin tanımından ziyade bilginin nelerden oluştuğunu ifade eder mâhiyettedir. Tasavvurda şeyin zâtının idraki, tasdikte ise buna dair bir hüküm söz konusudur. Esasında bilginin bu şekilde bir tarifi Fahreddîn Râzî'nin de ifade ettiği gibi onun tanımlanamaz olduğunu da göstermektedir.³⁰⁵¹ Zira bir şeyin tanımını yapmak onun varlık kategorisindeki yerini cins ve fasıla göre belirlemek olup, bu işlem başlı başına bir zorluk içerir. Bu sebeple mantık ilminde üstün cinsler, türü olmayan

³⁰⁴⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 38-40.

³⁰⁴⁷ Nesefî, *Tebsira*, 1/19; Sâbûnî, *Kifâye*, 47.

³⁰⁴⁸ Mâtürîdî'nin fıkıh ve îkan kavramlarına yaklaşımı hakkında detaylı bir değerlendirme için bkz. Hanifi Özcan, “Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde ‘Fıkıh’ Terimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 148. Özcan benzer bir değerlendirmeyi îkan ve ilim kavramları arasında da yapmaktadır. Bkz. a.mlf, “Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde Îkan Terimi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (1989): 38-39; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/15; 2/134, 152; 3/549; 4/450; 5/140; 6/434; 15/173.

³⁰⁴⁹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 40-41.

³⁰⁵⁰ Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine”, 63.

³⁰⁵¹ Râzî, *Mefâtîh*, 2/221; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 22-23.

fertler, duygu ve duyular tanımlanamazlar olarak kabul edilmiştir.³⁰⁵² Esasen tanım ya öze dair ya da ilintiye dair olabilir. Öze dair tanım daha doğru bir tanım olsa da özsel karakteri tespit edilemeyen, bir cins içinde bulunmayan şeylerin tanımını yapmak bazen mümkün olmayabilir.³⁰⁵³ Dolayısıyla zihin dışı bir varlığı olmayan bilginin tanımını da oldukça güç olup, daha çok betimleme yani tasvir yoluyla tanımlandığı, yapılan tanımlarda birden çok niteliğin zikredildiği ve taksim yapıldığı görülmektedir.

Tasavvuf ve kelâm ilmi özelinde genel bir değerlendirme yapmak gerekirse tüm anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda tasavvuf ilminin bilginin tanımını konusunda daha yavaş davrandığı, bu konuda kelâmcıların öne çıktığı anlaşılmaktadır. Zira kelâmda bilginin ne anlama geldiği ve Allah, insan, iman ve akıl göz önünde bulundurularak yapılacak bir tanımın yapılması önem arz etmiştir. Kelâm âlimleri sürekli yeni tanımlarla bilginin en mükemmel tanımına ulaşmayı hedeflemiş, mantık ve dil kurallarını esas alan eleştirilerinin yanında Allah'ın bilgisi konusuna da hassasiyet göstermiştir. Benzer bir durumun tasavvuf ilminde var olduğunu söylemek güçtür. Tasavvuf ilminde yapılan tanımlar arasında birebir bağlantı ya da birbirini tamamlama durumu bulunmamaktadır. Bu da tasavvufta elde edilen bilginin subjektif özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zira sûfilere göre mârifet hal sonucu verilir ve bu hal bireyseldir. Bu da tek tip bir mârifet tanımının yapmayı güçleştirmektedir. Esasen tasavvûfî bilginin tanımının yapılamamasının önemli bir sebebi mârifetin his ve duygu boyutu taşımasıdır. Böyle durumlarda tam bir tanım yapmak mümkün olmaz. Ayrıca anlatılıp, aktarılmasının zor oluşu, “tatmayan bilmez” şeklinde kayıtlanması da onun tanımlanmasını zorlaştırmıştır. Tasavvûfî tecrübenin bu öznel yapısı mârifet tanımlarının da öznelliğini beraberinde getirmiştir. Gerçi kelâmda da üzerinde uzlaşmış bir tanım yoktur, ancak bunun sebebi âlimlerin tanım teorilerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Bunda kısmi bir sübjektiflik bulunsa da kelâmî bilgi tanımları birbirine benzemektedir. Sûfilerin ise tek bir bilgi tanımına ulaşma çabaları olmadığı gibi kelâmcıların aksine mârifetin tanımı hakkında eserlerinde özel bir bölüm ayırmamışlardır. Netice itibarıyla Roshenthal'ın da dediği³⁰⁵⁴ gibi bilginin tanımının anayurdu kelâm ilmidir.

³⁰⁵² Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991), 42.

³⁰⁵³ Öner, *Klasik Mantık*, 37-38.

³⁰⁵⁴ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 70.

5.2. Bilginin İmkânı

Gerek kelâm âlimleri gerek sûfiler bilginin imkânı konusunda dogmatik düşünürler arasında yer almaktadır. Zira bilginin nasıl elde edileceği noktasında iki zümre arasında farklı görüşler olsa da en nihayetinde bilginin elde edilebileceği konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. Yani hem tasavvufta hem de kelâmda “eşyanın hakikati sabittir” ilkesi geçerli olup, bu manada gerek sofistlere gerek diğer zümrelere karşı mutlak manada bilginin mümkün olduğu kanıtlamaya çalışılmıştır. Fakat İslam düşüncesinde bilginin imkânı meselesini müstakil bir başlık olarak ele alanlar sadece kelâm âlimleridir. Zira İslam filozoflarından İbn Sînâ’yı hariç tutarsak birçok önemli ismin bu konuya ayrı bir başlık açmadığı, sadece değinmekle yetindiği ve herhangi bir biçimde tartışmadıkları görülmektedir.³⁰⁵⁵ Tasavvûfî düşüncede de bu konuyu müstakil olarak ele alan tespit edebildiğimiz kadarıyla Hücvirî ve kısmen Hârîs el-Muhâsibî’dir.³⁰⁵⁶

Gerek kelâm âlimleri gerek ilk dönem sûfiler dış dünyanın gerçekliğini reddetmemiş, duyular akıl ve haberin şahid âleme dair bilgi verdiğini kabul etmişlerdir. Fakat bilginin tanımı gibi bilginin imkânı konusu da kelâm âlimleri tarafından sistemleştirilmiştir. Kelâm âlimlerinin bu konuda kullandığı yöntem açıkça cedel ve ilzâm yöntemidir. Hücvirî’nin de bu konudaki ifadelerinden Sûfilerin zâhirî ilmin imkânı noktasında kelâm âlimlerine tabi oldukları anlaşılmaktadır. Fakat iki ilmin arasındaki ihtilaf noktası keşfi bilginin imkânı konusundadır.

Sûfilerin keşfi bilginin imkânını ispatlarken genellikle naklî delilleri kullandıkları ve geçmişteki zâhid ve sûfilerin sözlerinden nakiller yaptıkları görülmektedir. Kehf Sûresi hariç diğer âyetlerin ilhâmın imkânı için delil olduğu Sünnî kelâm âlimleri tarafından da zikredilmiş, onlar da hem peygambere hem de peygamber dışındaki kimselere gelmesini mümkün görmüşlerdir. Buna karşılık keşf ve ilhâmı geçerli ve objektif bir bilgi elde etme yolu olarak kabul etmemişler, Kehf Sûresinin ilgili âyetinde geçen ilim kavramının da sûfilerin yükledikleri gibi özel bir anlamı bulunmadığını, bu âyetin anlamı açık bir âyet olduğunu savunmuşlardır.³⁰⁵⁷

³⁰⁵⁵ Bkz. Aydın, “İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ’ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler”, 96-97; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 37-54; İbn Fûrek, *Mücerred*, 9-33; Nesefî, *Tebsira*, 1/9-34.

³⁰⁵⁶ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur’ân*, 182-200; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 209.

³⁰⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât* (Topaloğlu), 9/86.

Sünnî âlimler içerisinde ilhâmı bilgi kaynakları arasında zikreden ilk isim Abdülkâhir el-Bağdâdîdir. Ona göre insanda bulunan şiir kabiliyeti, tahsili olmadığı halde bir bedevînin vezinli şiir yazabilmesi ilhâmın mümkün oluşunu kanıtlamaktadır. İlhâmı “kurallardan uzak, nazâr ve istidlâl yolu ile elde edilemeyen bilgi” olarak tanımlayan Bağdâdî, şair ve musiki ile uğraşanların ilhâm olmaksızın sırf teorik bilgilerle bunu başaramayacağını belirtir. Böylece o, ilhâmı Allah’ın bazı kullarına ihsan ettiği bir bilgi yolu olarak kabul etmektedir.³⁰⁵⁸ Buna karşılık Bağdâdî’nin verdiği örnekten anlaşılmaktadır ki o, ilhâmı subjektif bir bilgi kabul etmektedir. Zira edebiyat alanında yazılanlar inşaları duygusal olarak etkilemekle birlikte bunların epistemolojik anlamda bir değeri bulunmamaktadır. Benzer şekilde Mâtürîdî ve takipçileri de ilhâmın geliş şeklinin vahiyle aynı olduğunu ifade ederek imkânını kabul etmişlerdir. Ancak ilhâmı sadece realitede vuku bulduğu için ele almış, onu epistemolojik bir anlam yüklememişlerdir. Onlara göre velîlerin ilhâm alması mümkünse de bununla elde edilen bilgi başkasını bağlayıcı değildir.³⁰⁵⁹

Buna karşılık Mu'tezilî âlimlerin keşf ve ilhâma bu kadar olumlu yaklaştıklarını söylemek mümkün değildir. Onlar peygamber haricindeki kimselere özel bir bilginin verilmesini mümkün görmemişlerdir. İlk olarak Câhiz ilhâmı reddetmiş ve bunu olağan durumdan çıkış olarak değerlendirmiştir.³⁰⁶⁰ Ebû Hâşim el-Cübbâî ise ilhâmı savunanlara Sofistlere benzer şekilde itiraz etmiştir. Onlara ilhâm aldıklarını ilhâmla mı nazarla mı bildikleri sorulur. Eğer ilhâm derlese bu, bir şeyi kendisiyle delillendirmek olup tenakuzdur. Nazar ile olduğunu söylerlerse kendi görüşlerini çürütmüş olurlar. Kâdî Abdülcebbar’a göre de farklı inançlara sahip pek çok insan varken hakikatin ilhâmla insanlara bildirildiğinin söylenmesi tutarsızdır. Zira Allah kalbe fücûru da ilhâm ettiğini ifade etmiştir. Bunun nefse bildirmek ve açıklamak şekilde anlaşılması gerektiğini, ilhâm için delil olamayacağını savunur. İlhâm için delil getirilen âyetlerin Allah’ın kula yol göstermesi olarak anlaşılması gerektiğini belirtir.³⁰⁶¹

³⁰⁵⁸ Bağdâdî, *Usûl*, 14-15.

³⁰⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 6/182; 8/142-143; Sâlimî, *Temhîd*, 69, 151-152, 173.

³⁰⁶⁰ Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 111.

³⁰⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 12/343-345.

Görüldüğü gibi bilginin imkânı konusu epistemolojik manada kelâm âlimlerinin detaylıca ele aldığı bir konu olup, sûfiler duyular, akıl ve haber konusunda kelâmcıları takip etmiştir. Buna karşılık onlar keşf ve ilhâmın imkânını sadece naklî delillerle ispatlamaya çalışmışlar, fakat özellikle Mu'tezilî âlimleri ikna edememişlerdir. Sünnî âlimlerle ise imkânı konusunda aralarında bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Bilginin imkânı ile ilgili olarak diğer bir şüphe türü de yöntemsel kuşkuculuktur. Şüpheyi doğru bilgiye ulaşmada bir araç olarak kabul eden bu görüşün Batı'daki en önemli örneği Descartes'tir. Buna göre doğru bilgiye ulaşmada ilk olarak her şeyden şüphe etmek gerekir. Şüphe ve sorgulamanın işlevi doğru bilgiye ulaşıncaya kadar biter. Descartes temel bilgiye ulaşabilmek için ilk olarak her şeyden şüphe eder ve en sonunda kesin olan tek şeyin “kuşku duyması” olduğunu sezer. Yani o “kuşku duyduğu sırada kuşku duyduğundan kuşku duymamaktadır.” Böylece o, “kuşku duyduğuma göre düşünüyorum, düşünüyorsam var olmalıyım” şeklindeki en temel önermesine kuşku yöntemiyle ulaşmıştır.³⁰⁶²

Yöntemsel kuşkuculuğun deneycilik anlayışındaki temsilcisi ise Francis Bacon (1561-1626)'dur. Bacon klasik Yunan düşüncesinin bütün otoritelerine karşı çıkmış, başta Aristo olmak üzere bütün düşünürlerin eleştirmiştir. Ona göre klasik düşüncede bilgi adına değerli hiçbir şey üretilmemiş olup, bütün yöntem ve sonuçlar yanlışdır. O Aristo'nun sadece önermelerle ilgilendiğini, şeylerin iç gerçekliğini göz ardı ettiğini, önce karar verip sonra bu kararlara uygun deneyler yaptığını savunmuştur. Bacon'a göre bunun sebebi insan zihninde doğuştan yer alan ve gerçekleri çarpıtan, kişiyi yanlışla sürükleyen *idoller/putlar* yani *önyargılar* olup, gerçek bir bilgiye ulaşmak için bunların yıkılması gerekmektedir. Ona göre bu idoller soy, mağara, çarşı-pazar ve tiyatro olmak üzere dört tanedir. Bunları duyu yanılsamaları, kişinin kültür, çevre, aile ve eğitimine bağlı oluşan yanılgılar, gündelik dilin kullanımına dair yanılsamalar, yanlış felsefe ve sistemlerin getirdiği yanılsamalar olarak ifade etmek mümkündür. O insan zihninin bu idollerden arındırılarak ya da hiç değilse etkileri en aza indirilerek boş bir levha haline getirilmesini savunmuş, bunu modern deneyciliğin ilk adımı olarak görmüştür. Bacon bunu gerçekleştirdikten sonra Descartes'e benzer şekilde

³⁰⁶² Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 60-61.

gerçekliğe ulaşmanın yöntemlerini ortaya koymaya çalışmış, onun rasyonel düşünceye uyguladığı şüpheciliği modern empirizmin kuruluşu için kullanmıştır.³⁰⁶³

Ancak kelâm âlimlerinin Descartes ve Bacon'dan önce yöntemsal kuşkuculuğu benimsediği görülmektedir. Kelâm ilminde kişiyi nazara götüren ilk şey şüphedir. İnsanın mevcut bilgilerinden şüphe etmesiyle başlayan bu süreç, önyargıların kırılması, asabiyetten, mezhepçilikten, taklitten vazgeçmeyi ve nihai amaç olan mârifetullah'a aklî temellerle sağlam bilgi ile ulaşmayı hedeflemektedir. Câhiz'la sistemli bir şekilde başlayan bu şüphecilik, mârifetullahın vacipliğinden hareketle ona ulaştıran şüphenin de vacipliğini savunmaya kadar gitmiştir. Hârîs el-Muhâsibî'nin yöntemsal kuşkuculuğu benimseyen ilk sûfî olduğu anlaşılmaktaysa da ondan sonra bu konunun dile getirilmediği, bu konuda hem kelâm hem de tasavvuf ilmindeki en önemli ismin Gazzâlî olduğu anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî'nin kuşkuculuğu duyular, haber ve akıldan sonra keşf ve ilhâmında meşruiyetini sağlamıştır.

5.3. Bilginin Çeşitleri: Zâhir-Bâtın Arasında Mârifetullah

Yapılan çalışmada bilginin çeşitleri konusunda kelâm ve tasavvuf ilminin kullandığı kavramların farklı olduğu, insana ait bilginin özelliklerinin iki ilimde farklı ele alındığı, ihtilafların merkezinde bilginin tanımı konusunda olduğu gibi yine ilim-mârifet, zâhir-bâtın ayrımının yer aldığı görülmüştür. Kelâm âlimlerinin bilgiyi ilk olarak sahibine göre kadîm-hâdis şeklinde ikiye, sonra insanın bilgisi olan hâdis bilgiyi de oluşum biçimine göre zarûrî-iktisâbî şeklinde tekrar ikiye ayırmasına karşılık, sûfîlerin kaynağına göre zâhirî-bâtınî şeklinde ikiye ayırmıştır. Bu konuda ilk dikkat çeken husus tasavvuf ilminde kadîm-hâdis şeklinde bir ayrımın bulunmamasıdır. Zira tasavvuf klasikleri incelediğinde bilginin çeşitleri ile ilgili olarak “ilim-mârifet, zâhir-bâtın, şeriat-hakikat, kesbî-vehbî” şeklinde ifade edilen kavram çiftlerine sıklıkla rastlanmaktadır. Ancak Sünnî kelâm'da ele alındığı gibi “kadîm-hâdis” şeklinde bir kullanma rastlanmamış, bu kavramlar yerine “Allah'ın ilmi ve insanın ilmi” ifadeleri tercih edilmiştir.³⁰⁶⁴ Bununla birlikte sûfîler Allah'ın bilgisi hakkında kelâmdaki kadîm bilginin özellikleriyle aynı ifadeleri kullandığı belirtilmelidir.³⁰⁶⁵

³⁰⁶³ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 221-224; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 451-454.

³⁰⁶⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 205.

³⁰⁶⁵ Bkz. Muhâsibî, “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh”, 45-46; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 205-206; Mekkî Kûtu'l-Kulûb, 1/411; Kuşeyrî, *Risâle*, 38, 39.

Kadîm ve hadis kavramları hakkında benzer bir durum Mu'tezile kelâmında da görülmektedir. Bunun sebebi Mu'tezilî âlimlerin sıfatlar konusundaki farklı görüşleridir. Zira Allah zâtı ile âlim olduğu için ayrıca bir ilim sıfatı yoktur ve bu sebeple Mu'tezile'de kadîm bilgi kavramı kullanılmamaktadır.³⁰⁶⁶ Tasavvuf ilminde ise bu tercihin neden yapıldığına dair elimizde net bir veri bulunmamaktadır. Fakat son dönemde Kâşânî'nin vahdet-i vücûd için “varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünememesi” şeklinde bir tanım yaptığı görülmektedir.³⁰⁶⁷ Bu tanımdan ve İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği görüşlerinden hareketle, ayrıca vahiy ile keşfin kaynağının aynı olduğu düşünüldüğünde, sûfilerin bilgiyi/mârifeti, tıpkı varlık gibi ayrıma tabi tutmadığını düşünmek mümkündür. Ancak bu görüş kabul edilse bile ancak vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen son dönem sûfileri için geçerli olacaktır. İlk dönem sûfilerinin ise neden böyle bir ayrıma ya da kavram tercihine gitmedikleri ise soru işareti olarak kalmaktadır.

Bilginin çeşitleri ile ilgili olarak diğer önemli nokta sûfilerin zâhirî bilgisinin, kelâm âlimlerinin hâdis bilgisine karşılık gelmesi, bâtınî bilginin ise kelâm ilminde genel geçer bir bilgi olmadığı için karşılığının olmamasıdır. Hatırlanacağı üzere zarûrî bilgi insanın çabası ya da zihnî faaliyet olmaksızın doğrudan elde ettiği, doğruluğundan şüphe etmediği, Allah'ın yarattığı bilgidir. Bu bilgilerin başında iç ve dış duyularla elde edilen bilgiler ile ilk anda ve vasitasız olarak akla gelen bedîhî bilgiler gelir. Bunun dışında hangi bilgilerin zarûrî olduğuna dair oldukça ayrıntılı tartışmalar yapan kelâm âlimleri bunları iktisâbî bilginin temeline yerleştirerek mârifetullahı ulaşmada ilk adım olarak görmüşlerdir. Zira Mu'tezilî âlim Câhiz'in görüşleri hariçte tutulursa iktisâbî bilgi ile kastedilen nazar ve istidlâl sonucu, dolaylı yoldan çaba ile elde edilen bilgidir. Nazar ve istidlâl için duyu, haber ya da aklın bedîhî bilgileri gereklidir.³⁰⁶⁸ Bununla birlikte hangi bilgilerin iktisâbî bilgiye dahil olduğu hakkında da bir ittifak bulunmamakta, ancak genel olarak insanların ihtilafa düştüğü konularda istidlâlin geçerli olduğu ve bunlarla ilgili bilgilerin iktisâbî bilgi kategorisine girdiği kabul edilmektedir.³⁰⁶⁹

³⁰⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/59.

³⁰⁶⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 583.

³⁰⁶⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 26-28; Cüveynî, *İrşâd*, 20; İbn Fûrek, *Mücerred*, 12-18; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/42, 68; 12/209, 211, 220; Sâbûnî, *Kifâye*, 48-49.

³⁰⁶⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 27-28; Cüveynî, *İrşâd*, 318-319; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/209, 211.

Kelâm ilminde zikredilen bu iki bilgi türü tasavvuf ilminde zâhirî bilgi adını almaktadır. Bu bilgiler ya insanda bedîhî olarak bilinen ya da sonradan çalışma ve eğitimle veyahut Allah'tan peygamber aracılığıyla gelen Kitap ve sünnete yer alan bilgiler olup, duyular, akıl ve haber kaynaklarıyla elde edilen bilgilerdir. Sûfîler zâhirî bilgilerin tüm Müslümanların erişebileceği bir bilgi olduğunu savunmuş, fakat bu bilgilerin neler olduğu konusunda tartışmaya girişmemişlerdir. Bu konularda Sünnî kelâm âlimleriyle aynı görüşü benimseyen sûfîler zâhirî ilmin karşısına bâtinî ilmi koyarak kelâmın bilgi anlayışından ayrılmışlardır. Bu konuda zâhirin gerekliliği, bâtinin ve hakikatin üstünlüğü iki ilim arasında başlıca tartışma konusudur.

Sûfî terminolojide mutlak olarak ilim ya da zâhirî ilim kavramı tasavvuf dışındaki tüm ilmî disiplinleri ve bu disiplinlerin yöntemleriyle elde edilen bilgileri ifade etmektedir. Konuyla ilgili yapılan açıklamalardan zâhirî ilimlerin tasavvufa hizmet ettiği ölçüde kıymetli olduğu, bâtin ve mârifet için bir basamak teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bu mana da sûfîlerin diğer ilimleri ötekileştirdiği ve gayb konularında ve mârifetullah hakkında bu ilme pay vermedikleri anlaşılmaktadır.

Esasen ilk zâhid ve sûfîler bâtinin zâhir üzerine inşa edileceğini, şariat olmadan hakikatin olmayacağını,³⁰⁷⁰ mârifete ulaşmanın şeriata uymaktan geçtiğini,³⁰⁷¹ zâhire ters düşen bâtinin kabul edilmeyeceğini³⁰⁷² ısrarla vurgulasa da son dönemlere doğru zâhir-bâtin arasında kurulan bu denge bâtinin lehinde bozulmaya başlamıştır. Hicri IV. asırda Kelâbâzî'nin bâtinî ilmin temeline zâhirî ilmi yerleştirmek üzere zikrettiği “her kim ki bildiği ile amel ederse Allah da onu bilmediği bir ilme varis kılar” şeklindeki hadisi VI. asırda Sühreverdî'nin ârifin âlime üstünlüğünü ispatlamaya çalışırken zikretmesi sûfî düşüncedeki söz konusu dönüşümü kanıtlar niteliktedir. Kelâbâzî hadiste geçen bilinen ilmin zâhirî ilimler, yani akâid ve fıkıh ilmi olduğunu, Allah tarafından verilen ilmin ise verâset ilmi/işaret ilmi yani ilhâm ve firâset olduğunu savunmuş, zâhirî bâtına temel kabul etmiştir.³⁰⁷³ Buna karşılık Sühreverdî âlim ile ârifin bu konuda ayrıldığını savunmak için bu hadisi dile getirmiştir. Ona göre veraset ilmi dinin derinlemesine anlaşılmasıdır ve böyle bir bilgi tasavvufun temeli olup, bu

³⁰⁷⁰ Kuşeyri, *Risâle*, 80.

³⁰⁷¹ Sülemî, *Tabakât* 230.

³⁰⁷² Sühreverdî, *Avârif*, 602; Serrâc, *Lüma'*, 61; Kuşeyrî, *Risâle*, 52, 516.

³⁰⁷³ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 36.

konuda s  filerin ilmi   limlerin ilminden kıymetlidir.³⁰⁷⁴ Hem   limlerin hem de   riflerin tevhi  d ve fıkh ilmi gibi tüm z  hir   ilimleri elde ettiklerini belirten Sühreverdi, yak  n, nefis, ahl  k, hev   ve hevesler, nefsin   shvetleri, tövbe, zühd, mur  kabe, muhasebe, muhabbet, m     hede, fen  -bek  , cem-fark gibi tasavv  f   bilgilerin sadece   rifler tarafından bilindiğini   limlerin bundan mahrum kaldığını savunur. Ona göre bu ilimler takvanın sonucu olup, diğer ilimler başka   killerde kolayca öğrenilebilir. Tasavv  f   ilimler ise dünyaya değer vermeyen saf akıl sahiplerine gözlerindeki perdenin kaldırılmasıyla öğretilmiştir.³⁰⁷⁵

Görüldüğü gibi s  filer b  t  n   ilmi kendilerine has,   o   zaman ifadesi mümkün olmayan, ehil olmayanlara açıklanmaması gereken bir ilim olarak tarif etmişlerdir. Bu durum zamanla b  t  n   z  hirin üzerine çıkarmış, z  hir b  t  na ulaşmak için bir araç haline gelmiştir. İlmin doğruluğu amelle bilinir diyerek, z  hir ilmin tahkikini b  t  n ilmine veren s  filer,³⁰⁷⁶ b  t  n   z  hiri a  tı  ı, z  hirin ulaşamadığı yerlere b  t  n   ulaştığı şeklindeki görüşleriyle ve gerek Cibril hadisi ile ilgili yorumları³⁰⁷⁷ gerekse m  rifeti ve   rifleri üstün tutan ifadeleriyle³⁰⁷⁸ z  hir ilmini ikinci plana atmışlardır. Onlar her ne kadar   er'   ilimleri kabul etseler de bunların z  hir   manalarının ötesinde b  t  n   anlamlarının da olduğunu ve bu anlamların daha önemli olduğunu hatta b  t  n   bilen s  filerin z  hiri bilen fakihlerden daha üstün olduğunu dile getirmişlerdir.³⁰⁷⁹ Aşırı giden bazı s  filer şeriatın hakikatle temasına kadar gerekli olduğunu, bu temastan sonra ise   er'   hükümlere gerek kalmadığını dahi söylemişlerdir.³⁰⁸⁰

M  rifetin ilme olan bu üstünlüğü tabi olarak   rif  n   lime, ke   in istidl  le üstünlüğü anlamına gelmektedir. Buna göre s  f   düşüncede   rif seçilmiş bir kimse, m  rifet seçilmişlerin bilgisi, ke    ise seçilmişlere özel bir bilgi elde etme yoludur. Bu yüzden akıl ve istidl  le, eğitim ve öğretimle elde edilen bilgiler ke   le elde edilen m  rifet yanında çok fazla bir değer taşımaz. Ayrıca akıl ve duyular bu dünyaya ait

³⁰⁷⁴ Sühreverdi, *Av  rif*, 18-19, 54.

³⁰⁷⁵ Sühreverdi, *Av  rif*, 43-45.

³⁰⁷⁶ Tirmiz  , *Bey  n  'l-Fark*, 45; H  cvir  , *Ke   u'l-Mahc  b*, 354.

³⁰⁷⁷ Serr  c, *L  ma*, 22.

³⁰⁷⁸ Serr  c, *L  ma*, 63; Mekk  , *K  tu'l-Kul  b*, 2/45, 92.

³⁰⁷⁹ Serr  c, *L  ma*, 457.

³⁰⁸⁰ H  cvir  , *Ke   u'l-Mahc  b*, 626-627.

olup, bu iki bilgi türüne hemen herkes ulaşabilmektedir. Keşf ise gayb âlemine aittir belirli bir olgunluk gerektirir. Yani herkesin elde edebileceği bir bilgi değildir.

Fakat bu çalışmada sûfilerin bu konuda zikrettiği delillerin zayıf olduğu tespit edilmiştir. Zira ilk olarak “hak” ve “hakikat” kavramları Kur’ân’da bâtılın zıddı,³⁰⁸¹ vâkıaya, gerçeğe uygun söz,³⁰⁸² doğru haber,³⁰⁸³ doğru yol,³⁰⁸⁴ aslına uygun bilgi, inanç, yakîn,³⁰⁸⁵ delil,³⁰⁸⁶ bir olayın iç yüzü,³⁰⁸⁷ adalet,³⁰⁸⁸ görev, ödev, hüküm,³⁰⁸⁹ Kur’an ve İslam,³⁰⁹⁰ ölüm,³⁰⁹¹ “vaad” kelimesiyle birlikte âhiret hakkındaki haberler, müjde ve tehditler³⁰⁹² manasında kullanılırken, “varlığı kesin olan, mutlak gerçek, hikmete uygun olarak icat eden” anlamlarından dolayı Allah’ın bir ismi veya sıfatı olarak da geçmektedir.³⁰⁹³ Buna karşılık sûfiler ve bâtinî gruplar tarafından anlamı oldukça daraltılmış ve kendi öğretilerini hakikat, Kur’ân ve sünnette geçenleri ise şariat ve zâhir olarak isimlendirmişlerdir. Ancak bunun ne objektif ne mantıkî bir zorlayıcılığı ne de Kur’ânî bir temeli bulunmaktadır. Bu konuda sûfiler zâhirî değil kendi kozmolojik ve ontolojik yaklaşımlarını esas almıştır.

Yine Mekkî mârifetin övüldüğü, fıkıh ve hadis ilminin yerildiğine dair pek çok rivâyet bulunduğunu söylese de onun zikrettiği³⁰⁹⁴ haberlerde geçen “ilim” herhangi bir şekilde kayıtlanmamış, zâhir-bâtın şeklinde bir ifade kullanılmamış olup, övülen ilmin mârifet ilmi olduğu görüşü kesinlik taşımamaktadır. Kaldı ki sûfilere göre “ilim” lafzı kayıtlanmamış, mutlak manada kullanıldığında zâhirî ilim anlamına gelirken ve hatta İslam’ın ilk dönemlerde mutlak manada *ilim* lafzıyla *hadis* ya da *fıkıh* ilminin kastedildiği göz önünde bulundurulduğunda Mekkî’nin bu savunmasının geçersiz

³⁰⁸¹ el-Bakara 2/42; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/77.

³⁰⁸² el-A’râf 7/169; Sâd 38/84.

³⁰⁸³ el-Mü’minûn 23/62.

³⁰⁸⁴ Yûnus 10/35.

³⁰⁸⁵ Yûnus 10/36; en-Necm 53/28; el-Vâkıa 56/95.

³⁰⁸⁶ Yûnus 10/76, 77.

³⁰⁸⁷ Yûsuf 12/51.

³⁰⁸⁸ el-A’râf 7/89; el-Enbiyâ 21/112; Sâd 38/22, 26; ez-Zümer 39/69, 75.

³⁰⁸⁹ el-Bakara 2/180, 236, 241; er-Rûm 30/47.

³⁰⁹⁰ el-İsrâ 17/81, 105; el-Kehf 18/29.

³⁰⁹¹ Kâf 50/19.

³⁰⁹² el-Enbiyâ 21/97; el-Mü’min 40/55.

³⁰⁹³ el-En’âm 6/62; Yûnus 10/30, 32; el-Hac 22/62.

³⁰⁹⁴ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, 2/45-46.

olduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁹⁵ Ayrıca bu konuda sıklıkla dile getirilen “her kim ki bildiği ile amel ederse Allah da onu bilmediği bir ilme varis kılar” şeklindeki hadis hakkında çalışmanın önceki bölümünde izah edildiği gibi mevzû ya da Hz. İsa’ya ait bir söz olduğu, zayıf veya eksik olduğu şeklinde değerlendirmeler bulunmaktadır.³⁰⁹⁶

Görüldüğü gibi kelâm açısından zâhir-bâtın ayrımının bir geçerliliği olmadığı gibi, bâtin ilminin üstünlüğü hakkındaki delillerin de objektif bir değeri, Kur’ânî bir temeli bulunmamaktadır. Esasen bu ısrarın temelinde nakilci bilgi anlayışı yer alır. Buna göre bir konu hakkında vahiy, hadis, sonrasında sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiûndan herhangi bir nakil gelmemişse kelâmî düşüncede akla başvurulması gerekir. Fakat sûfî düşüncede akıl dinî konularda daima yanılmaktadır. Akla güven yok, vahiy ve hadis de kesilmişse gayba dair en güvenilir kaynak bâtinî ilim yani keşf ve ilhâmdır. Başka bir ifadeyle bâtin ilmine verilen bu önem vahyin son bulması, hadislerin kesilmesi, insanların tıpkı bunlar gibi ayrıcalıklı bir bilgiye ihtiyaç duymalarından kaynaklanmaktadır. Zira sûfilere göre insan vahiy gibi bir bilgi olmadan yönünü bulamaz, bu sebeple vahyin sürekliliği esastır.³⁰⁹⁷ Bu şekilde sûfiler bâtin ilminin kaynağının Allah olduğunu söyleyerek ona mutlaklık ve kesinlik atfetmiş, ayrıcalıklı kılmıştır.

Mârifet ve bâtin ilminin öncelikli oluşu onun aynı zamanda ulaşılması zor, şahsa özel bir bilgi haline getirmiştir. Zira ayrıcalıklı bilgi aynı zamanda ayrıcalıklı kişi anlamına gelir. Dolayısıyla bâtinî ilim Allah’ın bazı seçkin kullarına bahşettiği zâhirin ötesinde yer alan özel manaları teşkil eden bir ilimdir.³⁰⁹⁸ Bu da keşfi bilgi bir imkân olarak herkesi kapsamış olsa da pratikte sadece sûfilerin bilgisi olduğu anlamına gelir. Örneğin Hakîm et-Tirmizî’nin “velâyet-i amme ve velâyet-i hassâ” düşüncesi bilinçli ya da bilinçsiz olarak bu manaya gelmektedir. Bu anlayışla sûfiler peygamberin vahyi ve mucizesine karşılık velînin keşfi ve kerâmetini yerleştirmiş halk ise taklitçilik, kolaya kaçma gibi aklî düşünceyi hiçe sayan davranışlar benimsemiştir. Böylece bâtinî bilgi anlayışı hem hatemü’n-nebî inancının riske girmesi hem de

³⁰⁹⁵ Bkz. Bu çalışmada “İslâm’ın İlk Asırlarında Bilgi Anlayışı” başlığı.

³⁰⁹⁶ Muhâsibî, *Risâletü’l- Müsterşidîn*, 100; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 124.

³⁰⁹⁷ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 12/339.

³⁰⁹⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 398-399; Muhâsibî, *Kitâbü’l-İlm*, 88.

mârifetin aklî oluşunun reddi gibi kelâm ilmî açısından ciddi sorunlar ortaya çıkarmıştır.

5.3.1. Vahiy-Keşf Farkı ve Seçilmiş Kişi Anlayışı

Bâtînî bilginin üstün olduğu iddiası ilk olarak vahiy ve keşfî bilgi arasındaki farkın ne olduğu sorusunu doğurmuştur. Kelâmcılar nübüvvet vahyini peygamberden başkasına mümkün görmemişlerdir. Bununla birlikte Mâtürîdî âyetlerdeki ifadelerden hareketle vahyi terim anlamının dışında, *işaret* vahyi, *ilhâm* vahyi ve *gizlilik* vahyi olmak üzere üç farklı vahiy çeşidinin bulunduğunu ifade etmiştir. Buna göre Hz. Zekeriyâ'nın kavmiyle işaret yoluyla konuşması işaret vahyi, bal arasına ve Hz. Mûsâ'nın annesine gelen vahiy ilhâm vahyi, cin ve şeytanların birbirine fısıldaması ise gizlilik vahyidir. Bunların vahiy olarak isimlendirilmesi kalbe atılmaları ve sûratle gerçekleştirmeleri sebebiyledir.³⁰⁹⁹ Buna göre terim anlamıyla sadece peygamberlere gelen vahiy, sözlük anlamıyla sâlih kullara gelebilir. Bu konuda kelâm âlimleri sûfilerle ortak bir görüşü paylaşıyor da kelâm âlimleri sistemlerinde bilgi kaynağı olarak sadece terim anlamında vahye yer vermişler diğerini sübjektif olduğu için bilgi kaynakları arasında zikretmemişlerdir.

Sûfiler ise terim anlamıyla vahyin yanında, diğer insanlara gelen vahyi de “keşf ve ilhâm” adıyla sahih bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Keşf, vahiy sonrası dönemde insanın gayb ile olan bağlantısını sağlamaktadır. İmkân olarak tüm Müslümanların keşf alabileceği söylense de aslında buna sadece seçkin veliler nail olmaktadır. Keşfin vahiyle aynı kaynaktan gelmesi velî-nebî, vahiy-keşf arasında nasıl bir ilişki olduğu aralarında üstünlük olup olmadığı tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Zira sûfiler yaptıkları açıklamalarda vahiyle keşfin farkını net olarak ortaya koyamamış görünmektedir. Sûfî düşüncede keşf ve ilhâmın kaynağı ve mahiyeti vahiyle aynıdır. Yani Allah'tan insana doğrudan gelir. Sadece aralarında isim farkı vardır. Peygamber velî sıfatıyla vahiy alır, nebî sıfatıyla bu vahyi insanlara bildirir. Velînin farkı meleği görmemesi ve nebîlik görevinin olmayışıdır.³¹⁰⁰ Ayrıca her ne kadar İmam Rabbânî keşf ve ilhâma akıl ve nefis etki edebildiği için kesinliğinin

³⁰⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 6/182; 8/142-143; el-En'âm 6/112; en-Nahl 16/68; Meryem 19/11.

³¹⁰⁰ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 86.

vahiyden az olduğu dile getirirse de³¹⁰¹ İbnü'l-Arabî'ye göre keşf de vahiy gibi şeytan ve nefsten korunmuştur.³¹⁰² Vahiy ve keşfin diğerk bir farkı riyâzetin gerekliliğı ve sorumluluk açısındanadır. Keşf bireysel olup, vahiy toplumun ihyâsı için gelir bu sebeple vahiy yayılmalı ama keşf kişiye özel kalmalıdır.

Kanaatimizce keşfi bilgi ve vahyin sorumluluk açısından farklı olduğunu iddia etmek ancak aynı kaynaktan geldiğini söylemek çelişkili gibi durmaktadır. Zira hem vahiy hem de keşif Allah'tan geliyorsa ve vahiy sorumluluk yüklüyorsa keşfin de sorumluluk yüklemesi gerekir. Tek bir şahsa sorumluluk yüklediğini iddia etmek, her şahısta farklı bir din anlayışının oluşması anlamına gelir. Bu da din içinde din gibi bir problemi doğurur. Dolayısıyla keşfin sadece kişiyi bağladığı söylemi sorunu ortadan kaldırmamaktadır.

Bununla birlikte keşfin vahiyle aynı kaynaktan olduğu düşüncesinin esas tehlikesi son dönemde “vahyin son bulmadığı” şeklinde Kur'ân'a aykırı bir neticeye götürerek, yeni dinlerin ortaya çıkmasına sebep olmasıdır. Bu durum İslam birliğı açısından problem teşkil ettiğı gibi inanç açısından da sorunlara yol açmaktadır. Zira İslam'da ayrıcalıklı bilginin sona erdiği ve buna bağlı olarak da ayrıcalıklı kişi olamayacağı, peygamber dışında kimsenin masum olmadığı bir inanç esasıdır. Ayrıca “eleştirilemez, reddedilemez ayrıcalık sahibi bir kişi” anlayışı daima istismara açıktır. Zira böyle bir düşüncede keşfle bilgi elde eden sûfi ile Şia'nın masum imamı arasında fark kalmamaktadır. Her ne kadar çalışmanın kapsamına dahil olmadığı için detaylıca incelenmese de İbn Arabî'den sonra nübüvvet ile velâyet arasındaki farkın görülemeyecek kadar azaldığı, son dönemde Kur'ân ve sünneti aşan bir boyuta ulaşarak, Kadıyânîlik ve Bahâîlik gibi yeni dinî hareketlerin zuhuruna yol açtığı görülmektedir. Yani bu tecrübeyi yaşayanların peygamberlik iddia etmesinin önünde hiçbir engel kalmadığı, din içinde din kurdukları bir gerçektir. Her ne kadar sûfiler şeriata aykırı keşf kabul edilmez diyerek bunun önüne geçmeye çalışsalar da tüm bu ihtimaller ve günümüze kadar geçen sürede ortaya çıkan dinî hareketler keşfin şeriatla çatışmasının imkân dahilinde olduğunu göstermektedir. Kur'ân ve sünneti aşan bir şeyin doğru olup olmadığı sorusunun da bir anlamı kalmamaktadır.

³¹⁰¹ Döner, “Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavuru”, 94.

³¹⁰² İbn Arabî, *Fütühât*, 2/354.

5.3.2. Mârifetullah Vehbî Mi? Taklîdî Mi?

Bâtînî bilginin üstün olduğu iddiasının kelâm ilmi açısından diğer bir problemi halkın mârifetullah hakkında taklitçiliğe ve kolaya kaçmaya yönlendirmesidir. Aslında sûfî düşüncede taklîdî iman Allah'tan gelen mârifet bilgisine sırt çevirmek anlamına gelir. Zira mârifet hiçbir şekilde babadan, atalardan ya da herhangi birinden gözlemleyerek elde edilebilen bir bilgi değildir. Allah hakkındaki bilgi kalbe gelen bilgidir ve bunun taklîdî olmaz. Bu bilgiye ulaşabilmek için ilk olarak nazârî ve taklîdî ilimden vazgeçmek gerekir. Dolayısıyla sûfilere göre prensip olarak asıl mukallid taassupla mezheplerini savunan zâhir âlimleridir. Onların bu davranışı dini hakikatleri görmesine engeldir. Sûfiler “ilim perdedir” dediklerinde bu tarz bir ilmi kastederler. Bu sebeple mürîd zâhir ulemanın mezheplerinden yüz çevirdiğinde ancak taklîd perdesinden kurtulur ve bu şekilde taklîdle öğrendiği bilgilerin hakikatine erişir.³¹⁰³

Fakat sûfilerin bu taklîd karşıtlığı bir âlimin sûfiyi, bir mürîdin mürşidi taklîd etmesi söz konusu olduğunda ortadan kalkar. Zira sûfiler mürîd-mürşid ilişkisini zorunlu görmüş, mürşid olmadan mârifete ulaşamayacağını savunmuştur.³¹⁰⁴ Kelâm açısından taklîd olarak değerlendirilen bu durum sûfiler için mârifetin bir gereğidir ve asla taklîd kapsamına girmez, girse bile sûfinin taklîd edilmesi onlara göre caiz ve hatta gereklidir. Örneğin Mekkî'ye göre yakîn ehline herhangi bir âlimi taklîd caiz değildir. Yakîn ehli âlimler kendi aralarında da ilim aldıkları tahkik ehli âlimleri taklîd etmemiş onlara muhalefet etmiştir. Buna karşılık cahil kimseler âlimleri taklîd edebilir, muhakkik ve müctehid âlimler de kendilerinden daha bilgili başka müctehidler taklîd edebilir. Zâhir ilim erbabının da bâtın ilim erbabını taklîd etmesi uygundur. Zira Hz. Peygamber insanları kalbine sor diyerek kalp ehli âlimlere yönlendirmiş müftülere yönlendirmemiştir.³¹⁰⁵ Mürşidsiz mârifete ulaşamayacağını belirten diğer bir isim Kuşeyrî'dir. Ona göre kişi tahkîkî imâna ulaşmak istiyorsa öncelikle kendisinden önce gelen ârifleri taklîd etmelidir. Zira mârifet ilmi zor bir ilim olup, mürşid olmaksızın elde edilemez.³¹⁰⁶

³¹⁰³ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 196, 217-218.

³¹⁰⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 621; Sülemî, *Tabakât*, 276-277, 290.

³¹⁰⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/118-119.

³¹⁰⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 620.

Sûfî düşüncede mârifet için mürşidin gerekli oluşu seyr ü sülûk boyunca mürîdin kalbine gelecek olan manaların yorumlanması ve bunlara uygun amellerin yerine getirilmesi açısından önem arz eder. Zira mürîd yol boyunca Allah'tan, melekten, şeytandan ve nefsten olmak üzere çeşitli havâtırlara maruz kalmaktadır. Mârifetullah ise bunların bir mürşidin önderliğinde sağlıklı bir şekilde aşılıp geçilmesi sonucu Allah tarafından bahşedilmektedir. Bu da mârifetullahın zarûrî ve iktisâbî değil vehbî olduğu anlamına gelmektedir.³¹⁰⁷ Zira sûfilere göre akıl yanılgı bir varlıktır ve şâhiden getirdiği deliller Allah'ı bilmek için yeterli değil, hatta çoğu zaman yanılgıdır. Akıl sonludur sonsuzu bilemez. Allah sadece kalp ile, Allah'ın lütfettiği bâtinî ilimle bilinir.³¹⁰⁸

Buna göre zâhirî ilimden öncelikli ve kıymetli olan bu ilim aynı zamanda ulaşılması da zor bir ilimdir. Sûfilere göre hakikat Allah'ın özel bir yönü olup, insan bunu hiçbir zaman tam olarak kavrayamaz. Mârifetullah kitaplardan okuyarak ya da nazar ve istidlâl ile değil seyr ü sülûk sonucu Allah tarafından bahşedilir. Zira akıl ve nakil mârifet konusunda dolaylı, keşf ise doğrudan bilgi vermektedir. Bu sebeple de mârifetullah nazârî yoldan daha değerli ve kesin olan vehbî yolla bilinir. Kul her ne kadar riyâzet, mücâhede gibi bir ön hazırlık yapsa da bu durum ilmin vehbîliğine etki etmez. Yapılan tüm bu hazırlıklar nefsi bâtin ilmini alabilecek kıvama getirmek içindir. Aslında sûfî düşüncede mârifetin gerçekleşmesi tıpkı ibadetlere benzer. Nasıl ki kul ibadetlere önce iradesini zorlayarak yapıp, daha sonra bir alışkanlık haline getiriyorsa mârifet bilgileri de önce zahmetli bir şekilde yapılan samimi ibadetleri gerektirir. Bu zahmetten sonra bir rahmet olarak bâtinî ve keşfî bilgiler ona gelmeye başlar. Ancak yine de sûfiler bunun kesbî bir ilim olmadığını belirtirler. Zira kulun çabası olsa bile ilimin elde edileceği garanti değildir. Allah dilerse bu bilgiyi verir dilemezse vermez. Hatta bazı sûfiler Allah'ın sülûk sonucunda mârifetullahı verilmeyebileceğini ifade ettikleri gibi dilerse sülûkü olmayana mârifetullahı bahşedebileceğini de savunmuşlardır.

Sûfilerin bu anlayışı kelâm ilmi açısından imânda aklın dışlanması dolayısıyla da taklîdî imana teşvik anlamına gelmektedir. Zira gerek Mu'tezile gerek Ehl-i Sünnet âlimleri kim olursa olsun imân konularında taklîdin yeterli olmadığını bu konuda

³¹⁰⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 512-513.

³¹⁰⁸ Serrâc, *Lüma'*, 58, 63; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 37.

sadece Hz. Peygamber'in taklîd edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Örneğin Mu'tezîle'ye göre sorumlu olan her insan aynı akıl seviyesine sahip olup, iyi ve kötüyü vahiy gelmeden bilebilir, bu sebeple de mârifetullah ve mârifetullaha götüren nazar herkese vaciptir.³¹⁰⁹ Taklîd ise gerçek bir bilgi yolu olmayıp, sükûn-ı nefsi sağlamayan,³¹¹⁰ ancak batıla götüren,³¹¹¹ kişiyi inanç noktasında hatadan korumayan fasit bir yoldur.³¹¹² Onlar taklidî olarak bilinen bir konuda kişinin kolaylıkla şüpheye düşebileceğini fakat istidlâl ya da duyulara dayalı bir şekilde elde edilen bilgide bunun mümkün olmadığını belirtmiştir.³¹¹³

Kâdî Abdülcebbâr taklidin fûrû/ictihâd ile ilgili konularda geçerli olduğunu, fakat akâid alanında geçersiz olduğunu belirtmiştir. Ona göre akâid alanı herkesin bilmesi gereken konuları teşkil eder. Fakat taklidî iman kişiyi gerçek imana ve kurtuluşa götürecek bir kaynak olmayıp, taklid edilen kişinin hatadan beri olup olmadığı asla bilinemez ve bu sebeple de bilginin sıhhatinin en önemli kriteri olan sükûn-ı nefsi sağlayamaz. Ayrıca o, taklid edilen kişinin çok yetkin ya da âbid, zâhid vb. özelliklere sahip olmasının hiçbir öneminin olmadığını, zira iki zıt görüşü savunan kişilerin aynı derecede yetkin olabileceğini, bu durumda aralarında tercih yapmak için başka bir kriter ihtiyacı olduğunu, Hristiyan rahiplerinin de yanlış görüşü savunmalarına rağmen oldukça âbid ve zâhid olduklarının bilindiğini ancak onların taklid edilmelerinin söz konusu olmadığını da zikreder. Çoğunluğun görüşünün de taklid açısından uygun olmadığını zira bunun başta Kur'ân tarafından reddedildiğini belirtir.³¹¹⁴ Ayrıca Kur'ân'da yer alan tefekkür ile ilgili âyetler de nazar ve istidlâlin vacip olduğunu taklidin ise geçersiz olduğunu ispatlamaktadır.³¹¹⁵ Kâdî bu durumun peygamberlere ittibâ ile aynı olmadığını zira onların mucize ile desteklendiğini de ekler.³¹¹⁶

Benzer şekilde Mâtürîdî de insanların farklı din ve mezheplere tutunduklarını ancak hepsinin kendi inandığı görüşün hak diğerlerinin batıl olduğunu savunduğunu

³¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/125, 444, 526, 531; Sâbûnî, *Bidâye*, 84-85; Nesefî, *Tebşira*, 1/43.

³¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/37, 195, 199.

³¹¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/98-105.

³¹¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/123-127.

³¹¹³ Nisâburî, *Mesâil*, 302.

³¹¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/100-105; a.mlf., *Muğnî*, 12/123-124.

³¹¹⁵ Yûnus, 10/101; Yûsuf, 12/105; ez-Zâriyat, 51/21; el-Ğaşiye, 88/17;

³¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/104-105.

belirtir. Bunlar arasında doğru olanın hangisi olduğunu tespit etmede en güvenilir yol ise taklîd değil söz konusu düşüncenin doğruluğunu kanıtlayan sağlam bir aklî delile sahip olmasıdır. Dolayısıyla kişi doğru inanca taklîdle değil, sahip olduğu aklî delillere uygun olan düşüncenin hangisi olduğunu araştırarak ulaşabilir.³¹¹⁷ Bununla birlikte o, mutlaka taklîd gerekiyorsa bilenlerin taklîd edilmesi gerektiğini belirmiş,³¹¹⁸ Hz. Peygamber'in hem itikâdî hem amelî konularda taklîd edilebileceğini, onun masum olduğunu fakat diğer âlimlerin sadece amelî konularda taklîd edilmesi gerektiğini, onların hata yapabileceğini ifade etmiştir.³¹¹⁹ Yine Mâtürîdî'ye göre Kur'ân atalarının dinini taklîd edenleri ve bu konuda düşünmeyenleri eleştirmekte, nazarı terk eden kimseyi sefih olarak kabul etmektedir.³¹²⁰ Mâtürîdî böyle kimselerin sadece dünya hayatını istedikleri ve hayvanlardan daha aşağı bir konumda olduklarını, aklını kullanmayan bu kimselerin herhangi bir organını işlevsiz bırakmış gibi olduklarını,³¹²¹ bu durumun da inanmayan bir kimsenin vasfı olduğunu, mü'minin böyle bir duruma düşmeyeceğini, dolayısıyla bilgiye dayalı bir tasdikle gerçek bir mü'min olunabileceğini söylemektedir.³¹²²

Neticede kelâmcılar taklîdî imanın temellerinin sağlam olmadığını kişinin her an şüpheye düşebileceğini, nefse uyma, tembellik ve cehâlet göstergesi olduğunu savunmuş, bu sebeple de kaliteli bir imanın temelinde meşakkat unsurunun bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bunun anlamı ise sûfîlerin düşüncesinin aksine mârifetullahın nazar ve istidlâl yolu ile iktisâbî olarak elde edilmesidir. Kelâmcılar insanın Allah'ı bilme kapasitesiyle yaratıldığını ancak bunun gerçekleşmesinin kulun irade ve çabasına bırakılmış olduğunu ifade etmişlerdir. Zira teklif ancak irade ile geçerli olur. Allah'ın dilediğini mârifetullahı verip dilediğine vermemesi kulun irade ve çabasıyla ilgilidir. Allah'ın bu konuda kula verdiği tek şey Allah'ı bilme kabiliyetiyle yaratması olup, bu konuda insanlar eşittir. Ayrıca kelâmcılara göre mârifetullah hakkında insanlar arasındaki ihtilaf da onun iktisâbî olduğunu

³¹¹⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 65-66.

³¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/88; a.mlf., *Te'vilât* (Topaloğlu), 8/114.

³¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 3/291-304.

³¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 1/309.

³¹²¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 65-66, 204-205; a.mlf., *Te'vilât*, 2/373.

³¹²² Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 2/373.

göstermektedir.³¹²³ Neticede ilk dönem kelâm âlimleri insanın vahiy gelmesi bile aklı istidlâl ile mârifetullahı ulaşabileceğini, bu konuda eşit olduklarını savunmuşlar bunu sorumlu olmanın gereği kabul etmişlerdir.

Burada kelâmcıların dikkat çeken görüşü insanların mârifetullah konusunda eşit potansiyelle yaratılmasıdır. Sûfilerin düşüncesinde ise sadece belirli bir kesim bu bilgiye nail olabilmektedir. Örneğin Kuşeyrî, hakiki iman için iman edilen hakikatlere gözün açılması, onların sırrına ulaşılması ve iç yüzünün bilinmesi gerektiğini,³¹²⁴ Tirmizî ise mü'min ve müslim olmak için nefsin terbiye edilip, kişi gaybı görmesi gerekir.³¹²⁵ Bu görüşe göre mü'min olmak için bâtinî bilginin var olması gerekir ki bu durum herkes için söz konusu değildir. Mekkî'nin ifadeleri de bu görüşü destekler niteliktedir. Ona göre mârifetin miktarıyla insanların imanının dereceleri farklıdır. Bir kimse “falanca yanımdadır” dese falancanın orada olduğuna dair bilgi şüphe taşır. Bu İslam’a yeni girmiş kimsenin halidir. Ancak falancanın sesi perde arkasından duyulursa bu kesinlik açısından daha yüksek bir bilgi olur, ancak yine de yakîn değildir. Bu da mü'minlerin genelinin imanını teşkil eder. Falanca perde arkasında otururken görülürse ancak o zaman yakîn imana ulaşılır ki bu da yakîn ehlinin müşâhededir. Mekkî bu görüşüne delil olarak “kulaktan duyulan haber, gözle görme gibi değildir” ve “sadece haber veren kimse, gören gibi değildir” rivâyetlerini zikreder.³¹²⁶

Tüm bu ifadeler sûfî bilgisinin sadece belirli bir kesime has olduğunu, üstelik tabiatı gereği bir standardının da bulunmadığını, insan sayısınca mârifet bilgisinin bulunduğunu göstermektedir. Fakat kelâma göre mârifetullahın sorumluluk konusu olabilmesi için herkesin ona erişmede eşit kabiliyette olması gerekir. Aksi halde Allah’ın adaletine gölge düşer. Çünkü sûfilerin seyr ü sülûk boyunca sâlikten beklediği amelleri bütün insanlardan beklemek mümkün görünmemektedir. İnsanların hem fiziksel hem duygusal hem de zihinsel kapasiteleri farklı olup, halvet, uzlet, nafile ibadet, açlık, susuzluk gibi durumlara hepsinin göğüs girmesi düşünülemez. Bunları gerçekleştiremeyen kimsenin kâfir olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Fakat

³¹²³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/84-89; Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 1/110-111; İbn Fûrek, *Mücerred*, 248.

³¹²⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 29.

³¹²⁵ Tirmizî, *Edebü'n-Nefs*, 108.

³¹²⁶ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/466-468.

tasavvûfî düşüncede bu durumdaki bir kimsenin imanının sûfinin imanından farklı olduğu da aşîkardır. Peki bu farklılığın âhiretteki karşılığı nedir? Sûfilerin bunu net bir şekilde izah etmesi gerekmektedir.

Bununla birlikte yapılan açıklamalardan aslında kelâm ilmindeki mârifetullah ile tasavvuf ilmindeki mârifetullahın birebir örtüşmediği görülmektedir. Zira sûfinin mârifetten anladığı Allah ile karşılaşmak O'nunla bir olmak, O'nun sıfatlarında fânî olmaktır. Dolayısıyla böyle bir tecrübenin kelâm ilminin istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemiyle izahı tabi ki mümkün olmaz. Fakat Allah kuluna böyle bir bilgiyi emretmekte midir? Zira Kur'an'da geçen "akletmez misiniz?" ifadelerinin çoğu istidlâlî bir bilgiye işaret etmekte, hatta şâhiden gâibe delil getirme yöntemi kullanılmaktadır.³¹²⁷ Dolayısıyla bâtın ilminin imkânı bir yana Allah'ın kullara emrettiği mârifetin bu şekilde elde edildiği görüşü açık nasslara da uygun düşmemektedir. Sûfilerin mârifet ve bâtına yaptıkları bu ısrar aslında bilginin akıldan ayrılmasına sebep olmuştur. Bu da Kur'an'da yer alan "akletmiyor musunuz, düşünmüyor musunuz" şeklindeki âyetlere açıkça aykırıdır.

5.4. Bilgi Elde Etme Yolları

İslamî ilimler arasında duyular, akıl ve haberin bilgi elde etme yolu olduğu konusunda bir ihtilaf bulunmamakta, fakat her birine verilen değer bakımından ilimler arasında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Sûfiler de bu üç bilgi yolunun geçerliliğini, gerekliliğini yadsınamakta, fakat bunları keşfi bilgi için bir araç olarak kabul etmektedir. Yani tasavvûfî bilgi içinde hissî ve aklî bilgiyi de barındıran fakat bunlarla yetinmeyip hakikate kalbî bilgi ile ulaşmaya çalışan bir ilimdir. Yani kelâmda metafizik âleme akılla geçilirken tasavvufta keşfle geçilmektedir. Zira sûfî düşüncede duyu bilgisi yanılır ve sadece şahid âlemde geçerlidir. Akıl da ancak fizikî âleme bilgi elde edebilirken metafizik âlem hakkında söz sahibi değildir. Akıl fizik âlemde elde ettiği bilgileri ve elde ederken kullandığı yöntemleri metafizik âleme taşıyamaz. Yani mutlak bilgi için rasyonel bilginin de yeterli değildir. Aklî bilgiyi de aşan daha doyurucu bir bilgi alanı vardır ki bu tasavvûfî bilgidir. Bu bilgi bir şeyin anlamının ruhta/nefiste oluşmasıdır. Bunlar aşkın âlemde sûfî tecrübesiyle birleşir ve tevhîd

³¹²⁷ el-Bakara 2/22, 159, 164, 190-191; Âl-i İmrân 3/190-191.

denilen birlikte bir araya gelirler. Yani tasavvûfî bilgi tüm bilgi aktlarını birleştirerek mutlak bilgiye ulaşma çabasındadır.³¹²⁸

Bilgi kaynakları konusunda kelâm ve tasavvuf ilminin duyuların şâhid âlemde geçerli ancak yanılır bir kaynak olduğu, bununla birlikte hakiki bilgiye giden yolda ilk basamak teşkil ettiği konusunda ortak bir görüşe sahip oldukları, fakat aklın konumu ve keşfin değeri noktasında açıkça ayrılığa düştüğü görülmektedir. Buna karşılık her iki ilimde de Batı düşüncesindeki gibi bilgi kaynakları arasında indirgemeci bir yaklaşım olmadığı da rahatlıkla söylenebilir. Zira kaynaklara verdikleri önem farklı olsa da mutlak bilgi için üç bilgi kaynağını da gerekli görmüşlerdir.

Bu konuda batı düşüncesindeki bilgi kaynaklarına yaklaşımın nasıl olduğunda kısaca göz atmak faydalı olacaktır. Bu konuda Batı'da 1. deney, 2. akıl, 3. deney ve akıl, 4. sezgi olmak üzere temelde dört görüş bulunmaktadır. Bunlardan bilginin kaynağının deney olduğunu savunan *Empirizm* insanların doğuştan getirdiği herhangi bir bilginin olmadığını, insan zihninin boş bir levha olduğunu öne sürmektedir. Onlara göre kişi duyularla kazandığı deneyimleriyle bu boş levhayı doldurmaktadır. Bu sebeple deneycilere göre bilgi *a posteriori* ve *sentetik* bilgidir.³¹²⁹ Yani bilgi deney sonrası elde edilir ve olumsal, olgusal, betimleyicidir. Empiristler deneye gerek duymayan, tanım ya da mantık gereği zorunlu olarak doğru olan analitik bilgiyi ve *a priori* bilgiyi kabul etmezler.³¹³⁰

Deneyciliğin ilk adımında sansüalizm yer alır. Sansüalizm sadece duyum verisi ile ilgilenir. Örneğin limonun ekşi oluşu kişinin önceki bilgileriyle örtüşse de bu ekşilik başka bir şeye ait de olabilir ve sansüalizm bu ekşiliğin neye ait olduğu ile ilgilenmez. Empirik bilgi ise bu ekşi duyumunu biraz daha ileriye götürerek daha derin bir araştırmayı gerekli görür. Daha önce defalarca işitilen seslerin ya da duyulan tatların ayrıştırma ve tasnifini zihin yapar. Böylece sansüal bilgi iç deneyimle empirik bilgi haline gelir.³¹³¹ Bununla birlikte empirik bilgide her ne kadar zihin rol alsada empiristler bunun akla dayandığını kabul etmez. Onlara göre basit fikirlerin kaynağı deney olup, akıl bu konuda söz sahibi değildir. Akıl sadece bunları birleştirip yeni

³¹²⁸ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 256.

³¹²⁹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 66-67; Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 68.

³¹³⁰ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 46-47.

³¹³¹ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 114-115.

bilgiler ortaya koyar. Böylece akıl ve zihin bilginin kaynağı değil, sadece düzenleyicisi konumundadır. Empirik bilgi de bu zihni işleminden sonra oluşmaktadır.³¹³²

Felsefe tarihinde Parmenides'e kadar götürülen, XVII. yy'da Descartes tarafından kurulan *Rasyonalizm* ise bilginin kaynağının akıl olduğunu savunmaktadır. Onlara göre insanlar nesneler dünyası ile duyular aracılığıyla ilişki kurmakla birlikte zaman zaman duyuların yanıldığı da bilinen bir gerçektir. Ayrıca duyular şimdi ve burada olanı yani özel ve tikel olanı vermekte olup, felsefî bilginin amacı her zaman ve her yerde genel geçer olan bilgiyi bulmaktır. Böyle bir bilgiyi verme konusunda duyular yetersizdir. Akıl bilgileri ise doğuştan gelen değişmez *a priori* bilgilerdir. Bu bilgi deneyden elde edilmeyen ve ondan önce de var olan bir bilgi türü olup, özdeşlik ilkesi gibi ilkeler ve evrene ilişkin temel doğrulardan oluşur. Onlar tümdengelim yöntemini kullanarak bilgileri tümel önermelerden elde etmeye çalışırlar.³¹³³

Bilginin kaynağının *hem deney hem de akıl* olduğunu savunanlar ise bilginin elde edilmesinde ne salt akıllı ne salt deneyi yeterli görürler. Bu görüşün akla ağırlık veren *deneyimci-akılcılık* ve her ikisinin eşit olduğunu savunan *kristisizm/eleştirel felsefe* olmak üzere iki yaklaşımı vardır. Bunlardan deneyimci-akılcılık denilen görüşün en önemli savunucusu Aristoteles'tir. Ona göre deneyim/duyum tek başına yeterli değildir. Çünkü zorunlu bilgi nedenlerin bilgisidir. Oysa deneyim bize nesne veya olguların nedenini değil nasıldığını vermektedir. Bu sebeple de bilgi duyumla, başlar akıl ile devam eder.³¹³⁴ Deney ve aklın eşit derecede önemli olduğunu savunan kristisizm/eleştirel felsefe ise Kant'a nispet edilir. Ona göre bilginin çekirdeğini deneyim oluşturur, fakat onu *a priori* kavram ve kategorilerle işleyerek zorunluluk ve tümellik kazandıran da zihindir. Kant bu görüşünü "Görüşüz (algısız) kavramlar boş, kavramsız görüşler kördür" diyerek açıklamaktadır.³¹³⁵

Rasyonalistlerin düşüncesinde içgüdü her türlü muhakeme de apaçıklık ve şüphesizliği veren bir iç görüştür. Yani saf ve dikkatli bir zihin kavramasıdır. Fakat rasyonalist için bu yeterli değildir. İçgörüşün yanında bir de çıkarıma ihtiyaç vardır ki bu da düşüncenin devamını sağlayan, doğru ve belirli ilkelerle yapılan bir istidlâldir.

³¹³² Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 128.

³¹³³ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 67-68.

³¹³⁴ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 74-75.

³¹³⁵ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 68; Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 77.

İçgörü ilk ve apaçık ilkeleri verirken, çıkarım ise bu ilkelere bağlı kalarak, hafıza ve muhayyele ile çalışıp, düşünceyi yeni bilgilere ulaştırmaktadır.³¹³⁶ Buna göre rasyonalistler, empiristlerin de akla rol vererek kabul ettiği zihin formlarını, “aklî, soyut ve küllî prensipler” olarak önermelerin temeline yerleştirmiştir. Bu sebeple de bilginin kaynağının empirik değil rasyonel olduğunu savunmuşlardır.³¹³⁷ Neticede akıl da rasyonalistlerin savunduğu gibi tek başına elde edememekte, deney ve tecrübe sayesinde üretken olmaktadır. Akıl bilgi ve tecrübesi artıp, azalan, bunlara genişleyip büyüyen bir kuvvedir.³¹³⁸

Batı düşüncesindeki bilginin kaynaklarına dair son görüş ise akıl ve duyuların kesin ve sağlam bilgi veremeyeceğini, doğru bilginin aracısız olarak ancak sezgi ile elde edilebileceğini savunur. Akıl ve deney bilgisi dille ifade edilir fakat hakiki bilgi için bu yetersizdir. Sezgi kişisel bir kavrayış olup, anlatılamaz sadece yaşanır.³¹³⁹ Bu görüşün Batıdaki en önemli temsilcilerinden olan Bergson (1859-1941) akıl bilgisini reddetmemekle birlikte onun sadece gerçeğin dış şemasını, sezginin ise gerçeğin bizzat kendisini verdiğini belirtir.³¹⁴⁰ Ona göre bilgiye “analiz yolu” ve “sezgi yolu” olmak üzere iki yoldan ulaşılır. Bunlardan birincisi göreceli duyulara ve donuk bir akılcılığa dayanırken, asıl mutlak bilgi ikincisiyle elde edilir. Ona göre birinci yol nesnenin etrafında dolanmak, ikinci yol ise nesneye bizzat nüfuz etmektir. Sezgi sembollerden kurtulup, nesneyle bizzat temas etme anlamına gelir. Soyutlama ve semboller insana gerçekliği veremez. Gerçeklik ancak nesnenin kendisindedir.³¹⁴¹

Bergson’a göre içgüdü gerçeğe girmenin şartı olsa da sınırlıdır, ruhsal değildir ve bu sebeple kendini aşıp gerçeğe ulaşamaz. Zekâ ise içgüdüden daha ileri bir aşama olmakla birlikte o da sadece bilimsel bilgi verebilir. Bu sebeple Bergson mutlak bilgi için kendimizi o şeyle özdeşleştirmek gerektiğini savunur. Zekâ ve içgüdünün bir sentezi olan sezgi, gerçeği doğrudan kavrar ve bu ikisini tutkulardan arındırır. Başka bir deyişle sezgi kendi bilincine varmış içgüdüdür. Buna göre düşünce ve sezginin kaynakları aynı olup, biri gerçekliği parça parça kavrarken diğeri bütünlük içerisinde

³¹³⁶ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 129-130, 174.

³¹³⁷ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 137.

³¹³⁸ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 152.

³¹³⁹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 68-69.

³¹⁴⁰ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 77-78.

³¹⁴¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 975-976.

ele alır. Biri gerçekliğin zamansal bağlamına diğeri ezeli tarafına vurgu yapar. Biri gerçekliği yavaş yavaş çeşitli parçalarına ayırıp, önemli kısımlarını gözlemler. Diğeri gerçekliğin zevkine şu anda varır. Ancak her ikisi de var olmak için birbirine muhtaçtır. İkisi de aynı gerçekliğin müşâhedesinin peşindedir. Bu konuda Bergson sezginin sadece daha yüksek bir akıl türü olduğunu belirtir.³¹⁴²

Bütün bu açıklamalardan Batı düşüncesinde bilgi kaynaklarına indirgemeci bir yaklaşım sergilendiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık bu yaklaşımların hiçbirini birebir kelâm ve tasavvuf ilminde görmek mümkün değildir. İlk olarak İslam düşüncesinde bilginin kaynağı mutlak olarak Allah'tır. Zira klasik kelâm kitaplarında bu konu -her ne kadar Türkçe'ye bilginin kaynağı olarak tercüme edilse de- *esbabü'l-ulûm esbâbü'l-ma'rife* ya da *medâriku'l-ulûm* şeklinde ele alınmaktadır.³¹⁴³ Yani bilginin kaynağı Allah olup, bunun dışındaki her şey bilgiye ulaştıran bir vesile, sebep ya da yol olarak kabul edilir. Örneğin Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamalarından aklı ve nazarı bilginin *sebebi*, duyular ve haberi ise bilginin *yolu* olarak kabul ettiği anlaşılmakta,³¹⁴⁴ Habbâzî ise haberi kişinin elde ettiği bilginin kendisinden kaynaklanmayan *sebebi*; duyuları kişinin kendisinden kaynaklanan zâhirî bir *sebebi*; aklı ise kişinin kendisinden kaynaklanan bâtinî bir *sebebi* olarak açıklamaktadır.³¹⁴⁵ Aynı durum tasavvuf ilmi için de geçerlidir. Zira sûfîler mârifeti direkt Allah'tan aldıklarını ifade eder. Daha önce de açıklandığı üzere onlar için esas bilgi vehbî bilgidir.

İkinci olarak Batı'daki gibi kelâm ilminde de akıl ve duyular bilgi vasıtasıdır, ancak hiçbir kelâm âlimi salt akılcı ya da deneyci bir anlayışa sahip olmamış, zaman zaman bunlardan biri öne çıkarılsa da diğeri reddedilmemiştir. Örneğin Mu'tezile içinde Câhiz ve Nazzâm gibi tabiata ve deneye önem verem âlimlerin bulunduğu ancak bu isimlerin de aklı dışlamadığı görülmektedir. Bununla birlikte kelâmda duyular sadece eşyadan elde edilen somut izlenimler olup, bilgi olarak kabul edilmemekte, bu sebeple de sansüal bilgi yeterli bulunmamaktadır. Empirik bilgi de tek başına sadece şahit âlemle ilgili bilgi verdiği için kelâm ve tasavvuf bunun da ötesine geçmek ister. Bunun yolu kelâmda akıl, tasavvufta aklın da ötesindeki keşftir.

³¹⁴² Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, trc. Mustafa Şekip Tunç (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 10-57.

³¹⁴³ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, 69; Pezdevî, *Usûl*, 18; İbn Fûrek, *Mücerred*, 17; Nesefî, *Tebşira*, 1/24.

³¹⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 4/34, 70, 81; a.mlf., *Şerh*, 1/420-421.

³¹⁴⁵ Habbâzî, *el-Hâdî*, 10.

Kelâm âlimleri içinde en çok akla değer veren Mu'tezile olmakla birlikte onların akılcılığı Batı düşüncesindeki katı rasyonalizmi temsil etmemektedir. Zira Mu'tezile'nin oluşum süreci dikkate alındığında bulunduğu sosyal ve kültürel ortamda nübüvveti inkâr eden gruplar, Maniheist, gnostisizm gibi irfânî bilgiyi esas alan görüşler ile Yahudilik, Hristiyanlık gibi din mensuplarının bulunduğu ve onlara karşı İslam'ı savunmanın gerekli olduğu bir dönemle karşılaşılır. Mu'tezile de bu görevi üstlenerek İslam düşüncesi adına önemli bir boşluğu doldurmuştur. Onlar bunu yaparken hasmın yöntemini kendi İslamî yöntemleri içinde eriterek güçlendirmiş ve diğer din mensuplarına karşı ciddi başarılar elde etmiştir. Netice itibariyle onların sisteminin oluşmasında içinde bulundukları dinî ve fikrî ortamın önemli bir etkisi olup, akla yaklaşımlarına bu gözle bakıldığında mutlak değil ancak kısmî bir akılcılığı savundukları görülecektir.³¹⁴⁶ Dolayısıyla İslam âlimlerinin hiçbiri Batı'da olduğu gibi katı bir rasyonalist ya da empirist tutum sergilememiştir.

Üçüncü olarak Batı'daki bu görüşler temelde dine ve dinî düşünceye karşı ortaya çıkmış olup, İslam düşüncesinin bilgi anlayışı ise din temellidir. Zira Batı düşüncesinde çok da üzerinde durulmayan *haber* bilgisi İslam düşüncesinin merkezinde yer almaktadır. Haber bilgisi kelâm âlimlerinin Kur'ân'ı bilgi kaynağı olarak görmeleri sebebiyle üzerinde önemle durdukları bir konudur. Onların habere verdiği bu önemin sebebi; sıradan, gündelik ya da tarihî bilgilerden ziyade Kur'ân ve hadisleri temellendirmek, onların da aslî bir bilgi edinme yolu olduğunu ispatlamaktır. Belki de İslam düşüncesini Batı düşüncesinden ayıran en önemli fark da budur.

Dördüncü olarak keşf, ilhâm ve sezgi şeklinde adlandırılan bilgi elde etme yolları genel olarak kelâm ilminde subjektif olduğu için genel geçer bir yol olarak kabul edilmemiştir. Gazzâlî ile birlikte müteahhir dönem kelâm ilmine dahil edilmeye çalışılmışsa da birkaç isim hariç kelâmda itibar görmemiş ve bu tür bilgi elde etme yollarına tasavvuf ilminde önem verilmiştir. Ancak tasavvuftaki keşf, Descartes'in içgüdülerinden de Bergson'un sezgisinden de farklıdır.³¹⁴⁷ Sûfilere göre akıl ilmî bilginin vasıtası olup, duyulardan elde ettiği bilgileri işler fakat ruha ait gerçekler duyulur olmayıp, bunun başka bir bilgi edinme yolu olması gerekir ki bu da keşftir. Buna göre akıl eşyanın sadece görüntüsünü verir, fakat asıl gerçeği yakalayamaz. Sûfî

³¹⁴⁶ Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", 322; Aydın, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 122.

³¹⁴⁷ Süleyman Uludağ, *Keşf ve Kerâmet* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2017), 49.

tecrübe hakikati deney ve akla başvurmada ortaya koyan üstün bir akıl, bir şeyi idrak edip ferasetle bilmek olarak kabul edilebilir. Fikir ve tefekkür zihni melekeler ile yaratılmışları açıklamaya çalışırken, zikir insanın kalbini temizler. Böylece kişi Allah'ı tefekkür ederken aynı zamanda zikreder. Akıl gerçeği bölerek keşf bütün halinde kavrar.³¹⁴⁸

Netice itibariyle kelâm ilmi duyular, akıl ve haberin birlikte işlediği bir sistem kurmuştur. Duyular tecrübî bilgi kaynakları olup, akıl da tecrübe olmadan işleyecek bir veri bulamaz. Bu yüzden duyular akıldan önce gelir. Fakat rasyonel bilgiye de akılla ulaşılır. İnsan bu kaynakların her biri aktif olduğunda bilgiye ulaşabilir ve bu bilgi hakkında kararlar verebilir. İmân etmek de bir karar olduğu için buna ulaşmak da ancak tüm bilgi kaynaklarının etkin kullanımıyla mümkündür.³¹⁴⁹ Sûfiler ise bunları bir basamak görerek asıl bilgiye keşfle ulaşılacağını savunmuştur. Bu manada İslam düşüncesinin pluralist bir metodoloji geliştirildiği, ayrıca söz konusu kaynakları kullanım biçimi ve verdikleri önemin de Batı düşüncesinden farklı olduğu görülmektedir.

5.4.1. Duyuların Epistemolojik Değeri

Esasında duyum ve algı konusu genel olarak psikolojide özelde ise bilişsel ve deneysel psikoloji ile biyolojinin bir alt dalı olan nörobilim alanında ele alınmaktadır. Genel olarak felsefede *algı süreci*, bilinç tarafından işlenen duyu verileriyle sınırlıdır. Bunun öncesinde fizyolojik olarak gerçekleşen *duyum* ise psikolojik bir süreç olduğu gerekçesiyle detaylı olarak ele alınmamıştır.³¹⁵⁰ Doğrudan ne kelâm ilminin ne de epistemolojinin alanına girmese de duyum ve algı “bir bilgi elde etme yolu” olarak ele alındığında, algının nasıl gerçekleştiği, duyumla ilişkisi, duyu organlarının fonksiyonu, duyu verilerinin nasıl işlendiği gibi sorular hakkında bilgi sahibi olunması konunun izahı açısından önem taşımaktadır.

Duyum ve idrak konusunda İslam düşüncesinde ve modern düşüncede farklı terimler kullanıldığı bilinmektedir. Modern düşüncede konuyla ilgili daha çok duyu, duyu verisi, duyum ve algı kavramları öne çıkmakta zaman zaman da idrak kavramının

³¹⁴⁸ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 534.

³¹⁴⁹ Şaban Ali Düzgün, *Tanrının Gözbebeği İnsan* (Ankara: Otto Yayınları, 2022), 64.

³¹⁵⁰ Adem Ökten, “David Hume’da Algı ve Dış Dünya Problemi” (Doktora tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 16.

kullanıldığı görülmektedir. Sözlükte duyu, *his* kavramıyla; duyum ise *ihsâs* ya da *havâs* kavramlarıyla ifade edilmektedir. *Duyu* canlının özel birtakım yapılarının uyarılmasıyla dış dünyada bulunan öğeleri ve değişimlerini algılaması olarak tanımlanmaktadır. *Duyum* ise organlara gelen bir uyarının sinir merkezine iletilmesi sonucu ortaya çıkan dolaylımsız zihinsel ürün olup, daha çok duyu organıyla alınan “algıya dönüşmemiş ham duyu verileri” ifade edilir.³¹⁵¹

İdrak ise anlayış, algılama, dış dünyadan gelen uyarıların zihinsel yorumu, tikel nesnelere ilişkin bireysel tecrübe veya kavrayış olarak tanımlanabilir. Bir biliş olarak en önemli özelliği dış ya da iç duyunun sonucu olmasıdır.³¹⁵² Klasik İslam eserlerinde yer alan idrak kavramının Türkçe karşılığı olarak tercih edilen *algı* ise duysal olarak uyarılma sonucu nesnelerle ilgili kavrayış; duyularla dış dünyayı, içebakışla iç yaşantıları kavrama yetisi olarak tanımlanır.³¹⁵³

Güncel sözlüklerden duyu, duyum, duyu verisi, idrak ve algı hakkında aktarılan bu tanımlarda *duyu verisinin* organlardan gelen ilk izlenimler olduğu ve zaman zaman duyumla eş anlamlı kullanıldığı görülmektedir. Bu verilerin/izlenimlerin nesneden özneye alınması için gerekli olan kuvve ise *duyu* adını almaktadır. *Algı* ve *idrak* ise duyu verilerinin nesneden duyu yetisiyle alınarak belirli bir zihnî işlem sonucu yorumlanmasıyla ortaya çıkmakta ve böylece *duysal bilgi* elde edilmektedir. Algılama süreci uyarının duyu organları tarafından alınmasıyla başlar. Bu organlar kendi alanlarında pek çok farklı *veri* üretirler. Bu veriler duyu yetisiyle beyne iletilerek işlenir ve tatlı-tuzlu, büyük-küçük gibi pek çok zihnî işleminden geçmiş *duyum* ortaya çıkar. Verilerin duyuma dönüşmesinden sonra ise bunlar ayıklanıp düzenlenir ve yorumlanır. Böylece *algı* ortaya çıkmış olur. Netice olarak algı duyuma, duyum duyu yetisine, duyu yetisi de uyarıcı nesneye dayanmaktadır, diyebiliriz. Ancak bu süreç çok kısa bir zaman diliminde gerçekleştiği için çoğu zaman duyum ve algının aynı şey olduğu düşünülür.³¹⁵⁴

Bu açıklamalardan çıkan bir diğer sonuç ise algının epistemik olarak değer taşıması, kişinin algıladığı şeyin bilincinde olmasına bağlıdır. Bir ses duyduğumuzda

³¹⁵¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 271-273.

³¹⁵² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 450.

³¹⁵³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 37.

³¹⁵⁴ Karakaya, “Kur’an’da Sembolik Eylemler”, 173-174.

o sesin neye ait olduğunu bilmiyorsak bu algımız bilgi açısından bir değer taşımamaktadır. Yani algının bilgi konusunda değerli olması öznenin farkındalığına bağlıdır. Dolayısıyla algının bilinçten ayrı olması düşünülemez. Zira duyu organlarının duyu verilerini alma süreci fizyolojik olarak açıklanabilirse de algıya dönüşme sürecinde bilinç devreye girmektedir.³¹⁵⁵

Peki algılarımız gerçekten yanılmaz mı? Modern düşüncede bununla ilgili üç farklı kavram bulunmaktadır. Suyun içindeki kalemin kırık olduğunu zannettiğimizde yanılan duyulardır zira bu bilgiyi bize öylece sunun duyularımızdır. Bunun sebebi objenin durumudur. Bu sebeple buna *duyu yanılması* denir. Eğer yanılmanın sebebi özne ise buna *algı yanılması* denir. İnsanın algısı iki şekilde yanılır. Birincisi duyuya bağlı yanılıdır. Örneğin alkolün etkisi altındaki insanın yanılması duyuya bağlı algı yanılmasıdır. Yani algı dış şartlardan etkilenmektedir. İkincisi ise tamamen özneye ait ön yargıların sebep olduğu yanılıdır. Masanın üzerindeki kitabı Hristiyan'ın Kitab-ı Mukaddes, Müslümanın sıradan bir kitap olarak görmesi buna örnektir. Buradaki farklılık ne nesne ne gören gözün sağlık durumudur. Tek farklılık öznelere değer yargılarıdır. Bu algı yanılmasına *algı sapması* denilmektedir.³¹⁵⁶

Kelâm âlimlerinin duyular hakkında yaptığı açıklamalar dikkate alındığında hem modern düşüncede kullanılan kavramlar açısından hem de algılama olayı bakımından benzer bir durum gözlenir. Buna göre kelâmcılar kavramların Arapça karşılıklarını modern düşüncedekiyle hemen hemen aynı manada kullanmışlardır. Hiss ya da havâs duyu organlarından gelen ilk verileri akla iletmekte,³¹⁵⁷ bu veriler zihnî bir işlem sonucu önce idrake sonra bilgiye dönüşmektedir. Hissin idrake dönüşümü anlık bir durum olduğundan Eş'ârî bu ikisinin mecazen aynı manada kullanmıştır.³¹⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr ve Cüveynî de onunla aynı görüştedir.³¹⁵⁹ Genel olarak algı ve bilginin farklı olduğunu ifade eden kelâm âlimleri bu dönüşümü Allah'ın yaratmasıyla açıklayarak modern düşünceden ayırılır.³¹⁶⁰

³¹⁵⁵ Ökten, "David Hume'da Algı", 9-13.

³¹⁵⁶ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 94-96.

³¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/22.

³¹⁵⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 17-18, 40, 79-80.

³¹⁵⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 148-155; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/33-38, 70,81; a.mlf., *Şerh*, 1/376-377.

³¹⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 4/33-38, 70,81; Bâkılânî, *Takrîb*, 1/189; Bağdâdî, *Fark*, 195.

Kelâm ve tasavvuf ilmi için duyular insanın şâhid âlemde elde ettiği bilgilerin kaynağı olduğu için önem arz etmektedir. Duyuların yanılabilirliği göz önünde bulundurmakla birlikte sağlıklı bir duyunun verdiği bilginin doğruluğundan şüphe edilmemiştir. Bu noktada İslam düşünürleri genellikle idrakte değil idrak hakkında verilen hükümde yanlışlık olacağını ifade etmişlerdir. Kelâm ve tasavvuf ilmi arasında duyuların aklî istidlâl için delil olduğu, akılla denetlenmesi gerektiği, organların işleyişi, idrakin gerçekleşmesi konusunda ciddi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu konuda tasavvuf âlimleri daha çok Sünnî kelâm anlayışını benimsemişlerdir. Yalnızca ilk dönem sûfilerinin duyular ve kalp arasında ilişki kurmak bakımından kelâmcılardan ayrıldığı görülmektedir. Buna göre duyular kalbin kapısı kabul edilmiş, nefsin ıslahı ya da fesadı duyu organlarının ameline bağlanmıştır. Bu da organların günah ya da sevap fiilleri işlemesine göre değişmektedir. Bu yaklaşım tasavvuf ilminin amele önem vermesinden kaynaklanmaktadır. Zira organlar amelin aletidir. Kötü amel işlenirse kalbi kötü veriler, iyi amel işlenirse kalbe iyi veriler gönderir. Bu sebeple duyuların helal fille yönlendirilmesi kalbin ıslahı için önem arz eder. Zira kalbin ıslahı demek keşfin mahallinin temizlenmesi demektir. Bu da mârifet için esas teşkil eder.

Buna karşılık kelâmcılar duyularla elde edilen bilginin doğruluğunu önemsemiş, bu sebeple algı sürecini ele almışlardır. Bu konuda özellikle görmenin şartları nelerdir? sorusu üzerinden rü'yetullâhın imkânı tartışılmıştır. Kelâm âlimleri ilk olarak idrakin doğrudan mı ittisal ya da mümase yoluyla mı gerçekleştiği, nelerin görülebileceği, görme şartları, şartlar gerçekleştiğinde görmenin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini uzun uzadıya tartışmışlar bu konuda kendi teolojik görüşlerine uygun -tabiat, tevlîd ve âdet- çözümler getirmişlerdir. Allah'ın görülmesini kabul eden Sünnîler teorilerini buna göre temellendirirken, Mu'tezile Allah'ın görülemeyeceği ön kabulüne dayanmıştır.

Bu konuda Mu'tezile'nin görüşleri Batı düşüncesiyle benzer unsurlar taşımak bakımından önem arz eder. Taşçı, Kant'ın dile getirdiği *transcendental bilgi anlayışını* kendisinden çok önce Mu'tezilî âlimler tarafından dile getirildiğini belirtir. Bu anlayışın özelliği bilgi süreci ve bilginin oluşum şartlarının ele alınmasıdır.³¹⁶¹ Buna göre Kant, görmenin gerçekleşmesi için karşımızda bir nesnesinin olmasını, duyuy

³¹⁶¹ Taşçı, *Takiyyüddin Necrânî*, 131.

organlarının bulunmasını, öznenin idrak yeteneğinin olmasını ve duyumların işleneceği zihnî melekenin olmasını gerekli görmektedir. Yine nesnenin algılanabilir olması için de mutlak manada var olması, bir zaman ve mekânlı sınırlı, yer kaplayan olması gerekir. Bunların tamamı da Mu'tezilî anlayışla uygundur. Bilginin oluşumunda ise aralarında bazı farklar vardır. Bağdat Mu'tezilesine göre şartlar gerçekleştiğinde bilgi direkt oluşurken, Basra Mu'tezilesine göre şartlar gerçekleştiğinde bilgi değil idrak oluşur, bilgi için Allah'ın yaratması gerekir. Kant ise duyumun zihnî işleminden geçmesi gerektiği konusunda Basralılara yaklaşıırken, bilgi ve idraki eşitlemesiyle onlardan ayrılmaktadır. Taşçı'nın ifadelerine göre bilgi ve idrakin eşitlenmesi de Kant'tan önce Mu'tezilî âlim Necrânî tarafından oluşturulmuştur.³¹⁶²

Bütün bu zikredilenlerde dikkat çeken önemli bir husus vardır ki kelâmcılar teoloji yanında fiziğe dair konularla da ilgilenmişlerdir. Fakat onların bu ilgisi bilim yapmak değil, teolojik sistemlerini temellendirmektir. Bu sebeple de kelâmcılar bilime ihtiyaçları kadar, yani Allah-âlem ilişkisini açıklamak için ilgi duymuşlardır. Bu konuda dikkat çeken diğer bir husus ise kelâmcıların, söz konusu bilimlere bağımlı kalmadıkları, bu bilgileri kendi dinî, düşünce ve görüşlerine uygun şekilde revize ettikleridir. Nazzâm'ın “gözün nesneye sıçraması” şeklindeki ışın teorisi tafrâ görüşüne,³¹⁶³ Kâdî Abdülcebbar'ın ise “gözden çıkan ışığın, nesneden çıkan ışıkla birleşmesi” şeklindeki ışın teorisi ise tevlîd görüşüne bağlı olup, söz konusu revizyonu destekler niteliktedir. Bununla birlikte genel olarak Ehl-i Sünnet'in dinî kabullerine göre bilimsel açıklamalara yön verdiği, Mu'tezile'nin ise bilimsel verilerden hareketle rü'yetullahı açıkladıkları görülmektedir.

Bu konuda aklî delilleri önceleyen Mu'tezile'nin açıklamaları, naklî delilleri önceleyen Ehl-i Sünnet âlimlerine nazaran daha detaylı olsa da genel olarak idrak sürecinin basamakları, zihinsel süreçlerin neler olduğu gibi meseleler fizik, zihin felsefesi ya da biyolojideki gibi detaylı incelenmemiştir. Fakat kelâm ve tasavvuf ilminin duyuları mârifetullah için bir araç olarak kullandığı göz önünde bulundurulduğunda bu durum yadırganmamalıdır.³¹⁶⁴

³¹⁶² Taşçı, *Takiyyüddin Necrânî*, 137-139, 144, 182-183.

³¹⁶³ Nesefî, *Tesbîr*, 1/510-511; Eş'arî, *Makâlât*, 2/71-72.

³¹⁶⁴ Kelâm-bilim ilişkisi bağlamında detaylı bir çalışma için bkz. Hasan Cansız, *Kelâm ve Bilim Rü'yetullah Tartışmalarında Görmek Kuramları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

5.4.2. Hadislerin Sıhhati ve Epistemolojik Değeri

Önceki düşünce sistemlerine nazaran İslam düşüncesinde haberin daha özel bir konumu bulunmaktadır. Filozoflar temelde duyulara dayandığı gerekçesiyle haberi müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul etmezken, İslam âlimleri bilgi vasıtaları arasında onu başlı başına bir kaynak ve bilgi elde etme yolu olarak kabul etmiş ve felsefî bilgi anlayışından ayrılmışlardır. Aynı şekilde İslam inancında haberin değeri gerek Hint, İran ve Çin dinlerinden gerekse Hristiyanlık ve Yahudilikten farklıdır. Zira çalışmanın başında ele alındığı gibi Hint, İran ve Çin düşüncelerinde kutsal metinlerin büyük çoğunluğu önde gelen din adamları tarafından oluşturulmuş olup, ilâhî kaynaklı değildir. Beşerî müdahale Hristiyan ve Yahudi dinlerinde de söz konusu olup, ayrıca Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın vahye önceliği bulunmakta ve haber bilgisinden ziyade sezgisel bilgi öne çıkmaktadır. İslam düşüncesinde ise bizzat vahyin kendisi ve Hz. Peygamber'in sahih hadis ve sünneti bilgi kaynakları arasında önemli bir yere sahiptir. Allah'ın insanı yeryüzünde bir halife olarak yarattığını göz önünde bulundurulduğunda, yaratıcı ve insan arasında bir ilişkinin olması zarûrîdir. Bu noktada devreye peygamber ve nübüvvet müessesesi girmektedir. Bu da haberi tüm İslamî ilimlerde vazgeçilmez bir kaynak haline getirmiştir.

Haberin delil oluşu noktasında kelâmcılar ve sûfiler arasında ciddi bir ayrılık bulunmamaktadır. Esasen bu konuda kelâm âlimlerinin sûfilerden daha detaylı açıklamaları bulunmaktadır. Kelâmcılar “sadece doğru haberin delil olacağı” ilkesinden hareketle mütevâtir ve ahâd haberin geçerlilik şartları, ahâd haberle amel etmenin hükmü gibi pek çok mevzuyu detaylı olarak ele almışlardır. Bunlar hakkında sûfiler büyük oranda kelâm ve hadis âlimlerini takip etseler de cerh ve ta'dîl yöntemleri ile zayıf hadislerin kullanılması noktasında farklı bir yaklaşım benimsemişlerdir.

Kelâm âlimleri hadis ve sünnetin bağlayıcılığı noktasında bir şüphe taşımamakla birlikte hadislerin sıhhati konusunda daha dikkatli ve seçici davranmışlardır. Hz. Peygamber'in vefatından asırlar sonra nakledilen haberlerin değişime uğrama ihtimalinin yüksek oluşu onları bu konuda sert kriterler koymaya mecbur bırakmıştır. Zira kelâm ilmi itikâdî alanı konu edindiği için delillerinin kat'î olması önem arz etmektedir. Bu durum birbirine zıt iki sonucu birden doğurmuştur. Birincisi akâid alanında konulan kriterlere uygun hadis sayısı çok az olduğu için kelâm

âlimleri az sayıda hadis kullanmak durumunda kalmıştır. Zira haberin kabul edilme kriterlerini çok sıkı tutarken, kabul ettikleri hadisleri de aklî te'vîle tabi tutmuşlardır. Sadece kendi belirledikleri hadisleri ya da yorumlayabildikleri hadisleri esas almışlardır. Ancak mütevâtir olup kelâmî konulara dahil olan hadis sayısı çok azdır. İkincisi ise savundukları meselede Kur'ân'dan ya da mütevâtir hadisten delil bulamadıklarında kendi kurallarına uymayan zayıf ya da ahâd haberleri kullanmak durumunda kalmışlardır. Her iki durum da kelâm âlimlerinin eleştirildiği konular arasında yer almaktadır.

Aslında “sünnete ittiba” demek tek tek bütün hadislere uymak anlamına gelmemektedir. Zira her hadis sahih değildir ve zayıf haberlerin reddedilmesi hadis ve sünnetin toptan reddedildiği anlamına gelmemektedir. Ancak bir kriter belirlendiğinde buna uymak gerekir ki kelâm âlimlerinin bu konuda tutarsız davrandıkları görülmektedir.³¹⁶⁵ Aslında kelâmcılar itikâdî bir meseleyi ilk olarak vahiy ve aklî delillerle temellendirmiş sonrasında desteklemek amacıyla ahâd haberi kullanmıştır. Ahâd haberin kullanıldığı konular genel olarak gaybî meseleler olup, Kur'ân'da detaylı açıklaması olmayan kıyâmet ve âhiret ahvali ile ilgili durumlardır. Ancak bu durum bununla sınırlı kalmamış, mezhepler arası ayrılıkların keskinleştiği oranda ahâd habere başvuru durumu da çoğalmıştır.

Esasen tarih boyunca kelâm, hadis ve fıkıh âlimleri hangi hadisin mütevâtir hangi hadisin ahâd ya da mevzû olduğu noktasında tam bir ittifak sağlayamamış, bu konuda ictihâda dayalı görüşleri benimsemişlerdir. Bununla birlikte âlimlerin bu konuda objektif kriterleri benimsediklerini söylemek de güçtür. Yani Ehl-i sünnet kelâmcılarının “Kaderiyye bu ümmetin Mecusîleridir”³¹⁶⁶ hadisini kullanırken çok da iyi niyetli olduklarını söylemek doğru olmaz. Netice itibariyle gerek râvî gerek metin tenkitleri için bütün ilimleri kapsayacak şekilde ortak bir kriter belirlenmeden bu sorunun çözülebilmesi pek mümkün görünmemektedir.³¹⁶⁷

Sûfilerin hadis rivâyetiyle ilgili durumu ise genel İslamî anlayıştan farklıdır. Sûfiler hadis ve sünnete ittiba noktasında oldukça titiz olup, bunlar olmadan amel olmayacağını, mârifetin ilk adımının Kur'ân ve sünnete uymak olduğunu sıklıkla dile

³¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 405Cüveynî, *İrşâd*, 208; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/722-723.

³¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 405; Pezdevî, *Usûl*, 112; Cüveynî, *İrşâd*, 208.

³¹⁶⁷ Bu konuda güncel bir çalışma için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2019).

getirmişlerdir. Bununla birlikte onlar hadislerin tatbikine vurgu yaparak hadis öğrenme ve tenkitinin yeteri kadar olması gerektiğini hatta rical tenkidinin caiz olmadığını savunmuşlardır.

Bunun kaçınılmaz bir sonucu ise hadislerin sahihini mevzusunu sorgulamadan sadece metne bakarak rivâyet etmeleridir. Zira sûfiler hadislerin sahih olduğuna hükmetmek için manasının güzel olması, kulağa hoş gelmesi, aleyhine rivâyet bulunmaması, yakînen uydurma olduğunun bilinmemesi gibi karîneleri yeterli görmüşler, bu tür rivâyetlerin senedi sahih olmasa da mânen sahih olduğunu savunmuşlardır. Ancak bir hadisin sahih olduğuna hükmetmek için kanaatimizce daha fazla delile ihtiyaç vardır. Zira zayıf ya da mevzû bir hadisin “mânen sahih” olduğunu söylemekle mevzû hadisi Hz. Peygamber’e isnâd etmek arasında bir fark yoktur. İki türlü de Hz. Peygamber’e ait olmayan bir söz ona ait kabul edilmektedir.³¹⁶⁸

Yapılan çalışmalarda sûfilerin mevzu hadisleri özellikle Nûr-u Muhammedî, ricâlü'l-gayb³¹⁶⁹ ve zühd, seyr u sülûk, velâyet, bilgi bahislerinde³¹⁷⁰ zikrettikleri ifade edilmektedir. Bu durum ilk dönemlerde sûfilerin birbirine olan güveninden dolayı senede başvurmadıkları şeklinde açıklansa da son dönemde artık yeni konuların ispatında yeni hadislere ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Zira kelâmdaki Mecûsî hadisi gibi ricâlü'l-gayb, Nûr-ı Muhammedî gibi kavramların Hz. Peygamber döneminde kullanılmadığı bilinmektedir.

Zayıf ve uydurma konusunda sadece sûfileri ya da kelâm âlimlerini eleştirmek yanlış olur. Zira diğer İslamî ilimlerde de bu rivâyetler bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde kullanılmıştır. Çünkü davayı ispatta Hz. Peygamber’in otoritesinden faydalanmak her kesimin elini güçlendirmektedir. Bununla birlikte sûfilerin hadislerle ilgili kelâm âlimlerince kabul edilemeyecek bir görüşü daha bulunmaktadır. O da keşf ya da rüya yoluyla hadis almak ve mevcut bir hadisin sıhhatini belirlemektir. Bu konuyu ilk dile getiren daha önce de izah edildiği gibi Hakîm Tirmizî olup, yaygınlaşması İbnü'l-Arabî'nin elinde gerçekleşmiştir. Buna göre bir kimse riyâzet ve tasfiye yöntemleriyle kalbini arındırıldığında, tüm düşüncesini tek bir noktada topladığında, Hak ile batılı temyiz kabiliyetini elde etmiş olur. Bu şahsın göğsü Hak

³¹⁶⁸ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerin Hadislerdeki Dayanakları*, 74.

³¹⁶⁹ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 246.

³¹⁷⁰ Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 406.

ile karşılaştığında ferahlarken batıl ile karşılaştığında daralır. Yani Tirmizî'ye göre nurlanmış bir kalp sahibi hadisin sahihini mevzûsundan ayırabilir.³¹⁷¹

Aslında Tirmizî'nin teorisinin önemli bir noktası kişinin kalbini metne her şeyden ve herkesten bağımsız bir şekilde yönelttiğinde daha doğru manaları ulaşacağı şeklindeki bir görüşü dile getirmesi açısından önem arz etmektedir. Bu yaklaşım günümüzde metin-özne ayrılığına vurgu yapan akılcı teoriden farklı olarak, özneyi metne dahil eden, özneye metni anlamak için bir ön hazırlığı gerekli gören farklı bir yaklaşımı savunmaktadır.³¹⁷² Fakat bu yöntemde hadislerin sahihini zayıfından ayıracak objektif bir kriterin bulunmadığı da görülmektedir. Hadislerin sıhhati kalbin verilerine göre mi yoksa hadis, âlimlerinin belirlediği senet ve metin kriterlere göre mi değerlendirilmelidir? Zira tek başına nurlu bir kalbin onayıyla hadisler arasında tercih yapmak mümkün görünmemektedir ve bu ilmî bir yol gibi de durmamaktadır. Tirmizî'nin bu yöntemi gerek hadisin tespiti gerekse yorumlanması noktasında oldukça subjektif görünmektedir. Ayrıca her ma'rûf sözün dinde otorite kabul edilmesi de din içinde yeni dinlerin ortaya çıkmasına de sebep olabilir. Bu yöntemin ahlâkî rivâyetlere uygulanmasında bir sakınca olmasa bile sadece bunlarla mı sınırlı kalacağı, diğer rivâyetlerin de bu yöntemle değerlendirilip değerlendirilemeyeceği de sorun teşkil etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in mucizeleri, gelecekte verdiği haberler gibi istismara açık pek çok nakil bulunmaktadır.³¹⁷³

Keşf ya da rüya yoluyla hadis rivâyetinin pek çok sakıncası bulunmaktadır. Bir hadisin sahih olmasının en temel şartı sahih bir senetle gelmiş olmasıdır. Her ne kadar sûfiler ölünün gıybetini yapmak olarak nitelendirse de keşf ve rüya gibi vasıtasız bilgi, güvenilirliği tespit edilecek bir sened zincirinden yoksundur. Dolayısıyla rüyayla ya da keşfen hadis aldığını söyleyen bir kimsenin gerçekten Hz. Peygamber'i görüp görmediğini tespit etme imkânı bulunmamaktadır. Bu durum suistimallere de kapı aralamaktadır. Ayrıca hadis sahihlik şartlarından bir diğeri râvînin zapt ehli olmasıdır. Hem keşfte hem de rüyada kişinin bilinci yerinde olmadığı için gördüğü şeyleri aklında tutması da pek mümkün görünmemektedir.

³¹⁷¹ Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis*, 54-57.

³¹⁷² Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis*, 68-69.

³¹⁷³ Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis*, 63-65.

Yapılan araştırmalar rüya ile hadis rivâyetinin büyük hadis kitaplarında çok az bir yer tuttuğunu göstermektedir. Ayrıca bunlar herhangi bir konuyu temellendirmeye delil olarak kullanılmamış, sadece temellendirilmiş bir konuyu desteklemek için zikredilmiştir. Yani ele alınan konuyla ilgili deliller ortaya konduktan sonra böyle bir rüya da vardır şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca bu durum ahkâm ve itikâda dair değil genellikle fedail ile ilgili konularda ya da râvî tahlili ile ilgili konularda geçerlidir. Yine büyük hadis kitaplarında keşf, ilhâm ya da rüya yoluyla Hz. Peygamber’e sorarak sıhhat tespiti yapıldığına dair bir örnek bulunmamaktadır. Bu gibi rivâyetlerin tamamının mevzû olduğu yahut da vehme dayandığını söylemek mümkündür.³¹⁷⁴ “Hadislerin keşf ve ilhâm ile sahihliğini tespit ettim” iddiası geçerli kabul edilirse ne hadis ilmine gerek kalır ne de onlara güven kalır. Önüne gelen pekâlâ keşfime göre sahih hadis budur diyebilir. İbnü’l-Arabî’nin keşfle hadis uydurmamış olması başkalarının da uydurmayacağı anlamına gelmemektedir. Ayrıca böyle bir görüş İslam’ın ikinci kaynağının kesinliğinde kontrol mekanizması olarak keşf ve ilhâmı kabul etmek olur ki keşf ve ilhâmın sahihliği başka bir tartışma konusudur.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra ise keşf ilhâm ve rüya ile hadis ortaya çıkarmak ya da icat etmek, Hz. Peygamber’in dini tamamlamadan vefat ettiği gibi yanlış bir itikâda sebep olacaktır. Netice itibariyle keşf yoluyla yapılan hadis rivâyetleri geçerli olmayıp, bunların dinî bir değeri yoktur. Rivâyet edenin kim olduğu, ne zaman rivâyet edildiği bilinmemekte dolayısıyla ne ilmî ne de amelî bir geçerliliği bulunmaktadır.

5.4.3. Akıl ve Kalbin Epistemolojik Değeri

İslam dininde akıl sorumluluğun temeli olsa da bütün İslamî ilimler ona aynı önceliği ve değeri atfetmemiştir. Bu anlamda kelâmın gerek tasavvuftan gerek diğer ilimlerden daha çok akla rol verdiği bilinmektedir. Zira kelâm ilminin ortaya çıkışı itibariyle bizatihi akâid esaslarını akılla izah etme, delillendirip, temellendirme çabasının bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Tasavvuf ilminde ise duyular ve aklın elde ettiği bilgiler yok sayılmamakla birlikte bunlar asıl bilgi nesnesi olan Allah’a

³¹⁷⁴ Enbiya Yıldırım, “Hadisçilere Göre Rüya ile Hadis Alma Ravinin Durumunu Tespit Etme”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II* içinde, ed. Mehmet Bulğen ve İsmail Tanpınar (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 378-379.

giden yolda hakikatin birer gölgesidir. Bu anlayış farklılığı aklın tanımından fonksiyonuna kadar kendini göstermektedir.

Daha önce de detaylıca ele alındığı gibi kelâmda akıl kuvve, tabiat, yeti, meleke, zorunlu bilgilerin toplamı ya da bir kısmı, delil, garîza, alet gibi şekillerde ve mümeyyizlik, hüküm verme, istidlâl gibi fonksiyonlarına işaret edilerek tanımlanmış ve sorumluluğun temeli olduğu ifade edilmiştir. Tasavvufta ise akıl dinî hayata faydaları, kötü fiilinden alıkoyması, günahı ve helâki engellemesi, cehâleti gidermesi gibi özellikle amele yönelik fonksiyonları öne çıkarılarak tanımlanmıştır. Buna göre her iki ilim de akla kendi düşünce yapısıyla yaklaşmış, biri mârifetullahın aklî olduğundan hareketle istidlâle, diğeri mârifetullahın amelle mümkün olduğundan hareketle aklın amellere olan faydalarına vurgu yapmıştır.

Bu nokta da Kur'ân açısından akli bu şekilde ikiye ayırmak mümkün müdür? şeklinde bir soru sorulabilir. Aslında Kur'ân insanı düşünmeye, akletmeye, gözlemlemeye çağırmakla³¹⁷⁵ İslam medeniyetinde entelektüel bir geleneğin başlatıcısıdır. Zira Kur'ân insana entelektüel olmayı emretmektedir. Entelektüel anlamda sorumlu olmak ise hakikatin peşinde olmak anlamına gelir. Ayrıca Kur'ân entelektüel olmayı emretmekle kalmamış bunun nasıl gerçekleşeceğine dair ilke ve yöntemleri de sunmuştur.³¹⁷⁶ İlâhî hitaba muhatap olmanın birinci şartı akıl olduğuna göre akletmenin Kur'ân ve İslam açısından önemi ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân insana sadece düşünmeyi değil, düşünüp ibret almaya da yönlendirmektedir. Zira Kur'ân duyu, kalp ve akıl arasında güçlü bir bağ kurarak, insanı yeryüzünde dolaşmaya, olup biteni anlamaya, bunları düşünüp ve ibret almaya yönlendirir.³¹⁷⁷ Dolayısıyla akletmek sadece zihinsel bir düşünmeden ibaret değildir. Akletmek kalbin niteliklerinden biri olarak zikredilmekte, amacının ise nefsin arzu ve istekleri kontrol altına almak olduğu bildirilmektedir. Esasen akılsızlar da hakikat bilgisine sahiptir. Fakat onlar hırs ve nefsi arzularını kontrol altına alamaz. Bu yüzden Kur'an bu kimselerin akli olsa da onlara akılsız der.³¹⁷⁸ Neticede duyu, kalp ve akıl arasındaki iş birliği bittiği zaman insanın gerçeğe ulaşma yetilerinde bozulmaktadır.

³¹⁷⁵ el-Bakara 2/73, 76, 242; Âl-i İmrân 3/65; el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yûnus 10/16.

³¹⁷⁶ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 66-67.

³¹⁷⁷ el-Bakara 2/44; el-Enâm, 6/32; el-A'râf 7/191-195; en-Nahl 16/76; en-Neml 27/59-64.

³¹⁷⁸ Hûd 11/51; el-Mû'minûn 23/80.

Dolayısıyla akletmek boş bir düşünce değil, bu düşüncenin fiiliyata geçirilmesidir. Kur'ân'da da akıl daima olumlu bir manada ve faal halde kullanılmış, onun faaliyetleri, nazar, ta'akkul, tezekkür, tefekkür, tedebbür gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Netice itibariyle kelâm ve tasavvufun akıl tanımlarında görülen ayrılık Kur'ân açısından söz konusu değildir. Çünkü akıl hem nazari hem de pratik olarak insanın kullanması gereken en önemli yetidir.

İki ilim arasında aklın çeşitleri konusunda da farklı yönler bulunmaktadır. İsimlendirmede farklılıklar olsa da aklın “garîza ve iktisâbî akıl” olmak üzere temelde iki çeşit olduğu iki zümre tarafından da kabul edilmiştir. Buna göre aklın biri teorik biri pratik olmak üzere iki yüzü vardır. Aklın teorik ve potansiyel yönü; faydalı ve zararlıyı ayırmak için bir imkân oluşu, sorumluluğun temeli, pratik ve aktif yönü ise istidlâl ile yeni bilgiler elde etmesi, amelleri yerine getirmesidir. Bununla birlikte tasavvufun bu konuda kelâmdan farkı övülen ve yerilen olmak üzere iki akıl türünün varlığını savunmasıdır. Hatırlanacağı üzere bunlar şehâdet âleminde geçerli olan ve bu sınırı aşmadığı için sûfilerce olumlu karşılanan *akl-ı meâş/akl-ı cüz'î* ve gayba dair bilgi elde etmeye çalışan, sınırını aştığı için şiddetle eleştirilen *akl-ı nazari* yani kelâmî akıldır.

Sûfilerin bu konudaki görüşü akıl ve istidlâlin şehâdet âleminde ait olduğu, kalb ve keşfin ise gayb âlemini bildiği şeklindedir. Onlar genel olarak aklın metafizik konularda bir rolünün olmadığını bu alanın kalp ve keşfin alanı olduğunu savunmuşlardır. Zira akıl kalbin yanında oldukça yetersizdir. Sadece duyular ve haberden gelen verileri işler. Ancak eşyanın künhüne varamaz. Bu sebeple metafizik akıl üstü bir alan olup, kalbe aittir. Bu alana girmeye çalışan akıl eleştirilir.

Aklın yetersizliğini kelâm ilmine yakınlığıyla bilinen Muhâsibî'de de görmek mümkündür. Hatırlanacağı üzere Muhâsibî bilgi kaynakları arasındaki ilişkiyi açıklarken duyular ve haber olmadan aklın yeni bir bilgi üretemeyeceğini söyleyerek kelâmcılara katılsa da duyular ve haberin asl, aklın ise fer olduğunu savunarak³¹⁷⁹ onlardan ayrılmış ve aklın sınırlılığına işaret etmiştir. Esasen kelâm âlimleri de bu konuda akıl ve duyuları birbirine muhtaç iki bilgi elde etme yolu kabul etse de aklı asıl kabul ederek onun yetkinliğine dikkat çekmişlerdir.

³¹⁷⁹ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 187, 246-247.

Aslında sûfiler de aklın sorumluluğun temeli olduğunu, duyu ve haberden gelen bilgileri işlediğini kabul etmekte, ayrıca yakîn imân için gerekli olduğunu sıklıkla dile getirmektedir. Hatta peygambere gelen vahyin imkânı, gerekliliği, özellikleri gibi konularda kelâm âlimlerine uyan sûfiler, bu konunun akılla temellendirilmesi gerektiğini de ifade etmişlerdir.³¹⁸⁰ Mekkî'nin kâleminden çıkan ve benzer şekillerde farklı sûfilerin eserlerinde de görülen şu pasaj bunun örneğini teşkil etmektedir.

Her kalpte, üç durum bir arada bulunur. Yakîn onlardan hiç ayrılmaz. Ancak onların zayıflaması ile yakîn de zayıflar. Onların kuvvetlenip ortaya çıkması ile de kuvvetlenir. Çünkü bu üç şey, yakînin mekanıdır. Bunların birincisi imandır. İman, yakîn için çakmak taşı mesabesindedir. İkincisi ilimdir. İlim, yakîn için çakmak taşı tutuşturmak için çakmağı çakmak gibidir. Üçüncüsü ise akıldır. Akıl, çakmak taşından tutuşturulup elde edilen ateş durumundadır. Bu üç sebep, bir araya geldiğinde kalpte yakîn nuru parlar ve etkisini gösterir.

Kalp, bu manevî desteklerle kuvvet bulması ve tasfiye olması konusunda bir lambaya benzer. Akıl kandil durumunda, ilim de zeytin yağı konumundadır. Bu zeytinyağı, lambanın ruhu/ışık kaynağıdır. Yani ilmin kuvvet ve desteği ile yakîn ortaya çıkar. Lambanın fitili de, imana benzer. Işığın ortaya çıkması ve devamı için o, temel bir ihtiyaçtır. Yakıtı güzel, fitili sağlam olan lambanın güzel ışık verdiği gibi, imanı güzel, ilmi düzgün, akli kuvvetli olan kalbin de yakîni o derece kuvvetli ve parlak olur. Vera, takva, ilâhî korku ve zühd ile iman ve dolayısı ile kalp kuvvet bulur, yakînin nuru artar. Bu durumda ilim, tevhid için bir mekan olur. Tevhid ehlinin ilmî arttıkça yakîni ve tevhid nuru da artar.³¹⁸¹

Bu ifadeler imân ve akıl arasındaki ilişkiyi ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir. Zira bu pasajda imân ve aklın birbirini gerektirdiği anlaşılmaktadır. Akıl imân için bu kadar önemliyle sûfiler neden kelâmcıların akli kullanmasına karşı çıkmaktadır? Esasen bunun birinci sebebi felsefe ve kelâm âlimlerinin akla yaptığı vurgu ikincisi ise seyr ü sülûk sırasındaki müşâhedelerin ağır basmasıdır. Buna göre sûfiler aklın ve istidlâlin fizik âleme uygun oluşunu değil, metafizik âleme yönelmesini sorun etmektedir. Zira onlara göre gayb âleminin bilinebilmesi ancak basiret gözüyle mümkündür. Bu sebeple gayb âleminin nazar ve istidlâl yoluyla bilinmesi eleştirilmiştir.

Esasen tasavvufta akıl, rasyonel düşüncedeki akıldan daha farklı bir anlama sahiptir. Rasyonalizmde aklın kategorilerle sınırlandırılması söz konusu iken sûfî düşüncede hakikat ve metafizik hakkında bilgi elde eden bir nûr söz konusudur. Buna göre sûfilerin bilgi anlayışında tek bir idrak bulunmakta, duyumsanabilirler söz konusu

³¹⁸⁰ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 639; İbn Arabî, *Fütühât*, 7/158; a.mlf., *Kitâbü'l-Mârîfe*, 66.

³¹⁸¹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/465.

olduğunda *duyum*, kavramlar söz konusu olduğunda *akıl*, gayb söz konusu olduğunda *kalb* adını almaktadır.³¹⁸² Bunun anlamı mahsusatı duyular idrak eder, kavramları akıl idrak eder, gaybı kalp idrak eder. Bunların toplamına nûr adı verilir.

Buna göre sûfiler akli toptan reddetmemekte fakat gayb âlemi için de akla bir rol vermemektedir. Onlara göre bu alan gaybî bir varlık olan kalp ve nefsin alanıdır. Fakat önce ikisinin de temizlenmesi, tezkiye edilmesi gerekir. Bu temizlikten sonra akıl yerini kalbe, istidlâl ise keşfe bırakır. Zira onlara göre Kur'ân inancı kalple ilişkilendirmiştir. Fakat kelâmcılar bunu akılla sağlamak istedikleri için Kur'ân'dan uzaklaşmış ve insanların kalbini doyuramamıştır. Oysaki kalp mutlak hakikate giden tek yol olup, insan kalbiyle sonsuz nitelikleri kavrar. Sıradan bir organı olmayan kalp latif, mânevî, ilâhî tabiatıyla mârifete ulaşır. Hem keşf ve ilhâmın hem iman ve takvanın yeridir.³¹⁸³

Netice itibarıyla sûfiler kalbi, akli da kapsayan bir üst bilgi elde etme yolu olarak kabul etmiş, mârifeti akla değil kalbe hasretmiştir. Zira akıl ancak Allah'ı dolaylı olarak bilir bu da zâhirî bir bilgidir. Kalp ise Allah'ı doğrudan bilir bu ise mârifettir. Sonuçta duyular, haber ve akıl mârifet için sadece bir yoldan, bir araçtan ibarettir. Bu konumundan şaşmayan akıl sûfilerin övdüğü akıldır.

Kelâmda ise sorumluluğun temeli olan akıl, imanın tasdikini de önemli bir role sahiptir. Haber ve duyuların sıhhatini denetler. Bunlardan gelen verileri, işler ve yeni bilgiler üretir, iyi kötü, doğru, yanlış, güzel, çirkin gibi durumları ayırt eder. Nasları anlama, yorumlama, kavrama, bilgiler arası bağlantı kurma gibi bütün işlevler aklın işlemleridir. Esasen buraya kadar sûfilerin çok ciddi bir itirazı bulunmamaktadır. Akıl bu fiilleri şâhid âlemdeki bilgiler için gerçekleştirdiği müddetçe sûfiler açısından bir problem yoktur.

Fakat kelâm âlimlerine göre akıl sadece şâhid âlemle ilgili değil, gayb âlemiyle ilgili de bilgi sağlamaktadır. Zira onu şâhid âleme hapsedmek, onu âtıl hale getirmektir. Allah insana akli gerçeği idrak ve ebedî olanı anlamak için vermiştir. İnsan akıyla Allah'ın varlığı birliği, sıfatları, nübüvvetin, ceza ve mükafatın, nimete şükretmenin gerekliliği gibi konuları elde eder. Naklin sabit olması Allah'ın varlığının sabit

³¹⁸² Çakmaklıoğlu, “Rasyonel Bilgi ile İlhamî/Ledünnî Bilginin Özelliği”, 59.

³¹⁸³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/458.

olmasına, Allah'ın varlığının sabit olması da akla dayalıdır.³¹⁸⁴ Bu sebeple kelâmcıların çoğunluğuna göre akıl asl, nakil fer'dir. Kelâmcıların bu konularda akıl yerine nazar kelimesini kullanması da manidardır. Zira nazar akıl yürütme anlamına gelir. Dolayısıyla pasif bir akla değil, kelâmda etkin bir akla önem verilir.

Ayrıca sûfî düşüncede görülen aklın hakikati anlamada gerekli olduğu fakat metafizik âlem hakkında yetersiz olduğu şeklindeki görüş, Allah'ın Kur'an'da bölmediği bu aklın dinî ve dünyevî olarak bölünmesi anlamına gelmektedir. Fakat kelâm âlimlerine göre insan duyularla eşyanın dış hakikatini algılamak, iç hakikatini aklıyla bilmektedir.³¹⁸⁵ Ayrıca Hz. İbrahim kıssası insanın aklını kullanmasının gerekliliği hakkında başlı başına bir delildir. Bu kıssa aklî istidlâl ile mârifetullah gibi bir kısım gaybî bilgileri elde edebilecek bir yeteneğin insanın fitratında bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Benzer şekilde sûfilerin akıl-kalp ayrımı da Kur'an âyetleriyle çelişmektedir. Zira Kur'an'da aklın yanında kalbe de düşünmek, anlamak ve akletmek,³¹⁸⁶ bilgi elde etme ve algılama³¹⁸⁷ fiillerinin isnad edildiği, imân, teslimiyet ve inkârın merkezi³¹⁸⁸ olduğu ifade edilmekte ve akla yüklenen görevler kalbe de yüklenmektedir.³¹⁸⁹ Kelâm âlimleri de Kur'an'ın bu anlayışı doğrultusunda aklın işlevlerinin aynı zamanda kalbin de işlevi olduğunu savunmuşlar,³¹⁹⁰ çoğu zaman kalbi akıl karşılığında kullanarak bilginin kalp ve akıl ile elde edildiğini ifade etmişlerdir. Bilginin yerinin kalp olduğunu, kalbin anlama, ezber yapma, ayırt etme, idrak etme, teemmül, tefekkür, hatırlama, kavrama gibi işlevlerinin bulunduğunu ve bu işlevlerin aynı zamanda aklın da işlevleri olduğunu sıklıkla dile getirmişlerdir. Görüldüğü gibi sûfilerin aksine kelâm ilminde ve Kur'an âyetlerinde akıl ile kalp arasında kesin bir sınır çizilmemiştir. Zaman zaman fuad ile akıl arasında bir nüansın olduğu ifade edilse de çoğunlukla akıl, kalp ve fuad eş anlamlı kullanılmıştır. Neticede kelâm ilminde akıl ve kalp sadece şahidde

³¹⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Müşâbih*, 1/1-3; İbn Fûrek, *Mücerred*, 15; Pezdevî, *Usûl*, 95-96.

³¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 74; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 102-104.

³¹⁸⁶ el-A'râf 7/179; el-Hâc, 22/46, 47.

³¹⁸⁷ el-İsrâ 17/36; Hucûrat, 49/14.

³¹⁸⁸ el-Mâide 5/49; en-Nahl 16/22, 106; el-Mücâdele, 58/22; Sâffat, 37/84.

³¹⁸⁹ Muhammed 47/24; el-Bakara 2/164.

³¹⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/156, 4/20.

değil gayb âleminde de birbirini tamamlayan bilme aracı olarak kabul edilmiş ve böylece tasavvufun düştüğü ikiliğe düşülmemiştir.

Bununla birlikte Kur'ân'daki ve kelâmdaki akıl Batı rasyonalistlerinin aklından farklıdır. Zira Kur'ân aklın sınırlı olduğunu da ifade etmiştir. Vahyin yardımı olmadan aklın tüm bilgileri elde edemeyeceği belirtilmiştir. Ayrıca insanın akıllı varlık olması her zaman mantıklı davranacağı anlamına gelmemektedir. Zira insan rasyonel olduğu kadar duygusal ve sosyal bir varlıktır, kişilerin akıl seviyeleri farklı olup, sıklıkla arzu ve heveslerinin etkisine girmektedirler. Yine tikel hükümlere akılla ulaşmak mümkün olmayıp vahyin yol göstericiliğine ihtiyaç vardır.

Fakat belirtilmelidir ki aklın sınırlı oluşundan kasıt mârifetullah değildir. Akıl Allah'ın varlığını ve birliğini nübüvveti ispatlayabilir. Sınırlı oluşu daha çok şariat ve gaybî konularla ilgilidir.³¹⁹¹ Zira Kur'ân ve kelâmdaki akıl rasyonalist akıl olmadığı gibi Batı'daki fideizm de değildir. Fideizmin inanç ilkelerinin aklileştirilmesinin yanlış olduğu, bir kimsenin düşünerek bir şeye inanmasının mümkün olmadığı, önce iman edip sonrasında rasyonelleştirmenin mümkün olacağı görüşünün aksine kelâmî düşüncede iman rasyonel bir düşünce sonucunda gerçekleşen tasdik ile meydana gelmektedir. Yani fideizmde önce iman edilip sonra aklî süreç başlarken kelâmda önce aklî süreç gerçekleşir sonrasında iman ortaya çıkmaktadır.³¹⁹² Zira tasdik, imân ve inkâr, teslimiyet ve kabul durumları kalpte gerçekleşmekle birlikte öncesinde bir sorgulama, araştırma yani aklî istidlâli gerektirir. Bu sebeple Allah Kur'ân'da “akletmiyorlar mı?” diye eleştirir. Akletmeyen tasdik de etmeyendir. Tasdik yoksa imân da yoktur. Buna göre İslam düşüncesindeki tasdik “bir hakikati tanıma ve bilmeyi, kendine mal etmeyi, yani benimsemeyi, doğrulma, teyit etme ve ispat etmeyi ve son olarak gerçekleştirmeyi” içermektedir. Yani tasdik, inanç halinde benimsenmiş ve bilinmiş bir şeyin pratiğe yansıyan halidir. İnsan bir takım zihnî aşamalardan geçtikten sonra tasdike ve imana ulaşmaktadır.³¹⁹³ Neticede akıl ve kalp, imân ve küfür için de gerekli iki aşamayı teşkil etmektedir.

Dolayısıyla hem Kur'ân'da hem de kelâm düşüncesinde akıl ve kalp birbirini tamamlayan çoğu zaman bu sebeple eş anlamlı kullanılan iki kavram olmasına rağmen

³¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbih*, 1/31-32; İbn Fûrek, *Mücerred*, 15, 23, 33; Cüveynî, *İrşâd*, 281.

³¹⁹² Şimşek, “Fideizmden Rasyonalizme Eş'arî'nin İman Anlayışı”, 616-617.

³¹⁹³ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 84-87.

sûfiler zikredilen görüşleriyle bilgi meselesinde akıl-kalp düalizmini ortaya çıkarmış, akla mukabil kalbî bilgiyi, objektif bilgiye karşılık sübjektif bilgiyi koymuşlardır. Bu durum akıl ile kalbin, düşünce ile inancın bağını koparmak anlamına gelmektedir.³¹⁹⁴ Aynı zamanda sûfilerin bu düşüncesi akıl ile ilgili âyetleri yok saymak olup, Allah Kur'ân'da akıl ve kalbe aynı derecede önem vermiş, taklîdî imanı değil akla ve delillere dayalı imanı emretmiştir. İmânın geçerli olmasını da aklın varlığına bağlı kılan ve aklını kullanmayanları eleştiren Kur'ân bu şekilde imanı rasyonel temeller üzerine yerleştirmiştir. Sûfilerin ise “akıl gaybın kapısına kadar götürür, bundan sonrası için kalple devam edilir” görüşüyle ve aklın yetersiz, keşfî bilginin ise aklın sınırlarının ötesinde olduğunu savunarak, Allah'ın akla verdiği değeri küçümseyen ve insanın beşerî yapısını zorlayan bir düşünceyi benimsedikleri anlaşılmaktadır.

5.4.4. Keşfin Epistemolojik Değeri ve Gaybın Bilinmesi

Tasavvufu diğer İslamî ilimlerden ayıran en temel özelliği akıl, duyular ve vahyin yanında keşf ve ilhâmı da bilgi elde etme yolu olarak kabul etmesidir. Kelâmî düşüncede akılla elde edildiği düşünülen hakikatler sûfî düşüncede sülûk sonucu kalbî müşâhede ve keşf yoluyla adeta somutlaştırılmakta ve yakîne ulaşılmaktadır. Keşf ve ilhâmın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinde insanın rasyonel olanı yetersiz bulması, kelâm ve fıkıh ilminin şekilci yapısı, duygu boyutunun eksikliği, insanın daima gizli/sır olana ilgi duyması gibi pek çok sebep sıralanabilir. İnsanın kendini, hakikati idrak etmek için böyle aydınlanmaya ihtiyacı olduğunu düşünen sûfiler nihai kurtuluşun da ancak tasavvuf yoluyla mümkün olduğunu savunmuşlardır.³¹⁹⁵ “İnsan uykudadır. Ölünce uyanır” rivâyetini dile getiren Seyyid Hüseyin Nasr tasavvufun uyanmak isteyen tüm insanların benliğini keşfetmek için dünyada nefsini öldürmek ve ilâhî aşkıta yok olmak isteyenler için olduğunu söyler.³¹⁹⁶

Sûfilerin nihai amacı Allah'ın mutlak iradesine bir tam teslimiyet, şahsî arzularını terk ve ben şuurunun Allah'ı müşâhede ile birlikte ortadan kalkmasıyla, Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin bütünüyle gerçekleştiğini idrak etmektir.³¹⁹⁷ Bu

³¹⁹⁴ Ögük, “İmam Mâtürîdî'ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi”, 193.

³¹⁹⁵ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 30.

³¹⁹⁶ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 41.

³¹⁹⁷ Affifi, *İbnu 'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 125-126.

manada ilk dönemde sıklıkla zikredilen fakir ve derviş gibi ifadeler aslında aynı şeye işaret etmektedir. Kişinin ilâhî hakikat karşısında tevazu içinde olması, Allah'ın huzurundaki “hiçlik”, yok oluş yani fenâdır. Sâlik bu kapıdan geçerek Allah'da bekâyı elde eder.³¹⁹⁸

Bu amaçla sûfiler kendilerine has bir terminoloji, yöntem ve uygulamalarla özel bir epistemoloji geliştirmişlerdir. Her ne kadar bazı kaynaklarda sûfilerin Gazzâlî'ye kadar geçen sürede yöntem eleştirisi haricinde kelâma alternatif olma iddiaları ve Sünnî çerçeveyi zorlayan yorumlarının bulunmadığı, tasavvufun kelâmdan faydalandığı, iki zümrenin teori ve yaklaşımları birbirine mezc olduğu³¹⁹⁹ gibi görüşler bulunsada gerek farklı bir dil ve terminolojiyi tercih etmesi, gerek sülûk uygulamaları, gerek gayba dair görüşleri, gerekse vecd ve fenâ hallerinin izahındaki ifadeler kelâm ilminin tevhid ve tenzih anlayışını zorlayan, neticede geline nokta da akılla izahı mümkün olmayan istidlâlî bilgiye alternatif hatta ona aşan bir bilgi anlayışı geliştirmişlerdir.

Keşfin yapısı ve özellikleri ile ilgili olarak kelâm âlimlerinin başlıca eleştirileri terminoloji ve isimlendirme, keşfin üstünlüğü ve gayba dair bilgi vermesi hakkındadır. Tasavvuf ilmi ilk olarak farklı bir terminoloji kullanmakla diğer İslâmî ilimlerden ayrılır. Terminoloji sorununun ilk ortaya çıktığı yer “tasavvûfî bilginin isimlendirmesi” noktasındadır. Tasavvuf ilmindeki bu sorun, çalışmamız sırasında da önemli bir problem olarak karşımıza çıkmıştır. Söz gelimi kelâm ilminde “ilhâm” çoğunlukla meleklerden gelen havâtırlar ya da peygamberlere vahiy dışında verilen manalar şeklinde anlaşılırken sûfî düşüncede ilhâmın anlamı bu kadar net değildir. Sûfiler son dönemlerde “keşf ve ilhâm” şeklinde ikili bir kullanımı benimsemiş olsalar da tasavvûfî bilginin isimlendirilmesi noktasında ortak bir görüş ortaya koyamadıkları anlaşılmaktadır. Zira bu manada mârifet, ilhâm, keşf, keşfi bilgi, ledünnî bilgi, yakîn, firâset, mükâşefe, müşâhede gibi pek çok kavramı aynı ve farklı manada kullandıkları, bunlar arasındaki nüansın çoğu zaman net bir şekilde anlaşılamadığı tespit edilmiştir.

Terminoloji sorunu sadece sûfî bilgisinin isimlendirilmesin konusunda değil bütün bir sülûk sürecinde kullanılan kavramlar için de geçerlidir. Diğer İslâmî ilimler kavramlarını Kur'ân ve sünneti baz alarak oluşturarak ortak bir dil geliştirirken,

³¹⁹⁸ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 31.

³¹⁹⁹ Çift, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru:...”, 441-443.

tasavvuf bu konuda onlar kadar hassasiyet göstermemiş, sûfiler terminolojiyi oluştururken pek çok konuda ihtilaf etmiştir. Kur'ân ve sünnet yerine sûfinin yaşadığı bireysel tecrübe baz alınarak keşf, ilhâm, mârifet, sekr, sahv, fenâ ve bekâ gibi terimler her bir sûfî tarafından farklı şekilde tanımlanmıştır. Aynı terime farklı manalar verilmesi, sûfinin bulunduğu hâl ve makamın farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun önemli bir tezahürü kelâm, fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerinin birbirlerini kavramlarını anlayıp, onaylamasına karşılık tasavvufun kavramlarında böyle bir açıklık ve onayın bulunmamasıdır. Bu durum tarafların birbirini anlamasını zorlaştırmaktadır.³²⁰⁰ Çelebi tasavvuftaki bu sorunun kendi içlerinden sûfiler tarafından da eleştirildiğini belirtir. Başta Kuşeyrî olmak üzere Hücvirî, Serrâc, Sülemî ve Kelâbâzî gibi isimler eserlerinin başına sûfî akidesini yerleştirerek kendi dönemlerindeki tasavvûfî görüşleri beğenmediklerini, kavram kargaşasından ve sınırların belirli olmamasından şikayetçi olduklarını belirtmekte, bu da onların tasavvufa bir çeki düzen verme çabası güttüklerini göstermektedir.³²⁰¹

Netice itibariyle tasavvuf ilminin kavramları Kur'ân ve sünnette yer almakla birlikte içeriklerinin sûfî anlayışla yeniden biçimlendirildiği, ibare yerine işaretin tercih ederek yeni bir epistemoloji geliştirildiği söylenebilir. Ayrıca özellikle son dönemlerde işârî yorumun gelişmesiyle anlam çeşitliliğinin de arttığı görülmektedir. İşârî dil tasavvûfî bilginin ancak tecrübe ile anlaşılabilceğini zâhirî ifadelerle aktarılamayacağı görüşüne dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Bu da yeni bir bilgi nazariyesi anlamına gelmektedir.

Sûfiler ile kelâmcılar arasındaki diğer bir ihtilaf gaybın bilinmesi ile ilgilidir. Sûfilerin özellikle son dönemlerde keşfe nasları yorumlama, bunlardan ictihâdî hükümler çıkarma, hadislerin sıhhatini belirleme gibi fonksiyonlar yüklediği bilinmektedir. Ancak tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren keşfin asıl önemli görevi gaybî bilgilere ulaştırmaktır. Aslında kelâm âlimleri de istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemiyle Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları gibi bilgilere ulaşmayı hedefler. Fakat sûfiler bunun da ötesinde âhiret ahvali, melekût âlemi, insanların kalplerindekileri bileceklerini, hatta Allah'ı temaşa edeceklerini ifade ederler.³²⁰² Bu konuda Hz. Hızır'ı

³²⁰⁰ Çelebi, “İlk Dönem Sûfilerinin İtikadî Konulara Bakışları”, 101.

³²⁰¹ Çelebi, “İlk Dönem Sûfilerinin İtikadî Konulara Bakışları”, 104-105.

³²⁰² Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 42-44, 61; a.mlf., *Hatmu'l-Evliyâ*, 135; Kuşeyrî, *Risâle*, 159, 403-409.

delil getiren sûfiler Kur'ân'da geçen “rasihûn, rabbaniyyûn” gibi ifadelerini bu anlayış üzere tefsir etmişlerdir.³²⁰³

Keşf yolu, akıl ve nakil yolunun aşıldığı, gayba dair bilgilerin elde edildiği bir yoldur. Bu durum “gaybı Allah'tan başkası bilemez” mealindeki âyetlere de aykırı olmayıp, sûfî artık Allah'ın gözüyle bakmaktadır.³²⁰⁴ Dolayısıyla gaybı görmesinde bir sakınca yoktur. Gazzâlî de rüyada gayba dair bilgi alabilen bir şahsın uyanırken de alması mümkündür, diyerek bu konuda sûfileri desteklemektedir.³²⁰⁵ Tasavvufta aslolan iki yolu da kat eden hem nazarî hem de amelî tasfiye yolunu tutan kimselere gayb âleminin açılacağıdır.³²⁰⁶ Sûfiler de gaybı Allah'tan başkasının bilemeyeceğini kabul eder ancak fenâ halinde gayba dair bilgi verilmesini Allah'ın kendilerine bir lütfu olarak görürler. Yani nasıl ki peygamber ve halifelere gaybî bilgiler Allah tarafından verilmişse aynı şekilde velîlere de Allah'ın gaybî bilgileri vermesi imkân dahilindedir. Onlar vecd ve fenâ hallerinde Allah'ın huzuruna erdiklerini, O'nun hitabını açık bir şekilde işittiklerini, O'nun tecellîlerini müşâhede edip, O'nu pek çok farklı güzellikler içinde gördüklerini, Allah'ın kendilerine hitap ettiğini ifade ederler.³²⁰⁷

Sûfilere göre fenâ halinde gaybî bir varlık olan Allah da doğrudan idrak edilir. Hatırlanacağı üzere fenâ Allah'ın sıfatlarıyla, fiilleriyle donanmak, kulun kendi sıfat ve fiillerini kaybetmesi, Allah'ın zâtının tecellî etmesi gibi farklı şekillerde tarif edilmiştir.³²⁰⁸ Hatta Cüneyd ve Kuşeyrî bunun tevhîd ile aynı şey olduğunu savunmuş,³²⁰⁹ kulun ilâhî benlik karşısındaki yenilgisi olarak izah edilmiştir. Sûfiler her ne kadar Allah'ın zâtının bilinemeyeceğini sıklıkla dile getirmiş³²¹⁰ olsa da fenâ hakkında yapılan bu açıklamalar bunun aksini imâ etmesi açısından kelâm âlimleri için oldukça problemlidir. Hücvirî fenâdan kulun varlığının kaybolmasının kastedilmediğini söylese de³²¹¹ Allah'ın sıfatıyla sıfatlanmak, fiilleriyle donanmak gibi ifadeler, Allah'ın sıfatlarının dahi mahiyetinin bilinemeyeceğini savunan

³²⁰³ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 33, 167.

³²⁰⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 159, 403-409.

³²⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/55.

³²⁰⁶ Uludağ, *Keşf ve Kerâmet*, 58;

³²⁰⁷ Çakmaklıoğlu, “Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği” 87.

³²⁰⁸ Sühreverdî, *Avârîf*, 170, 581; Serrâc, *Lüma'*, 52, 127, 284.

³²⁰⁹ Cüneyd-i Bağdâdî, *Âriflerin Sultânı*, 51; Kuşeyrî, *Leâtîf*, 3/1014, 4/1257.

³²¹⁰ Sülemî, *Tabakât*, 73; İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mârife*, 146.

³²¹¹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 482.

kelâmcıların tenzih anlayışına uymamaktadır. Zira kelâm âlimleri Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları dışında bulunan Allah'ın zâtı, âhiret ahvali, melekler gibi gaybî meseleleri, nassların alanına dahil etmiş, bu konularda nassların bildirdiğinden fazlasının bilinmesini mümkün görmemişlerdir. Ayrıca Allah'ın müşahedesinin bu dünyada mümkün olacağı şeklindeki görüşleri de şiddetle reddetmişlerdir.

Bu konuda iki ilim arasındaki anlaşmazlık önemli olup, gayb nedir? Kur'ân'da gayb ve gaybı bilme imkânı gibi konulara da değinmek gerekir. Kısaca aklî ve hissî olarak bilinemeyen varlık ve bilgilere gayb demek mümkündür. Kur'ân gaybı Allah'tan başka kimse bilemeyeceğini, gaybın anahtarının Allah'ta olduğunu, sadece Allah'ın izin verdiği kadarıyla rasûllerin bileceği sıklıkla dile getirilmiştir.³²¹² Buna göre peygamber bile Allah izin vermeden gaybı bilemezken sûfilerin, velîlerin keşf yoluyla gaybı bildiğini iddia etmeleri, kelâm ilmi açısından problem teşkil etmektedir.

Kur'ân âyetleri incelendiğinde temelde iki çeşit gayb bulunduğu görülmektedir. Kâinattaki her şeyi bilen Allah bazı şeyleri kullarına bildirirken bazılarını sadece kendisine saklamıştır. Sadece Allah'ın bildiği ve peygamber dışında kimselere bildirmedeği mutlak gayb,³²¹³ diğeri ise tür olarak insanı aşan ama birey olarak insanın kısmen bilmesinin imkân dahilinde olduğu izafî gaybtır.³²¹⁴ İzafî gayb bir kimsenin herhangi bir sebepten bilmediği ancak başka bir kimsenin bildiği gaybtır. Bazı bilgiler peygamberlere göre gayb değilken insanlar için gayb olabilir ya da bütün insanlara gayb olan melekler gayb değildir. Bununla birlikte sadece müminlere değil, kâfirler, fâsıklar ve kâhinlere de bazı gaybî bilgilerin verildiği Kur'ân'da ifade edilir.³²¹⁵ Buna göre gaybın da derecelerinin olduğu anlaşılmaktadır. Tıpkı ilme'l-yakîn ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn dediğimiz gibi gaybın da belli dereceleri olup, en üst derecedeki gayb mutlak gaybtır.

Kur'ân Allah ve diğer gaybî varlıklar hakkında bilgi verirken şâhiddeki varlıklardan delil getirme yöntemini kullanmış, böylece bir imkân olarak metafizik hakkında bilgi elde edilebileceğini göstermiştir. Allah kendini de tanıtmak istediğine göre O'nun da bilmesi imkân olarak mümkündür. Fakat nihai gerçeklik Allah'ın bizzat

³²¹² el-En'âm 59,73; en-Neml 27/65; Al-i İmrân 3/179, 188; Yûsuf 10/94.

³²¹³ Hâlis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 160.

³²¹⁴ Albayrak, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 166.

³²¹⁵ eş-Şems 91/10-11; el-En'âm 6/112, 121.

kendisidir. Allah'ın zâtını bilmek mümkün olmakla birlikte henüz gerçekleşmemiştir. Bunun gerçekleşmesi âhirette olup, şimdilik insan hem kendi içinde hem de etrafında Allah'a dair işaretleri görebilir. Zira Kur'an'da Allah'ın sadece sıfatlarından ve fiillerinden bahsedilmiş, zâtı hakkında bilgi verilmemiştir. Kaynaklarda İhlâs Sûresi'nin Allah'ın mahiyeti ve zâtı hakkında bir soruya karşılık nazil olduğu ifade edilmektedir. Fakat dikkat edilirse Allah sûrede zâtının mahiyetinden değil, kendisine nispet edilebilecek ve edilemeyecek sıfatlarından bahsetmektedir. Buna göre, Allah'ın zâtının bu dünyada bilinme ihtimali yoktur. İnsan aklının ne kadar geliştirirse geliştirsün, ne kadar ibadet ederse etsin Allah'ın zâtının mahiyetini anlayabilme kapasitesine asla ulaşamayacaktır. Zira onun akli da ibadetleri de daima sınırlıdır. O ancak etrafındakilerden hareketle Allah'ın varlığına ulaşabilir. Bir sanatkâr daima eserinde kendisini gösterir. Âlemde Allah'ın bir eseri olduğu için Allah'ın varlığına ve sıfatlarına delâlet eder. Bunun haricinde Allah'ın zâtına dair hiçbir şeye delâlet etmez. Sıfatları bilmek, mahiyeti bilmek anlamına da gelmemektedir.

Her yönüyle sonsuz sınırsız her şeyi bilen, gücü yeten bir varlığın bütün nitelikleriyle tanınması ve algılanması mümkün olmayıp, zaten bunun gerekli olduğu düşünülmemekte Allah kulunu bundan sorumlu tutmamaktadır. Aslında Kur'an'da gaybın bir bilme nesnesi değil, iman nesnesi olduğu görülmektedir. Yani Allah insana kalbini tatmin etmesi için gayba dair bilgiler verse de kulun bu konuda sorumluluğu bilmek değil iman etmektir. Buna göre fenâ halinde gaybı müşâhede ettiğini söylemek gaybı bilgi nesnesi haline getirir. Fakat gördüğü şeye herkes inanır, mühim olan görmeden inanmaktır. Gaybın, gayb oluşunun esprisi de buradadır. Allah'ın gayba iman edin demesi “gayb halindeyken iman edin” anlamındadır. Bunu müşâhede edip bilmeye çalışmak ya da bildiğini iddia etmek gaybı anlamsızlaştırır.

Meseleye kelâm açısından bakıldığında âlimler tıpkı Kur'an âyetlerinde olduğu gibi Allah'ın yalnızca evrenden Allah'a delil getirilerek akılla bilineceğini savunmuşlardır. Fakat bu bilme Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleriyle sınırlı olup, zâtının ve mahiyetinin bilinemeyeceği ifade edilir. Bu konuda Ehl-i sünnet âlimleri Allah'ın ne zâtının ne de sıfatlarının mahiyetinin bilinemeyeceğini, O'nun eşi ve benzerinin olmadığını belirtirken, zâtın ve sıfatların aynı şey olduğunu savunan

Mu'tezîle Allah'ın sıfatlarını bilmenin mahiyeti bilmek anlamına geldiğini ifade etmiştir.³²¹⁶

Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri hem imanın hem bilginin objesi iken genel olarak gayb âlemi ve Allah'ın zâtı bu dünyada imanın objesidir. Gayba da sadece imân edilir. İman nesnesinin hakikat olup olmadığı ise bu dünya da tecrübe edilemez. Mâtürîdî de bunu dile getirmektedir. Buna göre Mâtürîdî *imandan önce gelen* istidlâlî bilgi ile ancak Allah'ın isim ve sıfatlarının bilineceğini belirtir. Bunun dışında kalan tüm gaybî bilgiler naslara bırakılarak, ancak bazı yönlerden hüküm verilebilir, bizzat kendileri bilinemez. Dolayısıyla Mâtürîdî *imandan önce gelen bilgi* ile *imandan sonra* gelen bilginin aynı şey olmadığı görüşündedir. İmandan önce gelenin taklîd ve korkudan uzak aklî bir faaliyete dayanan imana sevk edici bir bilgi olduğu, imandan sonra gelen bilginin ise beş duyuya dayanan kesin bilgi olduğunu, inanılan şey bizzat görüldükten sonra -inandığı ve gördüğü uyuşuyorsa- bu imanın bilgiye dönüştüğü, bunun da bir bakıma doğrulanmış inanç olduğu söylenebilir. Bu da şehâdet âleminde iman konusu olan şeylerin gayb âleminde bilgi konusu olacağını söylemektir. Dolayısıyla bu dünya Allah'ın zâtı gibi gayba imanın doğrulanıp bilgiye dönüştüğü bir dünya olmayıp, bekleme yeridir ve doğrulama âhirette vuku bulacaktır.³²¹⁷

Aslında sûfiler de mârifet tanımlarını yaparken Allah'ın bilinemeyeceğine dair ifadeler kullanmışlardır. Bu anlamıyla mârifet mutlak bilgiyi bulmayı değil onu aramayı ancak bulunmasının mümkün olmadığını ifade eder. Zira ulaşmak istenen bilgi Allah'ın mahiyetine ait bilgi olup, bunu elde edildiğini iddia etmek, Müslüman düşünürlerce kabul edilmez.³²¹⁸ Bu sebeple sûfiler de seyr ü sülûkun hangi aşamasına ulaşırlarsa ulaşınsınlar daima arayışa devam ettiklerini, mârifetullah için bir son bulunmadığını dile getirirler. Fakat sûfilerin fenâ halini tarif ederken kullandıkları ifadeler bu dünyada mümkün olanın çok ötesinde bir gaybî bilgiyi ifade ettiği de gözlerden uzak tutulmamalıdır. Üstelik bunların doğrulanması da mümkün değildir. Ayrıca yukarıda da ifade edildiği gibi istismara da sebep olmaktadır. Tüm bu sebeplerle sûfilerin gayba dair bilgi aldıkları şeklindeki iddiaları kelâm ilmî açısından geçerli olmayıp aksine oldukça sakıncalıdır.

³²¹⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd* (Huleyf), 107.

³²¹⁷ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 149-152, 154.

³²¹⁸ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 234-235.

5.5. Kelâm ve Tasavvuf İlminde Kullanılan Yöntemler

Sözlükte “bilimlerde belli bir sonuca erişmek üzere bir plana göre gidilen yol”³²¹⁹ şeklinde tanımlanan *yöntem* kavramı kısaca “bilimsel süreç mantığı” olarak ifade edilebilir. Yöntem, bilimde yeni bilgiler elde etmek ve bilinenleri yorumlamak için gerekli olan araştırma sürecinin basamaklarını belirler, verileri açıklama, değerlendirme ve sonuçlandırmada kullanılması gereken kuralları içerir.³²²⁰ Bu yöntemlerin incelenip bir kurala bağlanması ise epistemolojinin bir alt dalı olan ve *metodoloji* olarak isimlendirilen disiplin tarafından gerçekleştirilir.³²²¹

İslam düşüncesinde yöntem kavramına en yakın kelime *usûl*dür. Usûl, “temel, kök” anlamındaki *asl* kelimesinin çoğulu olup, “bir şey yerleşip sabit ve kuvvetli olmak; isabetli ve sağlam olmak” anlamındaki *asâlet* kelimesinden türemiştir. Böylece *asl* “bir şeyin, üzerine bina edildiği temel esas”, *fer*’ ise “aslın üzerine bina edilen şey” anlamına gelir. Dinî düşüncede usûl “dinî hükümlerin temelleri ve dinî hayatın dayandığı ana kurallar” anlamında kullanılır. Usûl kelimesinin bu anlamlarından hareketle kelâm ilmi *usûl*, fıkıh ilmi *fürû* olarak isimlendirilir. Konumuzla ilgili olarak ise usûl kelimesi hadis usûlü, fıkıh usûlü gibi kullanımlarda görüldüğü üzere “doğru bir tefekkür yoluyla neticeye ulaştıran şey” anlamına gelmekte olup, Batı’daki *metot* ve Türkçe’deki *yöntem* ile eşanımlıdır. Ayrıca bu anlamda *tarîk*, *nahv*, *minhac*/*menhec* kelimeleri de kullanılmaktadır.³²²²

Usûl ilmi bilgi teorisi açısından önemli olup, düşünen kimsenin düşünme süreçlerini disiplin altına almakta, mesnetsiz ve delilsiz fikir ve hükümleri engellemekte, doğru temellere ulaşmak için insana kılavuzluk etmektedir.³²²³ Bu sebeple ilim ulaşılmak istenen hedef, usûl ise sonuca götüren araçtır. Ancak tarihsel süreçte önce ilim yapılmış sonra bunun metotları ortaya konmuştur. Bu anlamda ilim-usûl arasındaki ilişki tarih ile onu yazan arasındaki ilişkiye benzer. Büyük kişiler tarih yapar, tarihçi onu yazar. Büyük insanlar ilim ve keşifler yapar, metot âlimi de bu keşiflerin hangi yollarla gerçekleştiğini tespit eder. Yani metot ilim sürecinin kurallaştırılması olup, ilimden sonra ortaya konmuştur. İslam düşüncesinde de bu

³²¹⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 189.

³²²⁰ Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 12.

³²²¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 594.

³²²² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 325.

³²²³ Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 16.

durum görülmektedir. Mezhep imamları bir ilim-metot ayrımı yapmadan her ikisiyle de iç içe meşgul olmuş, kendisinden sonra gelenler de onların uygulamalarını sistemleştirmiş ve kullandıkları yöntemleri ortaya koymuştur.³²²⁴ Buna bağlı olarak İslamî ilimler de ilk asırlarda bir yöntem ve usûl üzerine ortaya çıkmaya da kısa zamanda her biri kendi metodunu ve yöntemini geliştirmiştir. Fıkıh alanında usûl-i fıkıh, hadis ilminde cerh ve ta'dîl yöntemleri bunun örneğini teşkil eder.³²²⁵ Dolayısıyla gerek mezhepleri ve tarikatları gerekse İslamî ilimleri birbirinden ayıran asıl unsur yöntemleridir.

Kelâm ilminde kullanılan yöntemlerin temelinde Allah merkezli âlem ve insan anlayışı ile tenzihe dayanan savunmacı bir yaklaşım yer almakta olup, bu anlamda felsefe ve diğer ilimlerin yöntem anlayışından farklılaşmaktadır. Zira kelâm ilmi asıllarını nasslardan elde eder ve bunların aklı olarak temellendirilip savunulmasını amaçlar. Bu konuda akla aykırı düşmemek önemli olsa da kelâmın karakteristiğini nasslar belirlemekte, aklın kullanımı dahi nassların çizdiği çerçevede “haddi aşmamak” üzere sınırlandırılmaktadır. Dolayısıyla kelâm ilmi vahyi kabul etmekle yöntem açısından hem felsefeden hem de bilimsel yöntemi temel alan diğer tüm ilimlerden farklılaşmaktadır. Kelâmın bu özelliği kaynaklarda kelâm ilminin ne derece bilimsel olduğu ile ilgili tartışmaların sebebi olarak gösterilmektedir. Bu durum kelâmın “kesin bilgi (burhân)” açısından kullandığı önerme ve yöntemlerin yeterli olmadığı, kelâm ilminin ilkelerini belirleyen nass olduğu, bu yaklaşımın da bilimsel bilginin dışında kaldığı şeklinde ifade edilmektedir.³²²⁶

Meseleye tasavvuf açısından baktığımız da sûfilere hem diğer İslamî ilimlere hem de dışarıya karşı savunma durumunda olduğu görülür. Zira tasavvuf ilmi kelâmın aksine akla ve istidlâle yer vermediği buna karşılık keşf gibi ispatı zor bir yöntem kullandığı için ona karşı eleştiriler daha serttir. Zira sûfilere göre gerçek ve tartışmasız ilim keşf yoluyla doğrudan elde edilen ilimdir. Bu bilgi insanı Allah’a ulaştıran pratiğe dayalı, riyâzet ve müşâhede ile elde edilen ve doğrudan Allah gönderdiği için de şüphesiz bir bilgidir. İnsan bu bilgiyi kendi derinlikleri içinde, kalbini ve zihnini tamamen boşaltıp Allah’a yöneldiğinde apaçık, tecrübi ve zarûrî bir biçimde bulur.

³²²⁴ İlyas Çelebi, “Kelâm Metodolojisi” (İHL318 dersi notu, Marmara Üniversitesi, İstanbul, BA, Mayıs, 2013).

³²²⁵ Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 13.

³²²⁶ Galip Türcan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitap* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 86-88.

Hakiki bilgiye ulaştırma açısından daha kuşatıcı olarak görülen bu bilgi “keşf, zevk, basiret, müşâhede, ilm-i ledün, mârifet” gibi isimlerle ifade edilir. Özellikle zevk ifadesi bu bilginin aklî yöntemle değil, pratiğe ve tecrübeye dayalı bir yöntemle derûnî bir idrak şekli olduğunu göstermektedir.³²²⁷

Tasavvufun bu bilgi yaklaşımının ne mantıkçı pozitivistlerin deney ve gözlem yöntemiyle ne de analitik felsefecilerin çözümlemesi ile bir sonuca ulaşamayacağı aşîkardır. Zira bu düşüncelerde deney ve gözlemin sonuçlarıyla denetlenebilir olmayan hiçbir bilgi kabul edilmez ve genelde dinî tecrübe özelde tasavvuf için bu söz konusu değildir. Özellikle akılcı düşüncelerde epistemolojik anlamda tasavvûfî tecrübe yetersizdir. Burada asıl problem kavramlarla bu tecrübenin anlatılmıyor, dolayısıyla denetlenemiyor olmasıdır. Genel olarak dini tecrübeler aklı aşan anlatılmaz ve dile gelmez ve bu yönüyle de yaşamayan bilmez tarzında bir paradoksa sahiptir. Sûfî tecrübesi de bundan hâli değildir. Aşkın varlığın nasıl tecrübe edildiği, bu durumun imkânı, geçerliliği ve bunun insanlara nasıl aktarılacağı bilimsel yöntemi benimseyenler için önemli bir sorundur.

Esasında bilimsel yöntem bilgi elde etmek ve meseleleri doğrulamak amacıyla kullanılan bütün yöntemleri içine alan bir kavramdır. Bilimlerin ayırt edici yönü de kullandıkları yöntemlerdir. Zira her bilimin kendine özgü yöntemleri bulunmaktadır. Yani her yöntemin bütün bilimler tarafından kullanılması beklenemez. Örneğin matematik ve mantık gibi formel bilimlerde deney ve gözlem yapma imkânı yoktur. Bunlar ancak aklî yöntemlerle açıklanabilir. Fizik, biyoloji gibi bilimler ise daha çok deney ve gözlem üzerine çalışmalar yapar. Doğa bilimlerinin belirli yasalara göre daha sıkı ve tutarlı bir yöntem belirleme imkânı varken, sosyal bilimler için aynı şey söz konusu değildir. Zira bu alanda daha serbest ilişkiler ağı bulunmaktadır. Bu sebeple doğa bilimlerindeki gibi katı bir sebep-sonuç ilişkisi sosyal bilimlerde elde edilemez. Dolayısıyla bilimsel yöntemin tek geçerli yöntem olarak sunulması ve tüm bilimlerde kullanılması gerektiği gerçekçi ve tutarlı bir anlayış gibi görünmemektedir.³²²⁸

Meseleye İslamî ilimler açısından bakıldığında ise dinî inanç ve kanaatlerin deney ve gözleme konu olamayacağı, tümevarım, tümdengelim ve analogi gibi

³²²⁷ Çakmaklıoğlu, “Rasyonel Bilgi ile İlhamî/Ledünnî Bilginin Özelliği”, 56-57.

³²²⁸ Çelebi, “Kelâm Metodolojisi”. Bu görüşü dile getiren önemli isimlerden biri Paul Feyerabend olup, *Yönteme Karşı* isimli çalışmasında bunu eleştirmektedir. Bkz. Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999).

çıkarımların da doğrudan uygulanamayacağı aşıkardır. Ancak dinin tecrübeden tamamen kopuk olduğu da söylenemez. Zira din yaşanan hayatta tecrübe edilir. Ancak bu tecrübe daha çok öznel olması sebebiyle kelâmda tıpkı matematik ilmi gibi akî yöntemler kullanılmıştır. Bu anlamda kelâmî yöntemin bir tarafında usûl-i fıkıh, diğer tarafında mantık ilmi olup, kelâm ilminin ilk dönemlerinde usûl-i fıkıh ilmine dayanan ve akıl-nas-dil senteziyle oluşturulan yöntem anlayışı, Gazzâlî'den sonra ise yerini mantık ilmine bırakmıştır.³²²⁹

Dolayısıyla kelâm ilminde din Allah merkezli olmakla birlikte bunun anlaşılıp yorumlanması, ispatlanması, savunulması, tatbik edilmesi insanın akî faaliyetleri ile mümkün olmakta, dinî düşüncenin merkezinde insan ve akli yer almaktadır. İnsan bu faaliyeti gerçekleştirirken kendi bilgi birikimi ve kapasitesinden, bulunduğu tabîi ve sosyal çevreden, felsefî, siyasî ve kültürel faktörlerden etkilenip, yararlanmaktadır.³²³⁰ Bu sebeple kelâm ilminin bilimsel olmadığı ya da ilmî anlayışı içermediği şeklinde bir görüş tutarlı değildir. Kelâm ilmi de tıpkı diğer ilimler gibi kendine has bir metoda sahip olup, ana konuların ispatında diğer ilimlerin verilerinden de yararlanmaktadır. Zira kelâm âlimleri ispatlamaya çalıştıkları konularda objektif ve genel geçer deliller ile yöntemlerin kullanılmasına önem vermiş, aksi bir durumda karşı tarafı ikna etme ihtimalinin olmadığını kabul etmişlerdir. Bu amaçla farklı disiplinlerin verilerini İslam inançlarına uygun olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. Kelâm eserlerinde yer alan bilgi, varlık gibi konuların ele alınması, mantık ve felsefî düşünceleri yer verilmesi de bu hassasiyetin bir sonucudur. Ancak bunlar sadece inanç esaslarının izah ve savunmasında bir yöntem olarak kullanılmış, ana konular yine naslardan temin edilmiştir. Fakat inanç esaslarının vahiy tarafından belirlenmesi ve aklın bunları yorumlaması, aklın etkinliğinin daraldığı anlamına gelmemekte, aksine bu anlamda akıl önemli bir fonksiyon icra etmiş olmaktadır. Zira vahyin akıl olmadan bir kıymeti olmamakta, onu anlayıp fiiliyata geçirmek için akıl gerekmektedir.

Bu konuda Câhiz, “Mütekellim, din konusundaki uzmanlığını, [doğa] felsefe[si] konusundaki uzmanlığı düzeyine getirmediği, kelâmın tüm sahalarını kapsayamaz, (...) Bizim nezdimizde âlim, her iki uzmanlığı kendisinde birleştirebilen

³²²⁹ Çelebi, “Kelâm Metodolojisi”.

³²³⁰ Çelebi, “Kelâm Metodolojisi”.

kişidir...”³²³¹ diyerek kelâm ile bilim ilişkisini ortaya koymaktadır. Eş'arî de *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eserinin celîlü'l-kelâm bölümünde kelâmın aslî meselelerini, dakîkü'l-kelâm bölümünde ise cevher, araz gibi kozmolojik konuları ele almakta olup, bu durum kelâm âlimlerinin sadece din değil diğer bilimlerle ilgilendiğini hatta bunları kelâm ilminin vesâli olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Ayrıca kelâm âlimleri diğer ilimlerden faydalanırken onları olduğu gibi almamış, tahkik ve eleştiri yöntemiyle dine uygun olanları seçip, yöntem olarak kullanma yoluna gitmişlerdir. Bununla birlikte bu tahkik ve eleştiri yönteminin kelâmın olgunlaşmasından sonra son dönem kelâm ilminde terk edildiği ve taklide dayalı bir anlayışın ortaya çıktığı da belirtilmelidir.³²³²

Sûfiler ise akıl ve mantığın varlığın sınırlı bir alanında etkili olduğunu, ancak bunun ötesinde ulûhiyet, psikoloji ve âhîret gibi aklın ve duyuların yeterli olmadığı alanların bulunduğunu belirtirler. Dinî tecrübeyi reddedenler psişik tecrübelerini inkâr etmeleri gerekir. Zira bunların da aklî ya da hissî bir açıklaması bulunmamaktadır. Bu tecrübeler de sûfî tecrübesi gibi vicdanî ya da zevkîdir. Bunların sûfilerde meydana geliyor olması onları yalan, yanlış ya da geçersiz yapmamakta, sübjektif olması, doğrulanmaması, ifade edilememesi gibi özelliklere sahip olsa da sahibine bilgi kazandırmaktadır.³²³³

Yapılan son çalışmalarla da günümüzde artık bilim ve düşüncenin sadece akıldan ibaret olmadığı, en az bunlar kadar, kişinin psikolojik, sosyolojik ve tarihsel durumunun da etkin olduğu, dolayısıyla kuru bir akılcılık değil, tüm kaynakların etkili bir şekilde kullanılması gerektiği görülmüştür. Bayraktar bu düşünceden hareketle bilim için belirli bir metot gerekli olmadığını, bazı durumlarda metot olmaksızın da bilim yapılabileceğini savunur. O bu görüşünü Paul K. Feyerabend'in *Metoda Karşı* adlı eserinden bir alıntıyla destekler: “Düşünen insan için her şey metottur.” Buna göre Paul tarihsel süreçte gerçekleşen keşiflerin daha çok metodik kaidelere bağlı kalmayan ya da farkında olmadan bu kaidelerin dışına çıkan kimseler tarafından gerçekleştirildiğini savunur.³²³⁴ Ayrıca “bilimsel yöntem tamamıyla nesnel midir?”

³²³¹ Câhiz, *Hayevân* 2/134-135.

³²³² Ardoğan, *Kelam İlminde Metodoloji*, 20-22.

³²³³ Afîfî, *Tasavvuf*, 221.

³²³⁴ Bayraktar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, 27-29.

şeklinde bir soru sormak da mümkündür. Bilim adamları belli bir sosyolojik çevrede yetiştiğine göre buluşlarına, icatlarına kendi öznel özelliklerinden eklemiş olmaları ihtimal dahilindedir.

Netice itibarıyla her düşünce kendine ait bir yöntem ve kendine ait bir kesinleştirme, kriterleri geliştirir. Zira her yöntem her bilim için geçerli olmaz. Kelâm ve tasavvufta deneysel yöntemin kullanılması mümkün değildir. Bu ilimlerin kendine has başka yöntemleri bulunmalıdır. Örneğin Gazzâlî'nin kesinlikten anladığı ile Mu'tezîle'nin kesinlikten anladığı aynı olmaz. Mantıkçı, felsefeci, kelâmcı, sûfî bunların hepsinin kendine has bir dünya görüşü, kendi kurduğu bir sistem ve bu sistemlere uygun tutarlı bir ispat ve gerekçelendirme yöntemleri bulunmalıdır. Sistemlerin aynı kesinlik kriterlerini benimsemesini beklemek çok gerçekçi değildir. Buna karşılık asgari düzeyde ortak müşterekte buluşulması da bir zorunluluktur. Bu manada İslam ilimlerde bilginin kesinliğini sağlayan şey ilk olarak bilginin kaynaklarının sıhhatidir. Ardından kullanılan yöntemin tutarlılığı, mevcut sistemle ve en önemlisi Kur'ân'ın hükümleriyle uygunluğudur. Bu kriterleri sağlamayan yol ve yöntemler İslam âlimleri tarafından kabul edilmemektedir. Bu bağlamda hem kelâm âlimleri hem de sûfiler kendi perspektiflerinden birbirlerine eleştiriler yöneltmişler ve birbirine zıt iki yöntemi kabul etmişlerdir. Dolayısıyla her iki yöntemine de zikredilen kriterler açısından değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

5.5.1. Seyr u Sülûk

Sûfinin bilgisi mârifet, elde ediliş yöntemi ise seyr ü sülûktur. Sülûkün merkezinde nefis ve onunla mücadele yer alır. Sûfinin ilk adımından son adımına kadar temel amacı nefsi etkisiz hale getirip, pratik manada bir bilgi ve davranış elde etmek ve mârifet mahallinin yani kalbin temizlenip, tüm meşguliyetlerden arındırmaktır. Bunun için ilk olarak sâlikin ön hazırlık yapması gerekir. Bu da sıradan bir Müslümanın inanması gerekenlere inanıp, yerine getirmesi gereken farzları ifa etmesidir ki bunlar zâhirî ilimlerin öğrenilmesiyle mümkündür. Sonrasında ise nâfileler ile, az konuşmak, az yemek, halvet, çile gibi zâhid bir yaşam ile zikir, tefekkür gibi uygulamalarla nefsinin terbiyesi ve riyâzetiyle meşgul olmalıdır. Maddî ve mânevî yönden bu şekilde hazırlanan kimsenin kalbine melekût âleminden ilk havâtırlar gelmeye başlar. Kalbin bu açılışı sûfilerce sonu keşf ve ilhâm olarak

adlandırılan bir dizi makâm ve halle devam eder. Sûfilere göre kalp melekût âleminde tüm bilgileri alabilecek kabiliyette olsa da nefsânî arzuları onu bundan alıkoymakta, arada perde olmaktadır. Tüm bu çabalar bu perdenin kalkmasını ve kalbin mârifeti alabilmesini sağlamaktadır.³²³⁵

Zühhd döneminde takva, vera', tevekkül, rıza, uzlet, muhasebe, mücahede gibi mânevî tecrübelerle ruhun arınmasına yönelik bir eğitimi esas alan tasavvuf ilmi son dönemde *ilâhî aşk* olarak ifade edilen sevgiliye yönelme fikri doğmuş, bu kavuşma kişinin benliğini kaybedip fenâ bulması şeklinde ifade edilmiştir. Kutluer tasavvuftaki mânevî tecrübe sürecinin kişide entelektüel bir perspektif oluşturduğunu ifade eder. Bu yolculuk herkes için eşit uzaklıkta olan şeriat ile başlamakta ve sadece belirli kişilere özel olan tarikat ile devam etmekte, hakikat ise son noktayı oluşturmaktadır. Bu yolculukta amaç hem epistemolojik hem ontolojik hakikate ulaşmaktır.³²³⁶

Esasen imân-amel ilişkisi düşünüldüğünde kalb ile tasdik insanı sadece kâfir olmaktan çıkarırken, sağlam bir mü'min olabilmek için bazı amellerin yerine getirilmesi gerektiği İslam düşüncesinde kabul edilen temel bir görüştür. Fakat çoğu zaman bir şeyin doğru olduğunu bilmek yapmayı gerektirmez, aynı şekilde bir şeyin yanlış olduğunu bilmek de kişiyi o şeyden uzaklaştırmaz. Dolayısıyla iyiyi yapmayı, kötülükten kaçınmayı gerektiren bilgi değil iradedir. Bu sebeple bildiğimizi gerçekleştirmek için irade eğitiminin gerekli olduğu kabul edilmelidir.³²³⁷ Bu anlamda seyr ü sülûkün faydalı olduğu düşünülebilirse de bu yol zorlu ve çetin bir yoldur. Örneğin kaynaklarda sûfilerin şeriatta ruhsat hakkının olmadığı, bunun sûfî için haddi aşmak anlamına geldiği ifade edilir. Sûfinin bu düşüncesinin zahidlikle bir ilgisi olmayıp, Allah'a karşı temel tutumuyla ilgilidir. Zira sûfî Allah için varını yoğunu ortaya koyma prensibini taşır. Nefse karşı cihadı düşmana karşı cihaddan daha üstün gören sûfî nefsin bütün ihtiyaç ve ruhsatlarının kötülüğe yol açacağına inanır.³²³⁸

Esasen zühhd hayatı Hz. Peygamber'in izlediği bir yol olup, bütün imkânlarına rağmen o fakir bir hayatı tercih etmiş, dünyaya meyletmemiş, Allah yolunda

³²³⁵ Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi Çağdaş Bir Yaklaşım* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 86-88.

³²³⁶ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 76-78.

³²³⁷ Düzgün, *Tanrının Gözbebeği İnsan*, 55.

³²³⁸ M. Hamîdüddîn, "İlk Sûfiler", çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi-1* içinde, ed. Main Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 411-412.

harcamayı teşvik etmiş buna karşılık bu yolda aşırı gidenleri de uyarmıştır. Kendisinden sonra ilk iki asırda ashâb ve tabiûnun da onu takip ettiği, mistik olmaktan ziyade zâhid oldukları görülmektedir. Zira onlar da fakirlik ve dünyaya meyletmemeyi tercih etmelerine rağmen keşf ile mârifet gibi bir bilgi çeşidini dile getirmemişlerdir. Buna göre tasavvufu dinî kaidelerden başka dinin derûnî boyutuna yönelmek, mânevî hayatı üstün tutmak, Allah ile yakınlaşmak olarak anlarsak İslam ile tasavvufun aynı şey olduğunu söylemek mümkündür. Zühd dönemindeki fikirler Batı'daki mistisizmin ve ileriki dönemlerde tasavvufta görülen keşf, fenâ gibi düşüncelerin tamamen dışında olup, makul sayılan durumlardır.³²³⁹

Kur'ân âyetlerinde de dünyanın bir aldatmadan ibaret olduğu oyun, eğlence süs olduğu, mal ve evlat sahibi olmanın imtihan vesilesi olduğu, dünyanın ahirete nazaran kıymetsiz, âhiret yurdunun daha tercihe şayan ve daha faydalı olduğu, gerçek hayatın âhiret olduğu şeklinde pek çok beyan bulunmaktadır.³²⁴⁰ Bununla birlikte Kur'ân'daki insan-ı kâmil seyr ü sülûkün amacı olan insan-ı kâmilden farklıdır. Kur'ân'ın ortaya koyduğu üstün insan hemen hemen her insanın anlayıp kavrayabileceği, gerçekleştireceği fiillerle nitelendirilmiş bir örnektir. Adaletli olmak,³²⁴¹ iyi niyetli olmak,³²⁴² başkasını istismar etmemek,³²⁴³ doğru sözlü ve doğru davranışlı olmak,³²⁴⁴ iffetli olmak³²⁴⁵ Kur'ân'daki insan-ı kâmilin özelliklerinden bir kaçıdır. Yani Kur'ân'ın insan-ı kâmil modeli insanî gerçeklere uygun ve herkesi kapsayacak herkesin yerine getirebileceği bir modeldir.³²⁴⁶

Bu konuda Mâtürîdî Kur'ân'ın dünyadan el etek çekmeyi yasakladığını belirtir. Ona göre bu kişiler helalleri haram saymakta, kendilerini pek çok faydalı şeyden mahrum bırakmaktadırlar. Böyle bir davranış ise Allah'ın insana sunduğu nimeti ve özel konumunu yok saymak anlamına gelmektedir.³²⁴⁷ Zira Kur'ân'da dünyadan

³²³⁹ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 51-53.

³²⁴⁰ Bkz. Âl-İ İmrân 3/185; er-Râ'd, 13/26; el-Hadîd, 57/20; el-En'âm 16/32; el-Ankebût 29/64; Muhammed 47/36; en-Nisa 4/77; Tövbe 9/38; en-Nûr, 24/35; el-Enfâl 8/17.

³²⁴¹ en-Nisâ 4/135.

³²⁴² el-A'raf, 29

³²⁴³ el-Bakara 2/273.

³²⁴⁴ el-Ahzâb 23.

³²⁴⁵ en-Nisâ 4-6; en-Nûr, 32.

³²⁴⁶ Hüseyin Atay, "İslamda Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967): 163.

³²⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/61.

tamamen vazgeçmemek gerektiği, ondan yeteri kadar nasiplenmek gerektiği de ifade edilmektedir.³²⁴⁸ Dolayısıyla Kur'ân'da sûfilerin dediği gibi bir zühd iddiası bulunmamaktadır. Hadislerde ise çile ve halvete dair itirazlar mevcuttur. Örneğin hadislerde yer alan “dininizin en hayırlısı en kolay olanıdır”,³²⁴⁹ “din kolaylıktır, güçlük yönünde din ile yarışa çıkan kişileri din mağlup eder”,³²⁵⁰ “Allah'tan en çok korkan ve ondan en fazla sakınan benim böyleyken yine de bazen oruç tutuyor, bazen yiyorum”³²⁵¹ şeklindeki ifadeler zühd adı altında yapılan aşırı uygulamalara bir eleştiri mahiyetindedir. Tüm bunlardan İslam'da itidal hali söz konusuysa, tasavvufta bunun bozulduğunu söylemek mümkündür.

Bu konuda Fazlurrahman da tasavvufun ilk başlarda siyasi ve dinî gelişmelere karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını ancak VI ve VII. yüzyıllardan itibaren din içinde bir din hatta din üstünde bir din halini aldığını belirtir. Ona göre Kur'ân ve sünnet ahlaki davranışların içselleştirilip, derinleştirilmesini ve kişinin arındırılmasını desteklemektedir. Fakat sûfilerin savunduğu gibi tek yanlı bir zühd ve dünyaya yüz çevirme hareketini ve bunda aşırı gidip “bir ahlâk jimnastiği” oluşturulmasına da karşıdır.³²⁵² Her ne kadar kaynaklarda tasavvuf ilminin Hz. Peygamber'in nübüvveti ile birlikte başlayan bir ilmin olduğu bu sebeple de yeni bir ilim sayılmayacağını savunan³²⁵³ görüşler bulunsun da o dönemdeki ahlâk, zühd ve takva gibi unsurları tasavvufla özdeşleştirmek doğru değildir. İslam büyük bir nehir, ilimler ise ondan beslenen derelere benzer. Bütün ilimler sonradan oluşmuştur. Bu sebeple zühd ve tasavvuf dönemi olarak ayırmak bu iki dönemin farkına varmak gerekir. Birincisinde Allah'a itaatin önemi vurgulanırken, ikincisinde dünyadan el etek çekip, her yerde hazır bulunan Allah ile beraber olmak esastır.³²⁵⁴

Seyr ü sülûk yöntemi hakkında eleştirilen bir diğer konu ise söz konusu uygulamaların cebir ve ibâhî yorumları beraberinde getirdiği şeklindedir. Buna göre tevekkül ve kesb düşüncesi birbirinin karşıtı olup, kişinin çalışmaması gerektiği,

³²⁴⁸ el-Kasas 28/77.

³²⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/32.

³²⁵⁰ Buhârî, İmân, 29.

³²⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/226.

³²⁵² Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 102-103.

³²⁵³ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 300.

³²⁵⁴ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 605.

kaderinin zaten belirli olduğu şeklindeki inanç insanları cebrî anlayışa sürüklerken, zühdü bir çeşit eylemsizlik olarak algılayanlar da ibadetler konusunda gevşeklik ve serbestliği benimsemişlerdir.³²⁵⁵ Ayrıca sürekli tekrarlanan kılık kıyafetleri ile uyması gereken bir dizi kural, gerçekleştirmesi gereken bir dizi zikir ve ibadetle bazı sûfiler kelâm ve fıkıh ilmine karşı yönelttiği “şekilci din” anlayışına kendileri de bulaşmıştır.

Bununla birlikte kelâm ya da fıkıh âlimlerinin eleştirilerinin toptan tasavvufa yönelik olduğunu söylemek doğru değildir. Zira gerek kelâm gerek fıkıhçılar arasında zahitliğiyle bilinen pek çok âlim bulunmaktadır. Ancak onların düşüncesinde zahitlik şeriata uygun bir yaşam sürmek anlamında olup, onların karşı çıktığı daha çok hakikat uğruna şeriattan uzaklaşmaktır. Bu noktada Hanefi-Mâtürîdî âlimler özelinde Kalaycı zühd anlayışının üç özelliğinin bulunduğunu belirtir. Bunlardan birincisi dünyevileşmeden dünyadan istifade etmektir. Bu dünya nimetlerine tamah etmemek ama kararında dünyevî nimetlerden faydalanmak şeklinde hem bir zühd savunusu hem de fakr anlayışına karşı çıkıştır. İkincisi ise keşf ve ilhâm anlayışına mesafeli olmaktır. Üçüncüsü ise şariat vurgusu olup, şeriata aykırı her türlü düşünce reddedilmiştir. Bu da aslında tarikat karşıtlığıdır.³²⁵⁶ Dolayısıyla mesele basit bir zâhir-bâtın âlimi çekişmesi değil, tasavvufun sınırlarının belirlenmesi ve gerek bilgi gerek şariat konusunda sûfinin genel kaidelerden uzaklaşmasına karşı bir tepki şeklindedir.³²⁵⁷

Netice itibariyle her ne kadar seyr ü sülûk yönteminin ilk basamağı zâhirî ilimlerin elde edilmesi olsa da ve sûfiler aklı mârifetin sebebi kabul etseler de mârifetullah için bunlar yeterli olmayıp, her akıllı mârifet sahibi olamaz. Bunun için nefsiyle adeta savaş vermesi gerekir. Fakat tüm Müslümanlardan bu yolu kat etmesini beklemek çok da gerçekçi değildir. Bu yolu aşanları insan-ı kâmil kabul edip, diğerlerini imanda ötekileştirmek de adil olmamaktadır. Zira sadece şâhid âlemde değil gayb âleminde de bu kişilerin akıbetlerinin ne olacağı belirsizdir. Yukarıda da izah edildiği gibi bu durum Allah’ın kullar arasında adaleti gözetmediği şeklinde oldukça sakıncalı bir sonuca kadar varmaktadır. Dolayısıyla seyr ü sülûk yöntemi uygulamalar açısından her ne kadar nafîle ibadetlerle ideal bir mü'min profili inşa

³²⁵⁵ Başer, *Şariat ve Hakikat*, 65-68.

³²⁵⁶ Mehmet Kalaycı, “Zühd ve Melâmet Farklılaşması Bağlamında Hanefî Geleneğın Kuşeyrî’ye İlgisi”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin* içinde, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 307-318.

³²⁵⁷ Kalaycı, “Zühd ve Melâmet Farklılaşması Bağlamında...”, 323.

etmeye çalışsa da bu durum sadece insanların belirli bir kısmına hitap etmekte ve sonunda elde edilmesi beklenen mârifet bilgisini de sadece onlara has kılmaktadır. Nihai kurtuluş için mârifet gerekliyse bunun sadece belirli bir kısım insana hasredilmesi Kur'ân ve sünnetteki açık naslarla uyuşmamakta, bu da seyr ü sülûkün aslında toplumsal birliğe de zarar vermesi gibi bir sonucu doğurmaktadır.

5.5.2. İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliği akıllı ve düşünen bir varlık olmasıdır. Bu sebeple kelâm ilminde nazar ve istidlâlin vazgeçilmez bir yeri bulunmaktadır. Kelâm âlimlerine göre akıl insanı dinî yönden sorumlu kıldığı gibi dünyevî işlerini yürütmesi içinde elzemdir. Bu sebeple kelâmcılar tüm sistemlerini aklî istidlâl üzerine kurmuşlardır. Mârifetullahın vacip oluşu, akıl-nakil dengesi, aklî ve naklî konuların hangileri olduğu noktasında kelâm mezhepleri arasında ihtilaflar olsa da hiçbir kelâm âlimi nazar ve istidlâlden müstağni kalmamıştır. Bu durum bazı sûfiler için de geçerlidir. Örneğin Muhâsibî'nin âhireteki azabı anlatırken istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemine benzer örnekler verdiği görülmektedir.³²⁵⁸ Fakat o, doğrudan bu yöntemin geçerli olduğunu savunmamaktadır. Dünyevî konularda istidlâlî kabul etmekle birlikte insanın buna verdiği çabayı nefsinin terbiyesi için harcamasının daha iyi olacağını belirtmiş, dünyevî ilimleri kişiye yetecek kadar araştırılmasını ve öğrenilmesini savunmuştur.³²⁵⁹ Yine de Muhâsibî'nin bazı konularda aklî delil getirip, kelâmî tartışmalara girdiği görülmektedir. Benzer şekilde kelâmcı yönü bulunan Kuşeyrî de Allah-âlem ilişkisini Sünnî kelâm düşüncesine uygun olarak açıklamakta, kadîm-hadis ayırımına giderek kelâmî ve aklî kavramları kullanmaktadır.³²⁶⁰ Yine ikinci yaratmaya, birinci yaratmayı delil getirerek aklî bir düşüncüyü tercih etmektedir.³²⁶¹

Bununla birlikte sûfilerin kelâmın akıl ve istidlâl anlayışına yönelik şiddetli eleştirileri de bulunmaktadır. Örneğin Tirmizî'ye göre itikâdî fırkaların ortaya çıkmasının sebebi âlimlerin dinî meseleleri anlama ve yorumlama konusunda sünnet

³²⁵⁸ Muhâsibî, “Bed-ü Men Enâbe İlallah”, 341-342.

³²⁵⁹ Filiz, “Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri”, 109.

³²⁶⁰ Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, “el-Fusûl fil-Usûl”, trc. Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 28 (2011/2): 199-213.

³²⁶¹ Kuşeyrî, *Letâif*, 3/84-85.

yerine kendi re'ylere sarılmalarıdır.³²⁶² Mekkî'ye göre de kelâm ilminin ortaya çıkmasıyla sezgi ile elde edilen iman ve mârifet sarsılmış akıl ve kıyas öne çıkmıştır. Ancak imân için en doğru yol sûfilerin yoludur. Mekkî kelâmın sonradan icad edildiğini, cedel, kıyas ve istidlâlin Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in sünnetlerine tercih edilen bir bidat olduğunu savunur. Ayrıca o yakîn ilmi hakkında da kelâm ilmini yetersiz görmekte, kelâm ilminin yöntemleriyle kalpteki şüphelerin giderilemediğini dile getirmektedir.³²⁶³ Ona göre yakîn ilminin akıl ve istidlâl ile bir ilgisi olmayıp bunlarla ancak zâhirdeki varlıklara dair bilgi elde edilir. Yakîn bilgi bizzat mâna âleminden gelir.³²⁶⁴ Fakat kelâmcılar önceki âlimlerin sünnetlerinden ayrılarak insanları bâtil şeylere yönlendirmektedir.³²⁶⁵

Sûfilerin diğer bir eleştirisi cedel ve ilzâm yöntemine yöneliktir. Gazzâlî'nin ifadelerine göre aslında sûfiler akıllı değil cedel yöntemini reddetmektedir. Zira halk dilinde cedel ve akıl birbirinden ayrılamayacak derecede özdeşleşmiş olup, sûfilerin de “cedel akıl değildir” şeklinde bir itirazda bulunacak kudreti bulunmadığı için akıl ismiyle aslında cedel ilimin eleştirmek durumunda kalmışlardır. Ona göre, Allah'ın emir ve yasaklarının akılla değil, iman nuru ya da yakîn gözü ile bilindiğini söylemek de geçersizdir. Zira Gazzâlî kendisinin akıl dediği şeyle onların iman nuru, yakîn gözü diye kastettikleri şeyin aynısı olduğunu ifade eder.³²⁶⁶

Fakat sûfilerin bu konudaki açıklamaları gayet açıktır. Onlar kelâmî aklın imân için geçerli olmadığını sıklıkla dile getirmişler, tevhîde ve mârifete cedel ile ulaşılamayacağını ancak bireysel bir tecrübe ile idrak edilebileceğini savunmuşlardır. Bu konuda ilk dönem isimlerinden Mârûf el-Kerhî'nin “Allah bir kulunu hayır murad ederse ona amel kapısını açıp cedel kapısını kapatır. Öte yandan Allah bir kuluna şer murad ederse ona amel kapısını kapatıp cedel kapısını açar”³²⁶⁷ şeklindeki sözü cedel hakkındaki sûfî anlayışı açıkça göstermektedir.

³²⁶² Çift, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru:...”, 435-436.

³²⁶³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/55.

³²⁶⁴ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/478.

³²⁶⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/55.

³²⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/249.

³²⁶⁷ Sülemî, *Tabakât*, 83.

Akla yakınlığıyla bilinen Muhâsibî büyük günah meselesi ve şefaât konusunda Mu'tezile'ye karşı cedel ve ilzâm yöntemini kullanmış olsa da³²⁶⁸ Kur'ân hakkında cedel yapmayı hoş karşılamamış, kişinin çözemediği bir konuda aklının kavrayamadığını idrak etmesi gerektiğini, bu konuyu bilene danışması gerektiğini ifade etmiştir.³²⁶⁹ Bu konuda Hz. Peygamber'in tavrını delil getiren Muhâsibî, sadece Kur'ân'da geçen delillerin bilinmesinin yeterli olduğunu, hakikat arayışında te'vîl ve reyleri kesin görmemek gerektiğini ifade etmiştir. Muhkem âyetlerle amel etmeyi, ümmetin icmâsına uymayı ve selefe tabi olmayı gerekli görmüştür.³²⁷⁰

Bundan başka eleştirilerin büyük bir kısmı doğrudan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemine yöneliktir. Hem son dönem kelâmcılar hem de sûfiler bu yöntemi şâhid ile gâibin mâhiyetlerinin, seviye ve şartlarının farklı olduğu, bu sebeple Allah'ın bu yöntemle bilinmeyeceği, hâdisler için geçerli olanın Allah hakkında geçerli olamayacağı, şâhid ve gâib alanda hiçbir ortak illetin bulunmadığı, Allah hakkında akıl, hayal ve vehimle tasavvur edilen her şeyin tıpkı bunlar gibi hâdis olduğu gerekçesiyle eleştirmişler, yöntemin kullanım şeklinin bir analogi olduğunu ifade etmişlerdir.³²⁷¹ Ayrıca her ne kadar kelâm âlimleri yöntemin temelinde zıtlık ve farklılığın bulunduğunu ifade etmişlerse de bu durum yöntemin sadece tek bir çeşidi için geçerli olup, diğer çeşitlerinin ise ortalığa dayandığı görülmektedir. Bu açıdan yöntemin usûlî kıyasa benzediği, bunun temelinde de benzerlik ilişkisinin yer aldığı, fıkıh âlimlerinin bu yöntemi şâhid âlemden yine şâhid âleme ulaşmak için kullanırken, kelâmcıların bunu şâhiden gâibe delil getirmek için kullanması, bu şekilde bir kullanımın da gayb ve şehâdet arasında bir benzerlik bulunduğu anlamına geleceği ve bu sebeple Allah'ın diğer varlıklara benzetilmesi gibi bir sonuca ulaşılacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla kelâmcıların bu yöntemi kullanmaları şâhiddeki bilgilerin gayb bilgisine temel olup olamayacağı, şâhidde bulunan şeyin gâibde de bulunmasını gerektiren şeyin ve aralarındaki müşterekliğin ne olduğu, şâhidin ne yönden gayba delâlet ettiği gibi soruları gündeme getirmiştir.³²⁷²

³²⁶⁸ Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân*, 368-374.

³²⁶⁹ Muhâsibî, *Risâletü'l- Müstersidîn*, 77.

³²⁷⁰ Tarık Tanrıbilir ve Nail Karagöz, "Kelâm Konularına Tasavvufî Yaklaşım: Hâris el-Muhâsibî'nin "er-Riâye li Hukûkillâh" Eseri Örneği", *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 15/3 (2017): 681.

³²⁷¹ Gazzâlî, *Mî'yâr*, 208; Sülemî, *Tabakât*, 242; Kuşeyrî, *Risâle*, 101.

³²⁷² Ögük, *Kelâm Geleneginde Temel Kaynaklardan İstifade Örnekleri Mâtürîdî Örneği*, 187.

Tüm bu eleştirilerin sebebi yöntemin bazı uygulamalarının analoji aşamaması, yöntemle ilgili değerlendirmelerin usûlî kıyas ile birlikte analoji başlığında ele alınması ve gerek filozofların gerek Cüveynî ve Gazzâlî'nin yöneme yönelttiği tenkitlerden kaynaklanmaktadır.

Gazzâlî'nin kelâma mantığı dahil etmesinde belki de en önemli etken hocası Cüveynî'nin istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemine yaptığı eleştirilerdir. Cüveynî, ilk görüşlerinde pek çok konuyu bu yöntemle ortaya koyarken, son görüşlerinde bunun tüm çeşitlerinin temelsiz olduğunu ifade etmiş, illet-malûl arasında zorunlu nedenselliği gerektirdiği ve bunun da fâil-i muhtar ilâh anlayışına ters olduğu gerekçesiyle gâib âlem için bu yöntemin kabul edilemeyeceğini savunmuştur.³²⁷³ Ona göre hâdis ve kadîmin birbirinden farklı oluşu hakikatte ortaklığı engellemekte olup, aynı şey şart ve delâlet birliği için de söz konusudur. Eğer gayb hakkında bir delil varsa şâhidi zikretmeye gerek yoktur. Delil yoksa yine şâhidi zikretmenin bir anlamı olamaz çünkü ikisi arasında kıyas mümkün değildir. Cüveynî'nin bu eleştirileri istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin metafizikte kullanılamayacağına ilişkindir.³²⁷⁴ Zira bu yöntem âlemde zorunlu nedenselliğin kabulüne dayanan bir yöntem olduğu için Eş'arî düşüncede tutarsızlığa sebep olmaktadır.³²⁷⁵ Bu yöntemin tam olarak uygulanabilmesi için 1. Nedensellik, 2. Eşyanın kendinde bir hakikatinin olduğu, 3. Şâhid ve gâib arasında bir benzerlik ya da hükmün her ikisinde de geçerli olmasını gerektirecek bir uygunluğun bulunduğunu kabul etmek gerekir ki Mu'tezile bunları kabul ettiği için bu yöntem onların düşüncesinde bir çelişkiye yol açmamakta fakat Eş'arî düşüncede ise bu zikredilenler kabul edilmediği için sorunlara yol açmaktadır. Cüveynî kelâm ilminde istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin reddinden doğan boşluğu ise *düz* ve *ters burhân* olarak isimlendirdiği iki yöntemle aşmaya çalışmıştır.³²⁷⁶

Cüveynî'nin eleştirileri ilk kez Gazzâlî'nin *İktisâd* adlı eserinde karşılığını bulmuş, O da düşünce serüveninin ilk dönemlerinde yöneme yönelik eleştirilerini illet ve sebeplilik üzerinden dile getirmiştir. Buna göre nazar aklın kusur ve gafletlerden arınması olup, örneğin bir adama dikkat kesildiğimizde delil olmaksızın onun

³²⁷³ Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 629.

³²⁷⁴ Cüveynî, *Burhân*, 1/106; Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, 12-14.

³²⁷⁵ Cüveynî, *Şâmil* (Neşşâr), 623.

³²⁷⁶ Cüveynî'nin yöntemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi...”, 14-25.

hakkında bilgi elde etmek mümkündür. Bu da delil ile medlûl arasında bir ilişkinin olmadığını gösterir. Zira akıl âlim ile ilim arasında zorunlu bir ilişki kursa ve âlim oluşun Allah'ın ilmine delâlet ettiğini idrak etse zaten şâhid ile gâib arasında bir kıyasa gerek kalmayacaktır. Ancak akıl böyle bir sonuca ulaşamadığında şâhid ile gâibi eşitlemenin bir anlamı olmayıp, hâdis bilginin kadîm bilgiye delâlet etme imkânı bulunmamaktadır.³²⁷⁷ Gazzâlî'ye göre Allah âlemi sınırsız iradesiyle yaratmış olup, zorunlu bir nedensellikten söz edilemez. Dolayısıyla zorunluluktan yola çıkılarak yapılan benzetmelerin bir geçerliliği yoktur.³²⁷⁸ Ona göre delil ile medlûl arasındaki ilişki zorunlu değil Allah'ın âdetine dayalı bir ilişkidir.

Böylece Cüveynî gibi Gazzâlî de kadîm ve hâdisin hiçbir yönden benzer olmadığı için istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib geçersiz bulmuş, ontolojik nedensellik yoksa epistemolojik nedensellik de yoktur, diyerek bu yöntem yerine *ters burhân* yöntemini koymuştur. Bu da sebr ve taksimle ihtimallerin elenmesi ve doğru şıkkın Allah'ın yaratmasıyla zarûrî oluşuna dayanmaktadır. Böylece sonuç şâhiden taşınmamış, benzerliğe düşülmemiş ve Allah yarattığı için de illet-malule gerek kalmamıştır.³²⁷⁹ Böylece şâhiden gâibe külli yargıları taşımak yerine hulfî kıyasla mantıksal zorunlu sıfatlar tespit etmiştir.³²⁸⁰

Gazzâlî mantıkla ilgilendiği dönemde istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemine yönelik eleştirilerini daha da derinleştirmiş, öncüllerin çeşidi, küllî olup, olmadıkları ve bu yöntemle elde edilen sonucun yakîn ifade edip etmediğini tartışmıştır. Bu yöntemi *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserinin “Analoji/Temsil” başlığında ele alan Gazzâlî tikel bir hükmün benzer bir tikele nakledilmesi şeklinde tanımlamıştır. Sadece kalbi rahatlatma açısından etkili olan ve daha çok retorikte kullanılan bu yöntemde sonuç kesin olmayıp, ona göre bir hüküm bir şey hakkında sabit oldu diye başka bir şey hakkında da sabit olmaz. Bu iki şey muhakkak bir sebepten birbirinden farklı olacaktır.³²⁸¹ Ona göre bu yöntemde hata ve çelişkilerden kurtulmanın yolu ise söz konusu öncüllerin Aristo'nun kesin sonuç veren kıyas formlarına göre yeniden dizayn edilmesidir. Zira kelâm âlimlerinin yöntemini kullanırken zikrettiği öncüllerin çoğu

³²⁷⁷ Gazzâlî, *Menhûl*, 54-58.

³²⁷⁸ Gazzâlî, *Menhûl*, 16.

³²⁷⁹ Gazzâlî, *İktisâd*, 29-31; Gazzâlî, *Menhûl*, 59-62.

³²⁸⁰ Gazzâlî, *Menhûl*, 57; Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi...”, 19-22.

³²⁸¹ Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, 46-51; a.mlf., *Mekâsıd*, 80; a.mlf., *Mi'yâr*, 208-209.

meşhûrât cinsinden olup, bu sebeple onlar hataya düşüp çelişik sonuçlar elde etmişlerdir.³²⁸² Örneğin “her mevcut görülür. Yaratan da mevcuttur. O halde o da görülür” kıyasının ilk öncülü evvelî bilgiye dayanan, zannî bir öncül olup, dolayısıyla burhân olamaz. Aksi halde zaten kıyasa ihtiyaç kalmaz. Gazzâlî’ye göre “her mevcut görülür” önermesi şehâdet âleminden getirilecek bir delil ile ispatlanamaz.³²⁸³ Dolayısıyla o, temsilin ancak küllî önermenin tespit edilmesiyle geçerli olacağını, böyle bir durumda da şahide gerek olmayacağını savunmaktadır.³²⁸⁴

Netice itibariyle Gazzâlî istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yönteminin temelde bir temsil olduğunu, kelâm âlimlerinin küllî önermeyi dikkate almadıklarını, bu sebeple kesin sonuca ulaşmalarının mümkün olmadığını belirtir.³²⁸⁵ Zira bu yöntemde kurulan ilişkiler benzerliğe dayalı olup, tümellik söz konusu değildir. Benzerliğe dayalı kıyasın da kelâmda yeri yoktur. Dolayısıyla bunlara elde edilen sonuç hiçbir zaman yakîn ifade etmeyecektir.³²⁸⁶ Ayrıca Gazzâlî öncüllerin meşhûrat değil ancak doğruluğu apaçık ve zorunlu olarak bilinen aklî zorunlu öncüllerden kurulması gerektiğini, kelâm âlimlerinin kullandığı şekildeki bir istidlâlin fıkıhta geçerli olsa bile iman konularında geçerli olamayacağını, kelâmda yakîn önermelerin kullanılması gerektiğini de savunmuştur.³²⁸⁷ Neticede Cüveynî ile başlayan kelâm ilminin yöntemlerine yönelik eleştiriler Gazzâlî’nin mantığı bir alet ilmi olarak kelâma dahil etmesiyle sonuçlanmıştır.

Günümüzde de istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yönteminin analoji olduğunu savunan görüşler bulunmaktadır. Örneğin Demir bu yöntemin iki farklı şeyde bulunan ortak özelliğin esas alınarak bunlardan birinde bulunan başka bir özelliğin diğerinde de bulunduğu hükmedildiğini ayrıca bunun tekil önermelerden hareketle yapıldığını bu sebeple de “analojik endüksiyon” olarak isimlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.³²⁸⁸ Ancak Türker bunu doğru bulmamış, bunun söz konusu yöntemin sınırlarını aşan bir analoji olduğunu iddia etmek anlamına geldiğini belirtmiştir.

³²⁸² Gazzâlî, *Mi’yâr*, 208-219.

³²⁸³ Gazzâlî, *Esâsü’l-Kıyâs*, 52-55.

³²⁸⁴ Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 255.

³²⁸⁵ Gazzâlî, *Mihakkü’n-Nazar*, 87, 114, 129; Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 259.

³²⁸⁶ Gazzâlî, *Esâsü’l-Kıyâs*, 46-51.

³²⁸⁷ Gazzâlî, *Mi’yâr*, 234-235.

³²⁸⁸ Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 262-263.

Türker'e göre bu yöntemin kimi uygulamaları basit bir analogi iken kimi uygulamaları tümevarım olup, asıl doğru uygulaması ise tümdengelim formundadır.³²⁸⁹ Türker mütekaddimîn dönemi kelâm âlimlerinin bu yöntemi tümdengelimle dayanarak oluşturduklarını belirtir. Buna göre bu yöntemde asıl olarak kabul edilen tikel bir durum olmayıp, tikelden soyutlama ile çıkarılan tümel bir anlamdır. Dolayısıyla Türker bunun bir analogi olmadığını savunmaktadır.³²⁹⁰

Tüm bu eleştirilere rağmen gerek fıkıh gerek kelâm ilminin kullandığı bu istidlâl yönteminin, İslam düşüncesinin ilk yıllarından itibaren kullanıldığı bilinmektedir. Zira kaynaklarda sahabe döneminde illetlerden bahsedildiği belirtilmekte ve birçok vakanın bu illetler sebebiyle nass kapsamına alındığı zikredilmektedir. Dolayısıyla birbirine benzer olayların aynı hükmü alacağı şeklindeki akıl yürütme şekli ilk dönemlerden itibaren sahabe döneminde *re'y*, daha sonraki dönemlerde ise *kıyas* ismiyle İslamî ilimlerin hepsinde delil olarak kullanılmıştır.³²⁹¹ İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi de rey ve kıyası da içerdiği ancak onlardan daha kapsamlı bir yapı arz ettiği anlaşılmaktadır. Fakat bunun da temelleri Kur'ân'da yer almaktadır.³²⁹² Kelâmcıları da bu yöntemi kullanmaya teşvik eden en önemle sebep de budur. Daha önce de açıklandığı gibi esasında kelâmcılar bu yöntemi bir kıyas şeklinde değil farklılığa ya da illete dayanan bir istidlâl olarak kullanmışlardır. Yani şâhidin gaibe benzemesi değildir esas olan aralarındaki farklılıktır. Ancak bu durumun yöntemin tek bir çeşidi için geçerli olduğu, diğerlerinde ise kısmî bir ortaklığın söz konusu olduğu da anlaşılmaktadır. Yani bu konudaki eleştiriler kısmen haklılık payı taşımaktadır. İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin en önemli kusuru mezheplerin kendi ön kabulüne göre farklı sonuçlara ulaşabilmesidir. Örneğin rü'yetullâh meselesinde Ehl-i Sünnet de Mu'tezile de bu yöntemi kullanmış, fakat farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Ancak bu sorun kanaatimizce yöntemin kendisiyle değil insanî yapı ve mezhep bağlılığından kaynaklanmaktadır. Bu konuda şâhiden gâibe delil getirirken bir standart belirlenemediği için böyle bir sorunla karşılaşılmaktadır.

³²⁸⁹ Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi...”, 2.

³²⁹⁰ Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi...”, 25.

³²⁹¹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-I*, 30; Şahin, *Gazzâli'de Mantık*, 80.

³²⁹² el-Bakara 2/13, 111; Al-i İmrân 3/118; el-En'âm 6/81; Yûnus 10/68, 100; Yûsuf 12/77; el-Enbiyâ 21/58-67; el-Furkân 25/15; en-Neml 27/64.

Esasen sûfîlerin de istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemini farklı bir şekilde kullandıkları söylenebilir. Zira sûfî düşüncede nefis, kalp ve insanın bizzat kendisi, mârifete ulaşmada bir araç konumundadır. Seyr ü sülûkün temelinde “kendini bilen rabbini bilir” ilkesi yer alır. Buna göre insan kendisinden hareketle hem kendi hem rabbini hem diğer varlıkları bilir, kendisinden -şahidden- Allah’a -gaibe- bir geçiş söz konusudur. Dolayısıyla Allah’ı bilmenin ilk adımı insanın kendine ait bilgileri elde etmesidir ki bunlar da nefsi ve kalbin tasfiye ve tezkiyesi yöntemleriyle gerçekleşir. İnsanın her kabiliyeti ve özelliği Allah hakkında bir işarettir. Yapılması gereken söz konusu bu işaretleri potansiyel halden bilfiil hale getirmektir. Bilfiil hale gelen nitelikleriyle insan ancak kemâle erebilir ve böylece Allah’ı bilebilir. Nefs terbiyesi de bunu hedefler.³²⁹³ Fakat tasavvuf bu noktada kalmaz, zira tasavvufta esas olan sadece zihnî bir faaliyet değil bunun da ötesinde amellerin yerine getirilip ahlâkın gerçekleşmesidir. Bu sebeple kelâmda kişi bilgiden sonra ahlakı elde ederken, tasavvufta ahlâk bilgiden önce gelmektedir. Dolayısıyla sûfîlerin istidlâle yönelik eleştirileri verilerin toplanma sürecine yöneliktir. Yani onlara göre Allah-âlem ilişkisini anlamak ancak Kur’ân ve sünnetten hareketle, havf, reca, üns gibi kalbî durumlar üzerine yoğunlaşarak rüya ve hâtır yoluyla mümkündür. Yani onlara göre Allah’a Hz. Peygamber gibi kulluk edilmesi halinde kulda bir ahlak ortaya çıkar ki Allah’tan gelen feyzi anlamaya imkân sağlar. Onlara göre bu durum istidlâl sürecinde yoktur.³²⁹⁴

Neticede tasavvufun amacı Kur’ân ve sünnete tabi olarak kalbi arındırma ve mârifetullahı ulaşmak olup, bu konuda kelâm ilmi ile yöntem açısından farklılaşır. Tasavvufta mârifetullah kalbin arındırılması ve Allah’ın kulun kalbine tecellisi ile gerçekleşir. Sûfîlere göre kelâmın yöntemi yanlış değilse bile eksiktir. Zira istidlâl ne Allah’a yakınlaştırır ne de kalbi saflaştırır. Bu sebeple hakikati olduğu gibi gösteremez. Kişi ancak Allah’ın ahlakıyla ahlaklandığı zaman mârifete ulaşır.

Ancak sûfîlerin de bu yöntemi subjektif sonuçlar vermektedir. Nasıl ki kelâm âlimleri aynı istidlâl yöntemiyle farklı sonuçlara ulaşmışlarsa, sûfîler de aynı sülûk

³²⁹³ Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizîği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 179.

³²⁹⁴ Ömer Türker, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle İslâm Felsefesinin Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Tasavvufta Olan İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* içinde, ed. İlyas Çelebi ve Mehmet Bulgen (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 356-357.

yöntemiyle farklı mârifet bilgisine ulaşmışlardır. Dolayısıyla her iki yöntemin de mutlak sonuca ulaştığını iddia etmek mümkün değildir. Kaldı ki söz konusu Allah hakkında bilgi olduğunda bu mümkün de değildir. Ancak Allah hakkında konuşmak için kendi kavram dünyamızı kullanmaktan başka bir şansımızın olmadığı bir gerçektir. Bu istidlâl ile ulaşılan sonuçlardan hangisinin doğru olduğu ya da burhân, cedel, hatabe ifade ettiği şeklinde mantıksal bir değerlendirme yapılması mümkün olsa da hangisinin tamamen haklı ya da haksız olduğunu söylemek imkân dahilinde değildir.³²⁹⁵ Bununla birlikte gayb bilgisi akılla bilinemez olsa da akıl ile anlatılabilir. Şâhid âlem bilgisi matematiksel, kesin, nesnel, deney ve gözleme müsait, bilimsel bir bilgidir. Gayb bilgisi ise imânî bir tasdike dayanır ve öznel dir.³²⁹⁶ Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) de bunu dile getirmiş, bu yöntemin kişinin somuttan soyuta, görünenin delâletiyle akıl yürütmesi olduğunu, görünmeyeni tasavvur edebilmesini sağladığını,³²⁹⁷ ancak bu tasavvurun keyfiyeti meçhul bir tasavvur olduğunu ifade etmiştir.³²⁹⁸ Dolayısıyla bu yöntem gâib hakkında bazı hükümlere ulaşmada vazgeçilmez olsa da gâibi şâhide indirgemek anlamına olmayıp, mutlak bir yöntem değildir. Zira sonuçta elde edilen bilginin kesin olduğu hakkında da net bir şey söylemek zordur.³²⁹⁹

Buna karşılık Kur'ân Allah'ı anlatırken hem tanıyıp tecrübe ettiğimiz varlıklarla karşılaştırma yapılmış hem de O'nun bildiğimiz hiçbir varlığa benzemediği vurgulanmıştır. Eğer Allah hakkında konuşurken sadece benzetme ile yetinilirse antropomorfizme, ifadelerin çok anlamlı olduğunu düşünülürse agnostisizme düşülecektir. Bu ikisinin kesiştiği bir dil oluşturularak bilinen kavramları özel bir biçimde kullanmak suretiyle Allah hakkında konuşmak mümkün olabilir. Sonuçta bu bir analogi olup, analogi de iyi bilinen bir şeyden elde edilen kavramın bilinmeyen bir şeye uygulanmasını esas alır. Nispet analogisi iki farklı şeyin aynı kavramlarla ama kendi mâhiyetine göre anlaşılması olup, benzerlik mâhiyetinde değil sonuçtadır. Bununla birlikte bu yöntemin Allah hakkında kullanılması kullanılan kavramların ne anlama

³²⁹⁵ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 443-444.

³²⁹⁶ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, 455.

³²⁹⁷ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî- Muhyiddin Dîbstuv (Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/212.

³²⁹⁸ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârik*, 1/48.

³²⁹⁹ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, 443-444.

geldiğini konusunda kesinlik ifade etmez. Başka bir deyişle şâhiddeki kavramların gâibde tam olarak karşılığını bilmek mümkün değildir. Ama bu yöntemi kullanmaktan başka seçenek de bulunmamaktadır. Yapılması gereken katı analojiden kaçınmak ve bu yöntemi Allah hakkında olumlu özellikler için kullanmaktır.³³⁰⁰

5.6. Bilginin Oluşumu

Kelâm ve tasavvuf ilmî bilgiye ulaşmada farklı yöntemler kullanmakla birlikte süreç içerisinde bazı ortak yönlerle sahiplerdir. İlk olarak iki düşünce sisteminde de bilginin oluşumu duyuların dışarıdan elde ettiği verileri kelâmda akla, tasavvufta kalbe göndermesiyle başlar. Burada bu veriler işlenir, dış algı iç algıya dönüşerek temel manalar elde edilir. Farklılıklar buradan sonra başlar. Bu temel manalar kelâmda kavramsallaştırılarak uygun olanlar birbiriyle eşleştirilip, önerme ve hükümler oluşturulur. Tasavvufta ise çeşitli hal ve makamlardan geçilerek fenâ mertebesine ulaşılır. Böylece bilgi ortaya çıkar. Aslında her iki ilim de bilgiye duyular basamağından başlar ve bir süre sonra gayb alanına geçirilir. Fakat bu geçişi kelâmda akıl ile istidlâl, tasavvufta kalp ile keşf sağlar. Buna göre kelâmcıların akli ile sûfîlerin kalbi aynı işlevi yerine getirmektedir. Bilginin oluşması için de ilk önce kelâmda aklın önyargılardan kurtulması tasavvufta ise nefsin ve kalbin temizlenmesi gerekir.

Her iki ilimde de düşünürler kendi kurdukları sistem içinde farklı oluşum teorileri geliştirmiştir. Kelâmda bilginin oluşumunda öznenin kim olduğuna göre değişen tabiat, tevlîd, âdet nazariyeleri şeklinde üç teori geliştirilmiştir. Tasavvufta ise sürecin salıktaki etkisi baz alınmıştır. Buna göre aslında her sâlikin kendine özel bir süreci bulunmaktadır. Fakat bunları sahv ve sekr anlayışına göre iki başlıkta ele almak mümkündür. Dolayısıyla her iki ilimde de kabul edilmiş tek tip bir süreç yoktur.

İki ilimde de ortak diğer bir kavram havâtırdır. Fakat fonksiyonları çok farklıdır. Sûfîlerin düşüncesindeki havâtır, aklın bitiş noktası, keşfin başlangıç noktasını ifade ederken,³³⁰¹ kelâm ilminde bu akli harekete geçiren, düşünmeye sevk eden fakat zorunlu olmayan bir unsurdur. Zira kaynağının tespiti zor olup, havâtır gelsin ya da gelmesin istidlâl ile bilgi elde edilir. Sûfîler her ne kadar havâtırın kaynağının tespiti noktasında bazı şartlar ileri sürse de kelâm âlimleri için bunların

³³⁰⁰ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, 452-453.

³³⁰¹ Serrâc, *Lûma*, 418; Kuşeyrî, *Risâle*, 169; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 230.

hepsi öznelir. Örneğın Kuşeyrî havâtırın kaynağının tespitinde amellere vurgu yapmış bunula tespit mümkün olmazsa yeni bir ilhâmın beklenmesi gerektiğini söylemiştir. Fakat bu durum teselsülü gerektireceğı için kelâm ilmi açısından geçerli olmadığı aşıkardır. Zaten keşf ve ilhâmın mahiyeti ile havâtırın mahiyeti kelâmcılar nezdinde aynıdır. Dolayısıyla birazdan ele alınacak olan keşf ve ilhâm için yapılan tüm öznellik, doğrulanamazlık eleştirileri havâtırlar için de geçerlidir.

Kısmî bir benzerlik ise süreç sonunda bilginin ortaya çıkışı hakkındadır. Buna göre sûfî düşüncede bilginin oluşup oluşmayacağı Allah'ın yaratması bakımından Ehl-i sünnetin âdet nazariyesine benzer. Fakat burada kelâmdaki gibi oluşma fiilinde kulun bir etkisi yoktur. Bilginin oluşumu tamamen Allah'ın dilemesine bağlıdır. Sûfilerde mârifetin vehbîliği o kadar baskındır ki kelâm ilmindeki gibi bilginin oluşumu için gerekli görülen hiçbir şey bulunmaz. Zâhirî ilimlerin elde edilişi, riyâzet vs. öngörülse de bunlar olmadan da bilgi oluşabilir, bunlar olsa da oluşmayabilir. Buna göre kelâmda bilginin elde edilmesi kulun etkinliğine bağlıken, tasavvufta edilgenliğine bağlıdır.

Kelâmda bilginin oluşumu için üç temel görüş bulunmakta ama her birinde de duyu, akıl ve habere belirli oranlarda yer verilmektedir. Tabiatçı görüşlere sahip Nazzâm ve Câhiz'in düşüncesinde “duyum-havâtır-düşünce” şeklinde ilerleyen bilgi süreci, nefsin fizyolojik ve zihinsel fonksiyonlarıyla izah edilmekte, bütün sürecin tabîi olduğu ifade edilmektedir.³³⁰² Mu'tezîle'nin çoğunluğu ise insanın iradesi sonucu zorunlu olarak bilginin oluştuğunu savunmuş ve bunu tevlîd nazariyesine dayandırmıştır. Bu görüşte bilgi delil-medlûl ilişkisiyle zorunlu olarak doğmaktadır.³³⁰³ Bununla birlikte bilginin elde edilmesi için kemâlû'l-aklın gerçekleşmiş olması gerekir. Sünnîler ise bir fiil için iki fail tayin ederek âdet nazariyesini savunmuştur. Buna göre kul iradesiyle nazar eder, Allah da fiil sonunda bilgiyi yaratır. Bu durum âdet üzere her zaman böyle gerçekleşse de Allah bilgi yaratmayabilir. Nazar ve istidlâl arasında herhangi bir zorunluluk ilişkisi olmayıp, bu sadece Allah'ın iradesine bağlı bir gerekliliktir.³³⁰⁴

Görüldüğü gibi kelâm ilminde bilginin oluşumu hangi sistem olursa olsun aklî süreçlerle izah edilir. Kelâm âlimleri bilginin doğruluğu ve kesinliğini sağlamak

³³⁰² Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 77-78, 92-93, 98-99, 104.

³³⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12/82-83, 117-118.

³³⁰⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 13-14; İbn Fûrek, *Mücerred*, 18-19.

amacıyla bilginin oluşumu için olabildiğince objektif ve denetlenebilir kurallar öngörmüştür. Ayrıca ilgili bölümde detaylıca izah edildiği üzere kelâm âlimleri bilginin oluşumunu duyuların nasıl işlediğine dair detaylı analizlerle ortaya koymuş bunun denetimini de akla vererek ne empirist ne rasyonalist bir tutum sergilemiştir. Buna karşılık sezgi, ilhâm, keşf gibi sübjektif unsurlara sitemde yer açmamışlar, bunların kesin doğru olanlarını sadece peygamberle has kabul etmişler, peygamber dışında ilhâm ve keşf aldığını iddia edenleri kabul etmemişlerdir.

Sûfiler ise kelâm âlimlerinin bu görüşlerini şâhid âlemle sınırlı kaldığı sürece sorun etmemişlerdir. Ancak onlara göre bunlarla gâib âleme dair bilgi elde edildiğini söylemek mümkün değildir. Bunlar ancak insanı gaybın kapısına kadar götürür. Bilgi ancak ve ancak fenâ hali sonucu Allah tarafından bahşedilir. Aslında keşfi bilginin ilk adımının muhâdara olduğunu söyleyerek sûfiler de temelde bir istidlâl sürecini kabul etmiş olmaktadır. Ancak bu hal perdelerin henüz kalkmadığı, mârifete en uzak haldir.³³⁰⁵ Muhâdara hali duyular, akıl ve habere dayalı bilgilerin zâhirî boyutla anlaşılıp yorumlandığı ilme'l-yakîn aşamasına tekabül eder. Bundan sonra seyr ü sülûk sürecinde havâtırlar gelmeye başlar ki bu da bilginin mânevî bir hal aldığını gösterir. Ancak daha hâlâ yolun başında, ayne'l-yakîn aşamasındadır. Bundan sonra ise fenâ ile imanda tahkik seviyesine çıkar. Böylece mârifeti elde edip hakka'l-yakîne ulaşır. Buna göre sûfî düşüncede bilginin elde edilmesinde iç içe daireler şeklinde genişleyen bir hiyerarşi söz konusudur. Bilgi dairenin en dışından en içine manadan öze doğru ilerler.³³⁰⁶ Sûfî düşüncede bu hareket tecellî kavramıyla karşılanır. Bilgilerin kalpte tecellî etmesi çeşitlidir. Tecellî bazen Allah'ın fiilleri, sıfatları ya da bizzat zâtı ile de gerçekleşebilir. Sûfîye gelecek olan tecellî kendisinin bunu alma kabiliyetine göre değişmektedir.³³⁰⁷

Sûfî epistemolojisinin temelinde yokluk ya da fenâ kavramı yer alır. İnsan varlığını/benliğini ancak yoklukta/fenâda bulur. Yani var olmak için önce yok olması gerekir. Tasavvufun ilk dönemlerinde fenâ kavramı, fiziksel ve ontolojik anlamda değil kulun iradesini kaybedip Allah'ın iradesiyle ortak olması, O'nun sıfatlarıyla

³³⁰⁵ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 496; Kuşeyrî, *Risâle*, 159; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 618.

³³⁰⁶ Kadir Özköse, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çevresi”, *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kur'ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 64.

³³⁰⁷ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 89.

sıfatlanması şeklinde açıklanırken, son dönemlerde ittisal kavramlarıyla tamamen ontolojik anlamda bir yok olmayı ifade edecek şekilde izah edilmiştir.³³⁰⁸ Esasen ilk sûfilerin söylemek istediği ben'in yok olması değildir. Ben şuurunun sona ermesidir. Kuşeyrî'nin ifadesiyle “bir aşığın sevgilisinde erişmesi gibi bir şeydir.”³³⁰⁹

Bu sebeple tasavvufî bilgi denildiğinde sûfilerin anladığı nazarî bilgi değil daima yaşam ve tecrübeye bağlı zevkî bilgidir. Sûfî müşâhede ile etrafındaki kesretin ardında aslî bir birlik olduğunu kavrar. Ona göre bu vahdet eşyanın hakikatine dair nesnel bir gerçekliktir. Bir sonraki aşamada sûfî bütün zihnî hallerden kurtularak hakiki/ilâhî ben ile özdeşleşir. Böylece “Allah'tan başka gerçek varlık yoktur”a ulaşmış olur. Hiçbir varlık gerçek değil gerçeğin bir yansımasıdır. Hatta varlık gerçekliğin önünde bir hicaptır. Bu hicap da ancak keşf ile açılır.³³¹⁰ Sûfiler teknik olarak böyle bir düşüncede hulûlün imkânsız olduğunu savunur. Zira Allah cins değildir, cisimlere hulûl edemez, kadîm olan bir varlığın hâdise hulûlü mümkün olmadığı gibi ortada iki ayrı varlık olmadığı için hulûl edecek bir varlık da yok demektir. Tek bir varlık vardır, o da vacibin vücudu olan Allah'ın varlığıdır.³³¹¹

Temel olarak vahdet-i vücûd nazariyesi tasavvuf ilmi içinde oluşturulan tek sistematik felsefe olarak kabul edilebilir. Eğer bu nazariye olmasaydı tasavvuf âlimleri kelâm ve felsefe âlimlerinin ulaşamadığı hakikate ulaştıklarını sadece iddia etmiş olacaktı. Her ne kadar hakkında tartışmalar yapılsa da bu nazariye hal ve makamların gerçekliğini ve geçerliliğini ispat etme iddiasıyla oluşturulmuş bir nazariyedir.³³¹² Fakat hulûl, ittihâd gibi durumlara kapı araladığı için eleştirilere açık olan bu nazariye İmam Rabbânî'yi vahdet-i şuhûd düşüncesini geliştirmeye sevk etmiştir. Buna göre “her şey O'dur” yerine “her şey O'ndandır” denilmelidir. Cem ve fenâ halinde salık Allah'ın tecellilerinden başka bir şey göremeyecek bir duruma ulaşır.³³¹³

Neticede vahdet-i vücûd Allah'tan başka varlığın bulunmaması, vahdet-i şuhûd Allah'tan başka varlığın görülmemesi anlamına gelir. Güneşi gören bir kimse yıldızları

³³⁰⁸ Çelebi, “İlk Dönem Sûfilerinin İtikadî Konulara Bakışları”, 106.

³³⁰⁹ Affî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 126.

³³¹⁰ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 430-432.

³³¹¹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marifet yayınları, 1981), 120-121.

³³¹² Erdoğan, “Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hallâc-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi”, 74.

³³¹³ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 298-299.

göremez çünkü o anda güneşin etkisi yıldızlardan büyüktür. Vahdet-i şühûd tam olarak böyle bir şeydir, insan Allah'ı temaşa ederken başka hiçbir şey göremez. Ancak bu, başka bir varlığın yok olduğu anlamına gelmez. Nasıl ki güneş varken yıldızlar bulunduğu yerde duruyor ama sadece görünmüyorsa, fenâ halinde de Allah görülür. Bunun dışındaki varlıklar görülmez ama var olmaya devam ederler.³³¹⁴

Tüm bu açıklamalara kelâm açısından bakıldığında sûfilerin bilgi oluşum nazariyeleri içinde en mutedil olanı Muhâsibî'nin nefis muhasebesidir. Zira Cüneyd'in mîsâk nazariyesi bile her ne kadar sahv anlayışına dayansa ve ittihâd-hulûl içermese de sıfatların birliğini savunmakla kelâm âlimlerinin dikkatini çeker. Sekr anlayışına dayalı teoriler ise ittihâd ve hulûl düşüncesiyle kelâm âlimlerinin eleştirilerinin odağında yer almaktadır. Allah'tan başka hiçbir şeyin bulunmaması, ben'in kaybolması, şathiyeler ve bunların sistemleştirilmesiyle ortaya çıkan vahdet-i vücûd nazariyesi kelâm âlimlerinin görmezden gelebileceği bir durum değildir. Bununla birlikte bilgi konusunda asıl önemli olan tüm bu süreçten sonra elde edilen bilginin mahiyetidir. Zira ittihâd, hulûl, vahdet, fenâ, vecd bunlar genel olarak ontolojik sorunları teşkil eder. Asıl epistemolojik olan ise vecd ve fenâ halinde genel keşf bilgisinin kullanılıp kullanılamayacağı, doğruluk, kesinlik durumudur. Zira bu haldeki bir şahsın şuurunun yerinde olmadığı görülmekte, dolayısıyla kendisine bu haldeyken gelen bilgiyi doğru algılayıp algılamadığı, kaynağını doğru tespit edip etmediği kesin olarak bilinmemektedir.

5.7. Bilginin Değeri

Genel olarak bir bilginin değeri, onun doğru, objektif ve genel geçer olmasıyla, tutarlı ve bütün bu durumların kanıtlanmış olmasıyla tespit edilirken, kelâm ilmi kaynakların sağlam, delillerin kat'îliği ve bilginin nesnesine uygunluğunu esas almıştır. Sûfî düşüncede ise keşf ve ilhâmın bir dış kaynağa bağılılığı söz konusu olmayıp, açıklanıp, izah edilebilir olması ya da objektif olması da gerekmez. Ancak insan benliğinde yer alan potansiyel bir gizli güç, kalbî bir eylem olarak kabul edilir. Yani insan kendi içinde var olan bilgiyi elde eder.³³¹⁵ Onlara göre hakikat bilgisi nazarî bir bilgi olmayıp imanla birleşik bir bilgidir. Kişinin ne olduğuyla alakalıdır. İnsanın

³³¹⁴ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 158-159.

³³¹⁵ Ay, "Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı", 24.

varlığını dönüştürüp nefsini değiştirmesiyle etkili olur. His ve zihinle değil, bunların ötesinde ve bunlardan daha önemli olan kalple bilmektir. Allah ile kul arasında yer alan perdeleri kaldıran bir bilgidir. Hakikatin bilgisi “bizzat o hakikate dönüşmek” demektir. Bu yolun başlangıcı kim olduğumuzu, nereden gelip nereye gittiğimizi bilmemizi sağlayan nazarî bilgi, sonu ise insanlığın varoluşunun nihai amacı olan hakikate ulaşmayı sağlar.³³¹⁶

Tasavvuf bu kadarla kalsa bireysel olarak kişinin imanını sağlamlaştırmak adına etkili bir yöntem olarak kabul edilebilir. Ancak durum kelâm açısından bu kadar basit olmayıp, tasavvûfî bilgi istismara açık, insanlar arasında yanlış anlama ve uygulamalara sebebiyet verebilecek bir yapı arz etmektedir. Örneğin bu tecrübeyi tadıp vazgeçemeyen sûfî dünyadan uzaklaşıp, dünyayı imar etme görevinden uzaklaşabilir. Yeterli bir dinî bilgisi olmayanların bu kimselere taassubla bağlanması söz konusu olabilir. Dini bizzat peygamberden öğrendiklerini iddia eden istismarcılar geri kalan halkı ötekileştirebilir, keşfe sarılarak aklı önemsizleştirebilir. Yine nassları kendilerine göre yorumlayıp bâtil düşüncelere yol açabilir, her sûfiye kendine has bir mektep kurma imkânı oluşur.³³¹⁷ Zira aklî ve naklî olarak herhangi bir dayanağı olmadığı gibi siyasî ve sosyal olarak kendilerine destek bulmak isteyenler ilhâm ve keşf yöntemini oldukça fazla kullanmaktadır. Dolayısıyla keşf ve ilhâmı kalpte bilgi oluşabilirse de bu konuda şüpheli davranmak sübjektif olduğu için dikkatli olmak gerekir.

Kelâm ilmi ise “ilim maluma tabidir” görüşünü hâkim kılarak, realist bir bilgi anlayışını benimsemiş, bilginin doğruluğunu nesnesiyle uyum içinde olmasına bağlamıştır. Yine bilgi tanımlarında yer alan “alâ mâ hüve bihî” kaydı da aynı düşüncüyü ifade eder. İstidlâlî bilginin temeline zarûrî bilgi yani üzerinde ihtilaf olmayan doğrudan elde edilen bilgiyi yerleştirerek onun da olabildiğinde objektif olmasına önem veren kelâmcılar, bilginin doğruluğu en çok daha en başından delil ve kaynaklarının doğru olmasına bağlamıştır. Aslında Kur'ân da akıl ve düşünme temelli inancı savunmuş, nazar, istidlâl, cedel, gibi zihinsel etkinliklerle, hüccet, beyyine,

³³¹⁶ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 79-80.

³³¹⁷ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 545-546.

sultân gibi aklî delillerle, ayrıca furkân, temyiz, ibret gibi kavramlarla akla dayalı iman anlayışını emretmiştir.³³¹⁸

Neticede kelâma göre din şahsî tecrübelerle tesis edilemez. İnsanı keyfilikten alıkoyacak harici bir kritere ihtiyaç vardır. Bu sebeple kelâm ilim keşfi bilgiyi subjektif, çelişik ve güvenilirmez oluşu, kavramsallaştırmaya ve kategorize etmeye müsait olmayışı bu sebeple de doğruluğunun denetlenemeyişi gerekçeleriyle eleştirmiştir.

İlk olarak kelâm ilminde keşf ve ilhâm hiçbir şekilde vahiy gibi telakki edilmemiş, kişilerin kendi iç tecrübelerini ifade etmesi bakımından subjektif bir bilgi yöntemi olarak görülmüştür. Kelâm âlimlerine göre keşf ve ilhâm yoluyla elde edilen bilgiler cüz'î yani tikeldir, dolayısıyla öznel olup, sadece belli bir kişi ya da olay ile ilgilidir. Bu sebeple de başkalarının bağlamaz. Yine bu sebepten keşf ve ilhâmla rasyonel, deneysel ya da sosyal ilimlerle ilgili bir kural ortaya konulamaz. Yine şer'î bir hüküm niteliğinde de olamaz. Yasaklayıcı değil, tavsiye edici ya da uyarıcı bir mahiyet taşır.³³¹⁹

Bu durumun başlıca sebebi kendilerine ilhâm geldiğini iddia eden kimselerin birbirinden farklı şeyleri savunmasıdır. Her ilhâm sahibi kendi sözünün doğru hasmının yanlış olduğunu iddia etmektedir. Eğer ilhâm bilgi kaynağı olursa ikisinin de doğru olması gerekir ama iki zıt aynı anda doğru olmayacağı için aralarında tercih yapacak başka bir delil bulunmalıdır. Örneğin her dinin kendi inananlarının kalbine güzel geldiği diğer dinlerin ise çirkin görüldüğü bilinmektedir. Bu durumda her dinin aynı anda güzel ve çirkin olması, âlemin aynı anda kadîm ve hadis olması gibi muhal bir sonucu doğurur.³³²⁰ Fakat Mâtürîdî'ye göre bunlar arasında tercih yaptıracak kesin bir delil olmayıp, insanlar arasındaki pek çok fikir ayrılıklarının temeli de ilhâmdır. Eğer ilhâm geçerli bir delil olsaydı ilhâm sahipleri arasında bir çelişki olmazdı.³³²¹

Bu konuda Mâtürîdî sûfîlerin ve Şîîlerin “Allah’ın doğrudan sâlih kullarıyla konuştuğu” şeklindeki düşüncelerinin delili olarak gördüğü Şurâ Suresi 42/51. âyette geçen “elçi”nin, eğer Allah’ın konuştuğu kişi bir peygamberse, melek; eğer sıradan bir

³³¹⁸ Adanalı, “Kurân-ı Kerîm’de Bilgi ve Epistemoloji”, 452.

³³¹⁹ Uludağ, *Keşf ve Kerâmet*, 36-37.

³³²⁰ Nesefî, *Tebşira*, 1/34; Üsmendî, *Lübâb*, 50.

³³²¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 69. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4/376.

insan ise peygamber olduğunu söyleyerek te'vil etmiş ve onların delilinin geçersiz olduğunu savunmuştur.³³²² Yine Şems Sûresi 91/8. âyette geçen ilhâm etmek fiilinin (beyyine) açıklama, bildirmek, öğretmek şeklinde olduğunu belirtir.³³²³ Buna karşılık Bakara Sûresi 2/31. âyette Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesinin ilhâm etmesi olduğunu, bu bilginin oluşması için herhangi bir şarta ihtiyaç duymadığını, ayrıca böyle bir bilgiye başkasının ulaşamayacağını ifade eder.³³²⁴ Böylece Mâtürîdî ilhâmın doğru olanını peygamberlere hasretmiş, bunu dışındakilerin ise güvenilmez olduğunu savunmuştur. Nesefî ise ilhâmı geçerli kabul eden kimseye “bana ilhâmın geçersiz olduğuna dair bir ilhâm geldi” diyerek ilzâm etmeye çalışmıştır. Buna karşılık o kimse bu cümleyi onaylarsa kendini nakzetmiş olacak, reddederse ilhâmın geçersizliğini kabul edecektir. Eğer ilhâmların bir kısmı doğru bir kısmı yanlıştır derse ilhâmın mutlak olmadığını itiraf etmiş olacaktır.³³²⁵

Bu eleştiriler karşısında sûfiler keşfin kesinliğini ve gerekliliğini ictihâd üzerinden açıklamaya çalışırlar. Buna göre nasıl ki ictihâd hükmü olmayan konularda hüküm koymayı ve var olan hükümleri açıklamayı ifade ediyorsa keşf de aynı fonksiyonu yerine getirmektedir. Ancak keşfi bilginin ictihâda göre bir üstünlüğü olduğu da aşîkârdır. Zira ictihâdda hata söz konusuysa sülûkun sonuna varmış ve sûfi için böyle bir hatanın bulunmayacağı ifade edilir. Çünkü sûfiler nâfile ibadetler aracılığıyla bilgiyi Allah'tan öğrenirler. Bu sebeple onların ictihâdındaki her bir ihtilaf başka başka faydalara işaret eder. Zâhir âlimlerin ihtilafı ise doğruyu yanlıştan ayırdığı için rahmettir.³³²⁶ Burada sûfiler açıkça keşfte sûfilerin farklı görüşlerinin her birinin doğru ve faydalı olduğunu, ancak zâhir âlimlerini farklı görüşlerinden birinin doğru diğerlerinin yanlış olduğunu savunmaktadır.

Fakat meseleye kelâm açısından bakıldığında sonuç tam tersidir. Onlara göre keşfin ictihâdla karşılaştırılması teknik olarak doğru değildir. Zira ictihâddaki hatayı tespit etmek mümkündür. Kelâm âlimleri bir hüküm çıkartırken re'y, ictihâd, istidlâl gibi rasyonel yöntemler kullanmaktadır. Bunlar şahısların görüşleri, tercihleri olmak bakımından kısmen subjektif olsa da her biri aklın ilkeleriyle çıkartıldığı için daima

³³²² Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 13/214-216.

³³²³ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 17/222.

³³²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât* (Topaloğlu), 1/79-80.

³³²⁵ Nesefî, *Tebsira*, 1/34-35.

³³²⁶ Serrâc, *Lüma*, 149-150.

delil getirilebilir, eleştirilebilir, tekrar düzenlenebilir mahiyettedir. Ancak keşfin içeriği bilinmediği için hatalı mı değil mi tespit etmek mümkün olmaz. Onun doğrulanması ancak aynı tecrübeyi yaşayan kişi için mümkündür. Buna göre şer'î ilimler ile tasavvuf arasındaki ilişki ilim ile sanat arasındaki ilişki gibidir. Bunlardan ilim objektif, sanat subjektiftir. Bunlardan hangisinin güzel olduğu hakkında ittifak edilemese de hangisinin açıklayıcı ve net olduğu aşîkârdır.³³²⁷

Bu açıdan zâhir-bâtın ayrımı aynı zamanda yöntemsel bir ayrılıktır. Zâhirî bilgi aynı koşullar altında bir dereceye kadar tekrar edilebilir ve farklı kişilerden aynı sonuçlara ulaşması beklenebilir bir ilimken, bâtinî bilgi tekrar edilemeyen ve kategorize edilemeyen bir bilgidir. Âlim bilgi konusunda tasnif, sıralama kategorize etme imkânına sahipken sûfide böyle bir durum söz konusu değildir. Sûfî için kategori değil aydınlanma ve aşama esastır.³³²⁸ Bu tecrübeye özne ile nesnenin buluşması vasıtasız gerçekleşmektedir. Dolayısıyla sıradan tecrübelerden farklıdır. Kulu aşan bir güç söz konusudur. Yoğun bir dikkat, bazı bedensel hazırlıklar gerektirir. Bunların sonucunda bilgi kendisine sunulur. Yani lütfedilir. Bütün bu süreç tek tek basamaklar halinde tahlil edilmesi mümkün olmayan bir şekilde bütünlük arz eder. Aklî bilgi parçalara ayrıldığında daha net anlaşılırken, sezgisel bilgi bir bütün halinde ele alınmalıdır.³³²⁹

Esasen keşfî bilginin temelinde duyular ve akıl yer aldığı için ilk etapta objektif bir alt yapıya sahiptir. Hatta sûfîlerin nefs ve seyr ü sülûkla ilgili açıklamaları teorik olup, akıl tarafından bir yere kadar da izah edilebilecek durumdadır. Fakat mârifet son aşamada vecd ve fenâ ile subjektif bir şekilde doğar. Zira elde edilişi noktasında aklı aşan bir yönünün olduğu ve bunun anlaşılamayacağı ifade edilir. Dolayısıyla kavramlaştırmak da mümkün olmayıp aklî bir denetimden geçmesi söz konusu değildir. O halde bunun güvenilirliğini ve doğruluğunu nasıl ispatlanacaktır? Ayrıca kavramsallaştırılamadığı için aktarım konusunda da sorunlar ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla epistemolojik anlamda sûfî tecrübeye yapılan başlıca eleştiriler kaynağının ne olduğu, doğruluğunun nasıl tespit edileceği, öznellik-nesnellik ve başkasına aktarılabilirlik probleminin nasıl çözüleceğine yöneliktir.

³³²⁷ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 169-170.

³³²⁸ Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çevresi", 64.

³³²⁹ Hakan Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Kıskaçında Dinî Tecrübe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 83.

5.7.1. Bilginin Nesnelliği

Sûfi tecrübesinde görülen bu sıkıntılar Batı düşüncesinde bir takım çözüm önerileriyle aşılmaya çalışılmaktadır. Zira daha önce de izah edildiği gibi Batı düşüncesinde Gettier'in bilgi tanımına yaptığı eleştiriler bilginin değerinin ve kesinliğinin sorgulanması noktasında da oldukça önemli katkılar sağlamıştır. Bu konuda Batı'da *uygunluk, apaçıklık, tutarlılık, tümel uzlaşım ve yarar sağlama* olmak üzere beş farklı ölçüt öne sürülürken,³³³⁰ bilginin doğruluğuna ilişkin gerekçelendirme ise *içselcilik* ve *dışsalcılık* olmak üzere temelde iki farklı görüşle izah etmişlerdir.³³³¹

Dışsalcılık zihnin içinde inancı bilgiye dönüştürecek ilkelerin var olmadığını haklılandırmanın ancak özne dışındaki varlık alanıyla mümkün olduğunu savunur. Onlara göre gerekçe oluşturan süreçler öznenin bilişselliğinin dışında olsa bile haklılandırma gerçekleşir.³³³² Bunlar nesnelerin zihne ulaşmasını sağlayan kaynaklarla ilgilidir. Kaynakların güvenilirlik derecesi güven duygusunun oluşmasında önemli bir etkidir.³³³³ İçselciliğe göre inancın bilgiye dönüşmesinde rol oynayan nitelikler söz konusu öznenin kendi içinde yer almaktadır. Yani gerekçelendirme herhangi bir dış etken olmaksızın öznenin kendi içsel, zihinsel süreçleri ile mümkündür.³³³⁴

İçselciliğin önemli iki türü *bağdaşımcılık* ve *temelciliktir*. Bağdaşımcılık bir bilgi ya da inancın daha önceki bilgi ve inançlarla tutarlı olması gerektiğini savunur. Yani bilginin geçerliliği içinde yer aldığı diğer bilgilerle olan ilişkisine göre tayin edilir. Eğer sistemdeki diğer bilgilerle tutarlı değilse gerekçelendirilemediği için yanlış kabul edilir. Temelci anlayışa göre ise doğru bilgiye, temelde yer alan bilginin kesin ve apaçık bir şekilde ortaya konmasıyla ulaşılabilir. Temelde yer alan bu ilkeden hareketle diğer bilgiler elde edilip haklılandırılır. Söz konusu temel inanç ya da bilgiler öznenin doğrudan elde ettiği süreçler, a priori bilgiler ve duyu deneyimlerinden oluşur.³³³⁵ Başka bir ifadeyle bir inancın gerekçelendirilebilmesi için “sonucu ortaya koruyucu bir delil” bulunması gerekmektedir. Bunun da mecburen bir “bilgi” olması,

³³³⁰ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 70.

³³³¹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 102.

³³³² Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 103; Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 30-31.

³³³³ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 63.

³³³⁴ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 102-103; Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 30.

³³³⁵ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 104-107; Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 22-25.

tabi ki bu bilgi olan delilin de yine bilgi olan bir delile ispatlanması gerekecektir. İslam düşüncesinde bunun adı teselsüldür. Bu sebeple Batılı düşünürler “temel bilgi” adı verilen bir dolaysız bilgide bunun son bulması gerektiğini savunmuşlardır. Buna göre sadece çıkarımsal yani istidlâlî bilgilerin gerekçeye ihtiyacı vardır. Bunun dışında dolaysız temel inançlarımız gerekçelendirmeye gerek duymaz, onları doğrudan bilgi olarak kabul ederiz ki bu da zarûrî bilgiye karşılık gelmektedir. Yani başımızın ağrması, üzüntülerimiz, sevinçlerimiz gibi hislerimiz birer temel bilgidir ve gerekçelendirilmesi gerekmez.³³³⁶ Bu savunmanın önemli bir sonucu mistik bilginin imkânına kapı aralamasıdır. Zira bundan önce hiçbir şekilde bilgi olarak kabul edilmeyen mistik tecrübeler bu gelişmeyle duyu bilgisi gibi dolaysız bir şekilde geçerli olabileceği şeklindeki yeni argüman ve savunmalar geliştirilmiştir.

Gettier’in eleştirilerinden sonra Batı düşüncesindeki mistik bilginin temellendirilmesi daha çok bu son ikisiyle gerçekleştirilmeye çalışılmış, bu manada dinî tecrübeyle ilgili çeşitli teoriler öne sürülmüştür. Bunlardan tasavvufla ilişki kurulabilecek iki tane önemli teori bulunmaktadır. Birincisi safdillik ilkesi, diğeri ise algı tecrübesi ile mistik tecrübe arasında kurulan analogidir.

Safdillik ilkesine göre “x birine var gibi görünüyorsa epistemolojik olarak o muhtemelen vardır. Aksini gösterecek bir delil çıkıncaya kadar geçerli kabul etmek gerekir.”³³³⁷ Bu teoriye göre Tanrı’nın var olmadığını ya da dinî tecrübenin geçerli olmadığını ispatlama görevi bu görüşün sahibine aittir.³³³⁸ Fakat bu tecrübeye karşı olumsuz safdillik ilkesi şeklinde yeni bir eleştiri teorisi geliştirilmiştir. Buna göre “x birine yok olduğu şeklinde görünüyorsa o zaman muhtemelen x yoktur.”³³³⁹

Fakat böyle bir teorinin kabulünün önemli bir risk taşıdığını belirten Yaran, konuyla ilgili destekleyici bir delil ortaya koymaya çalışmış, bunu eleştirmenlik ilkesiyle desteklemiştir. Bir kimse bir sıra dışı deneyimle karşılaştığında ya da bunu bir başkasından duyduğunda, bu onun dikkatini çekiyorsa üzerinde durmaya değer buluyorsa ilk olarak doğal açıklama ya da doğaüstü olsa bile din dışı bir açıklama gitmesi gerekir. Bunları tamamen elediği zaman bunun dinî tecrübe olduğunu kanaat

³³³⁶ Uslu, “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”, 46-48.

³³³⁷ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 343.

³³³⁸ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 349.

³³³⁹ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 351.

getirebilir. Ancak buna da herkesin inanmasını beklememesi gerekir. Esasen Hz. Peygamber'in de ilk vahiy aldığı zaman önce Hz. Hatice'ye sonra Varaka'ya gitmiş olması bu bağlamda önemli bir kriterdir. Buna göre safdillik ilkesini güçlendirmek için dinî, ahlakî, psikolojik unsurları göz önünde bulundurup bunların onayını alma şeklinde bir doğrulama mekanizması geliştirilmesi gerekir. Ayrıca yine ontolojik kozmolojik, ahlâk delili, teolojik delil gibi Tanrı'nın varlığına dair bütün delillerden de destek alınmalıdır.³³⁴⁰

Bu düşünceden hareketle dinî tecrübenin gerçek olup olmadığı hakkında yapılan araştırmalarda bazı kriterler belirlenmiştir. Bunlardan birincisi mistik için iyi ve olumlu bir sonuç vermesi, ikincisi insanlara yönelik etkileri göz önünde bulundurmasıdır. Örneğin bu tecrübe ile elde edilen bilgi toplumu inşa mı ediyor yoksa yıkıyor mu? Bunun test edilmesi gerekir. Üçüncüsü, tecrübe nezaket, enginlik, derinlik gibi unsurlar barındırmalıdır. İçinde bulunduğu dinî düşüncenin ortodoks ifadelerine uygun olup olmadığına bakılmalıdır. Pragmatik açıdan bir tecrübenin diğerleriyle benzerliği var mı, yok mu tespit edilmelidir. Bu konuda genelde mânevî liderler, rehber ve üstatların sözlerine itibar edilmelidir.³³⁴¹

Tasavvuf ilminde de bilginin kesinliğini sağlayan unsurlardan bir tanesi bilgi eylem bütünlüğüdür. Yani bir velî keşf aldığını iddia ediyorsa, davranışlarından bunun doğru olup olmadığının anlaşılabilceği savunulur. Bu anlamda sûfiler kelâmcıların kemâle ulaşamadığını, yetersiz kaldıklarını belirtirler.³³⁴² Bu konuda Ertürk sûfî tecrübesinin, doğruluğu ile tanınan sûfilerin yaşadıklarıyla temellendirmenin ilk bakışta normal olmadığını, uzman kabul edilen kimselerin de birer insan olması sebebiyle doğru bir değerlendirme olmayacağını ifade eder. Fakat kendisi, otorite olarak sûfiyi değil onun tecrübesi ve uzmanlığının dikkate alınmasını teklif eder. Yine bu kimselerin söz konusu tecrübeden sonra hayatlarının değişmesi, dini yaşantılarının düzenlenmesi ve bunun için özel çaba göstermeleri de sûfî tecrübe için bir kanıt teşkil etmektedir.³³⁴³

³³⁴⁰ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 353-355.

³³⁴¹ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 314-325.

³³⁴² Aksoy, "Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemali", 71.

³³⁴³ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 128-129.

Fakat bu düşünceye karşı, tecrübenin sonuçlarının iyi ve faydalı olması doğruluğuna etki etmez, sadece işe yaradığını gösterir, şeklinde itiraz etmek mümkündür. Aynı şekilde topluma olumlu katkı yapmasının da epistemolojik bir sonucu yoktur.³³⁴⁴ Bu tür durumlar tecrübeye karşı hüsn-ü zan beslese de sırf bu sebepten kelâm deyimiyle itikâdî konulara esas olacak kesinlikte bir bilgi teşkil etmezler.

Mistik tecrübenin ispatı için getirilen diğer çözüm bunun algı tecrübesiyle yapısal benzerliğidir. Buna göre dinî tecrübenin epistemolojik olarak değerli olduğunu savunanlar mistik tecrübeye duyu tecrübesi arasında bir ilişki kurarlar. Aralarındaki benzerlikten hareketle nasıl duyu tecrübesi geçerliyse dini tecrübenin de geçerli olduğunu iddia ederler.³³⁴⁵ Duyu tecrübesiyle mistik tecrübe arasında yapısal bir benzerlik bulunur. Zira duyu tecrübesinde algılayan, algı ve algılanan duyu tecrübesinde ise tecrübe eden tecrübe edilen ve tecrübe şeklinde bir yapısal özellik gösterir.³³⁴⁶ Bu benzerlik sebebiyle de nasıl ki duyu tecrübesini temel bir bilgi kabul ediyorsak, duyuları temellendirmek için başka bir bilgiyi gerekli görmüyorsak (ki bu teselsül olur) sûfî tecrübenin de ona benzemesi hasebiyle temel kabul edilmesi gerektiği ifade edilir.³³⁴⁷

Bu konuda Filiz doğrulanma ilkelerinin pozitivist yaklaşımla konulduğunu zâhir ehlinin de bunları kabul edip sûfî bilgiye bu şekilde yaklaştığını ancak bunun geçerli olamayacağını belirtir.³³⁴⁸ Buna dayanarak duyu tecrübesini kabul edip, derûnî iç tecrübenin reddedilmesini haklı bulmaz. Bu da diğer tecrübeler gibi bir tecrübedir ve yorumlama ile bilgi sağlamaktadır. Bu tecrübe daima ileriye giden ve en mükemmeli elde etmeye çalışan bir tecrübedir. Sûfî önce duyularıyla yola çıkar, sonra kalbî bilgileriyle yol alır. Ancak süreç boyunca sûfî tecrübe sürekli soyutlaşarak devam eder ve bu sebeple bilginin yapısı da değişir. Bununla birlikte hakikat arayışı bitmez. Bu tecrübenin doğrulanma imkânı kısıtlı olsa da bu onun gerçek olmadığı anlamına gelmemektedir.³³⁴⁹

³³⁴⁴ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 315-316.

³³⁴⁵ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 129.

³³⁴⁶ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 312; Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 114.

³³⁴⁷ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 117-121.

³³⁴⁸ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 283.

³³⁴⁹ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 285-287.

Bu çözümün sahipleri ilk olarak duyu ve dinî tecrübenin tamamen öznel olmadığını izah etmeye çalışırlar. Zira pozitivist anlayışta hiçbir dinî tecrübe deney ve gözleme konu olmadığı için bilgi ifade etmez. Bu tecrübe bilişsel değil öznedir.³³⁵⁰ Rasyonalist anlayışta ise duyu tecrübesi dahi yanılır ve bilgiyi ifade etmez. Çünkü onlara göre duyular da öznedir, dolaylıdır, rasyonel olması mümkün değildir. Zira rasyonel olmak nesnel olmak anlamına gelir.³³⁵¹ Esasen öznellikten kastedilen önerme ve hükümlerin doğruluğunun kişisel tercihlere ve tutumlara göre belirlenmesi olup tikel olmalarıdır. Nesnellikten kastedilen ise bilginin geçerliliği ve doğruluğu öznenin bağımsız, tümel ilkelerle belirlenen anlamındadır. Önyargılardan sıyrılan bir değerlendirmeyi kasteder. Bilimsel araştırmalarda en çok bu özelliğe dikkat edilir.³³⁵² Ancak yine de algılamada öznenin yorumunun bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Realist algı teorileri nesnenin öznenin bağımsız olarak dış dünyada var olduğunu savunur.³³⁵³ Buna göre kişinin bütün zihnî durumlardan soyutlanarak nesneye yönelerek, hiçbir işlem olmaksızın elde ettiği izlenim gerçek bilgiyi verecektir.³³⁵⁴ Bazı algı teorileri ise öznenin yorumunu kabul etmiş ve sübjektif algıyı savunmuştur. İdealist algı teorilerine göre nesne özne tarafından algılandığı müddetçe vardır. Yani zihinseldir.³³⁵⁵ Ancak ifade edilmelidir ki öznel kabul edilen bir bilgi ne tamamen nesnellikten uzak ne de nesnel kabul edilen bilgi tamamen nesneldir. Yani her nesnel bilgide biraz öznellik her öznel bilgide de biraz nesnellik bulunmaktadır.³³⁵⁶

Bu sebeple zikredilen iki teorinin de geçersiz olduğunu savunan Ertürk öznenin tüm duyu ve düşüncelerinden geçmiş tecrübelerinden soyutlanarak algıyı gerçekleştiremeyeceğini, bu sebeple algıda öznenin rolünün sıfırlanamayacağını savunur.³³⁵⁷ Zira tecrübe dediğimiz şey sadece beş duyu ile elde edilen bilgiler değildir. Tecrübe, duyular, düşünce kanı, duyu, duygular, hayal, inanç gibi pek çok

³³⁵⁰ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 129.

³³⁵¹ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 322.

³³⁵² Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 19-20.

³³⁵³ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 19.

³³⁵⁴ Taşçı, *Takiyyüddin Necrânî*, 109.

³³⁵⁵ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 45.

³³⁵⁶ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 27.

³³⁵⁷ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 68-69.

öznel durumu da kapsamaktadır.³³⁵⁸ Yine nesnenin rolünün de sıfırlanamayacağını ifade eden Ertürk, eğer objenin kendini sunma durumu olmasaydı, algılama eylemi düşünme, hayal, tasavvur gibi durumlardan ayırt edilemez, kişinin dilediği zaman yaşayabildiği bir tecrübe olurdu. Ayrıca nesnenin rolü olmasaydı evren süjenin istediği gibi kurguladığı bir evren olur, algı yanılması diye bir şey de olmazdı. Hatta öznenin isteğine bağlı olarak bahçedeki ağacın bir otomobil olarak algılanması gibi bir algı anlayışı da geçerli hale gelirdi.³³⁵⁹

Netice itibarıyla algılama özne-nesne arasında gerçekleşen dolayısıyla biri sübjektif biri objektif iki yönü bulunan bir işlemdir. Dolayısıyla tamamen nesnel bir bilme olmayıp, sınırlı bir sübjektifliği içinde barındırmaktadır. Ancak bu sübjektiflik sınırlı olup, bu sayede başkalarına aktarılabilen ve paylaşılabilmektedir. Öznelliğin tam olarak sınırının belirlenmesi mümkün olmayıp, nesnenin ne olduğu tamamen objektif bir bilgi iken, nesnenin özneye görünmesi ve sunulması noktasında bir öznellik bulunmaktadır. Örneğin bahçedeki araba, araba olmak bakımından objektif iken kişinin bulunduğu yere ışığın yansımaya göre kırmızı ya da turuncu görünebilmektedir. Yine de şartlarını taşıyan bir algılama hem başkaları tarafından yaşanabilmekte hem de başkalarına aktarılabilen, bu anlamda da büyük oranda objektif bir tecrübe olmaktadır.³³⁶⁰

Bu görüşler keşf için düşünüldüğünde de benzer bir sonuçla karşılaşılabilir. Sûfî tecrübesinde mutlak bir öznellik ya da mutlak bir nesnellikten söz etmek mümkün olmadığı gibi bunlardan kurtulmak da mümkün değildir. Tecrübe edilen şey bizzat insanın kendi iradesiyle değil, Allah'ın iradesiyle tecrübe edilmektedir. Bu sebeple de mutlak bir öznellikten bahsedilemez. Ancak aktarma sırasında tecrübe yorumlarını aktarırken, öznelliği devreye soktuğu için mutlak bir nesnellik de söz konusu değildir.

Fakat itiraf edilmelidir ki bu öznellik oranı sûfî tecrübede, diğer bütün tecrübelerden daha çoktur. Her tecrübenin yapısında böyle bir biriciklik bulunmakta, bu durum az veya çok paylaşılabilirlik haline direnç göstermektedir. Bu manada beş duyu ile elde edilen tecrübeler de şahsa özeldir ve ortak olma, paylaşmak bakımından onların da bir noktaya kadar direnci bulunmaktadır. Bununla birlikte sûfî tecrübenin

³³⁵⁸ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 44.

³³⁵⁹ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 70-71.

³³⁶⁰ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 71-72.

fenomenal yapısı kavramsal yapısına üstün geldiği için buradaki anlatılamazlık daha çok kendini göstermektedir.³³⁶¹ Buna göre herhangi bir duyu tecrübesini insanlar çok farklı şekillerde hissetmiş olsalar da birbirlerine aktarırken neredeyse tamamen karşı tarafın anlayacağı şekilde aktarabilirler. Hissin dozu aynı olmasa da anlaşılır bir tecrübedir. Örneğin, mutlu ya da üzgün olduğunu söyleyen bir kişiyi yalanlamak mümkün değildir. Herkes bir üzüntüyü, mutluluğu tatmıştır. Ancak herkesin tattığı üzüntü kendine aittir. Buna rağmen herkes birbirini anlayabilir. Bu sebeple hem öznel hem de nesnel taraftarı bulunmaktadır.³³⁶²

Keşf ise çok az bir kesimin tecrübesi olup, karşı tarafa tam bir şekilde aktarmak çoğu zaman mümkün olmaz. Bu da duyu tecrübesinin aksine keşfin herkese açık olmadığını gösterir. Dolayısıyla bunun nasıl anlatılacağı ya da aktarılacağı önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.³³⁶³ Bizzat kendi ifadeleriyle sûfî tecrübesi “tatmayanın bilemeyeceği, ehil olmayanlardan saklanması gereken” bir tecrübedir. Bu şekilde sûfiler bilgiyi kendilerine hasretmekle sûfî olmayanların anlamasının mümkün olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Bu da onun denetlenip doğrulanmasını engelleyen bir unsurdur.

Benzer şekilde duyu tecrübesindeki objenin somut olmasına karşılık dini tecrübeye obje soyuttur. Yani duysal değildir ve bu sebeple de denetlenip doğrulanamaz.³³⁶⁴

Ayrıca algı olayında algılanan ve algılayan birbirinden bağımsız iken mistik tecrübeye tecrübe sahibi ve tecrübe edilen birbiriyle bağlantılıdır. Aralarında fenâ halinde ontolojik farklılık kaybolmaktadır. Dolayısıyla tam olarak bir yapısal benzerlik de göstermezler.

Yine sûfî tecrübe için gerekli olan ön hazırlık sayılmazsa tecrübe anında sûfî tam olarak iradesiz bir şekilde bu tecrübeye maruz kalmaktadır. Bir kimse istediği zaman hayal kurabilmekte ya da tasavvur edebilmekteyken keşf denilen tecrübenin kulun iradesinden bağımsız Allah’ın dilediği zamanlarda gerçekleştiği kabulü onu duyu tecrübesinden ayırmaktadır.³³⁶⁵

³³⁶¹ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 110.

³³⁶² Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 33.

³³⁶³ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 325.

³³⁶⁴ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik*, 129.

³³⁶⁵ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 108.

Keşf tecrübesi zarûrîlik konusunda da duyu tecrübesinden ayrılmaktadır. Zira tasavvufta mârifetin doğruluğu havâtırın kaynağı ile ilişkilidir. Buna göre halin sıhhati mârifetin sıhhatini belirler. Başka bir ifadeyle bilginin doğruluğu halin sağlam olmasına bağlıdır. Bu sebeple kelâm, delillerin kat’î ve zannî oluşunu irdelerken, tasavvuf ise makâm ve hallerin sıhhatine, gelen havâtırların kaynağının tespitine vurgu yapmıştır. Doğru bilginin doğru halle ilişkisi merkeze alınarak, temel dinî bilgiler, nafilâ ibadetler, zühd gibi uygulamalarla eylemin düzeltilmesi, böylece halin düzeltilmesi amaçlanmıştır. Kişinin hali doğru ise kalbine gelen ilk mananın yani havâtırın da doğru olması beklenir. Buna göre keşfin doğruluğunun temelinde havâtırların doğruluğu yer alır. Zira keşfin ilk adımı havâtırlardır. Fakat havâtırın kaynağının tespiti o kadar kolay değildir. Melek, şeytan ya da Allah’tan gelmiş olabilir. Sûfiler genellikle havâtırın kaynağını hâtır sahibinin kademesine bağlar. Bununla birlikte eğer bir havâtır Allah’tan gelmişse kul bundan kendini uzak tutamaz. Bu şart tıpkı kelâmdaki zarûrî bilgi şartına benzemektedir. Hatırlanacağı üzere kelâm âlimleri zarûrî bilginin şartları arasında kulun kendisinden uzak tutamamasını sayarlar. Havâtır ile zarûrî bilgi arasında böyle bir benzerlik olsa da zarûrî bilgi hakkında insanlar arasında bir ihtilafın bulunmaması gerekir. Bu açıdan da sûfî tecrübesi zarûrî bir bilgi olan duylara benzemektedir.

Mistik tecrübenin doğruluğu hakkında diğer bir gerekçe evrensel kabullerin reddedilemeyeceği şeklindedir. Buna göre sûfiler keşf ve ilhâmın asırlardan beri insanlık tarihinde farklı isimlerle de olsa yer aldığını bu sebeple de doğruluğunu bu süreçte elde ettiğini savunmaktadır.³³⁶⁶ Bu konuda Ertürk asırlardır pek çok doğru sözlü kimsenin yani sûfilerin yaşadığı bu tecrübeleri aktaran zengin bir literatürün bulunduğunu ve bunun yeterli bir kanıt olacağını belirtir. Fakat böyle bir delile “sûfî tecrübeye yine sûfî tecrübeye delil getirilmekte” şeklinde itiraz gelebileceğinin farkında olan Ertürk, duyu tecrübesine nasıl kendisiyle delil getiriliyorsa sûfî tecrübesi için de geçerli olacağını ve bunun bir döngüsel argüman olsa da kanıt sayılması gerektiğini belirtir. Örneğin biri bahçede bir ağaç gördüm dediğinde, bize bahçede bir ağaç gördüğünü kanıtla denilmesi halinde yine bir duyu tecrübesiyle kanıtlayacaktır. Bu da duyu bilgisinin yine duyu bilgisiyle döngüsel argümanla kanıtlanması olup, eğer

³³⁶⁶ Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, 95.

geçersizse duyu tecrübesi için de geçersiz sayılması gerektiğini, geçerliyse sūfî tecrübesi için de geçerli bir yöntem olması gerektiğini belirtir.³³⁶⁷

Ancak eğer sūfî tecrübe kendi geçerliliğini yine kendi tecrübesini teminatı olarak gösterirse, böyle bir bilginin güvenilir olduğu söylenemez. Zira bu yöntemle doğru-yanlış, çelişkili bütün dinî tecrübelerin de kabul edilmesi gerekir. Bu konuda duyu tecrübesi ile sūfî tecrübesi arasında bir benzerlik kurulamaz. Çünkü duyu tecrübesi hem doğrudan hem de üzerinde ihtilaf olmayan zarûrî bir bilgidir. Sūfî tecrübe ise doğrudan olsa da üzerinde ihtilaf olduğu için zarûrî bilgi ifade etmemektedir. İnsanın gerek dış duyuları gerek üzüntü, sevinç gibi iç duyuları, üzerinde tartışma yapılamayan ve itilaf olmayan zarûrî bilgi kapsamına girmektedir. Fakat aynı şeyi keşf için söylemek mümkün görünmemektedir. Her ne kadar Gazzâlî sezgi/hadsiyyat adıyla bunu zarûrî bilgi kapsamına dahil etmiş olsa da (Bkz. Şekil 1) özellikle ilk dönem kelâmcıları bunu kabul etmemektedir.

Fakat yine de dünyanın pek çok yerinde farklı din ve kültürlerde bu tarz tecrübelerin olduğu anlatılmakta bu da onların ortak bir öze sahip olduğunu göstermektedir. Yani esasen dini tecrübe ya da tasavvufî tecrübenin olmadığını iddia edilemez. Ancak tek başına yeterli bir delil olarak kullanılması kelâm ilmî açısından pek mümkün görülmemektedir. Zira dinî tecrübenin benzetildiği duyu tecrübesi bile kelâmda tek başına yeterli bir bilgi kaynağı değildir, aklî istidlâlden geçmesi gerekir. Dolayısıyla duyu tecrübesiyle benzediğini söylemek bile tasavvûfî tecrübenin aklî bir denetimden geçmesini gerekli kılar. Zira kelâm açısından duyu tecrübesinin de mistik tecrübenin de doğrudan ya da dolaylı olması değildir önemli olan gerçek bilgiyi verip vermemesidir.

Kelâm ilminde bilgiyi doğru kılan kişiyi ilme götüren delillerin kat'î olmasıdır. Delillerin kat'î ya da zannî oluşu, elde edilen bilginin doğruluk seviyelerini de belirler. Bu sebeple itikâdî hükümlerin zanna dayanması mümkün olmayıp, delillerin kat'î oluşu önem arz etmektedir. Yorumu açık olmayan muhkem âyet ve muhkem mütevâtir hadislerin tamamı kat'î delil grubuna girmektedir. Yine öncülleri kat'î olan bir burhan her ne kadar istidlâl olmak bakımından dolaylı bilgi olsa da kat'îdir. Bunun dışında kalanlar ise zannî olup, delil olabilmeleri için bazı kuralların yerine getirilmesi

³³⁶⁷ Ertürk, *Sūfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 122-123.

gerekmektedir. Kullanılan delilin kat'îyyetine göre hakka'l-yakînden cehl-i mürekkebe kadar bilgi ve bilgisizliğin çeşitli seviyeleri bulunmaktadır.

Son döneminde keşf ve ilhâmı savunun Gazzâlî de akli duyuların üstünde onun denetleyicisi ve ondan daha üstün bilgileri elde etme aracı kabul eder. Aklın bir takım istidlâl yöntemleriyle yani araçlarla iş gördüğünü dolaylı olmak bakımından keşf ve müşâhedenin gerisinde olsa da objektiflik bakımından keşfin önünde olduğunu ifade etmiştir. Neticede Gazzâlî'ye göre doğrudan olma bakımından keşf akıldan daha kesin olsa da subjektif bir bilgi ifade etmektedir.³³⁶⁸

5.7.2. Bilginin Aktarımı

Sûfî tecrübenin diğer bir çıkmazı anlatılamaz ve aktarılamaz oluşudur. Aslında bu tecrübenin anlatılamaz ve dile gelmez oluşu mutlak anlamda anlaşılmayacak anlamına gelmemektedir. Bunu “anlaşılmıyor” olarak değil, “ifade edilemiyor” şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Çünkü esas olarak sûfîlerin söylemek istedikleri bu konuda dilin yetersiz kalması bu sebeple mecaz ve sembollerin kullanılmasının gerekliliğidir. Aktarım esnasında mecburen aslında mantıksız değil, paradoksal bazı ifadeler kullanılır. Bu da onun mantık üstü olduğunu, dolayısıyla mantık kurallarıyla açıklanamayacağını ve aklî te'vîl yoluyla da anlaşılmasının mümkün olmadığını gösterir. Hatta böyle bir çaba bunların daha da anlaşılmaz bir hale sokmaktadır. Bunlar aşk ve vecd halleri sebebiyle zorunlu olarak sudûr eden ifadeler olup, bizzat bu tecrübeyi yaşayanlar tarafından tam olarak anlaşılabilir.³³⁶⁹ Yani sûfîlerin “yaşamayan bilmez”den kastettikleri yaşadığı yoğun ve derin tecrübenin tam ve doğru bir şekilde dile gelmeyeceği, tüm anlatımların eksik kalacağıdır. Çünkü sûfînin yaşadığı tecrübe gündelik dilin sınırlarını aşmaktadır.

Aslında sade bir dil öğretim için daha elverişli olsa da daha dayanıksız olup uzun süre yaşaması mümkün değildir. Sembolik dil soyut olanı insan idrakine yaklaştırır. Dolayısıyla insan ile hakikat arasında bir vasıta görevi görür. En basit heyecanlarımızı bile doğrudan ifade etmekte zorlanırken hakikatin kendisini doğrudan aktarmak mümkün değildir. Bu sebeple sûfî müşâhede ettiği hakikati aktarma sürecinde sembollere başvurmak durumundadır. Ayrıca dinleyende etki bırakmak için

³³⁶⁸ Yıldız, “Gazzâlî'nin ve David Hume'un Bilgi Teorileri”, 248.

³³⁶⁹ Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, 199.

ve irşad, yönlendirme amacıyla da bu dile başvurmuşlardır. Yine anlaşılması güç olan hakikatlerin doğrudan anlatılması insanlar arasında fitneye yol açacağı için de sembolik dil tercih edilir. Son olarak ve en önemli sebep ise tasavvûfî tecrübenin karakteridir. Tasavvufi tecrübe ferdî, içsel, varoluşsal ve mânevî bir haza dayanmakta dolayısıyla karmaşık bir yapı arz etmektedir. Böyle bir yapının ise açık ifadelerle anlatılması mümkün değildir.³³⁷⁰

Neticede sûfî yaşadığı tecrübeyi tasvir etmek istediğinde bildiği şeyler ile bunları aktarmak için kullanacağı sözler arasında ciddi bir mana sorunuyla karşılaşır. Bu da onu mecburen sembolizme yönlendirir. Zira ya sembolizme başvuracak ya da susmayı tercih edecektir. Ama zaten sûfîler bunların kişiye özel ve gizli kalması gereken tecrübeler olduğunu ifade etmektedir. Bunların ifade edilmesi durumunda “şatahât” denilen şeriata aykırı birtakım sözler sadır olur. Bu tarz ifadeleri anlayabilmek için bunları dile getiren sûfinin tam olarak tanınması, kullandığı ifadelerin manalarının bilinmesi gerekmektedir. Sûfinin tecrübe alanı aklı aşan bir alan olduğu için katı mantıksal bir denetime tabi tutmak mümkün değildir. Zâhirî anlamı esas alarak da karşı koymak ona haksızlık olacaktır. Sûfî o haldeyken aklı kendinde olmadığı için bu coşkunculuk haliyle sözlerinden sorumlu tutmak da mümkün değildir. Tüm bunların gözü önünde bulundurularak ayrı ayrı incelenip tahlil edilmesi gerekmektedir.

Aslında bütün bunlar sadece söyleyenin yaşantısıdır. Dolayısıyla somut bir şekilde izah edilmesi, kategorilere ayrılması mümkün değildir. Bunlarla din ve ahlaka temel oluşturmak mümkün olmaz. Bu sebeple de sûfîler aklı bu alana dahil etmemişlerdir. Tasavvufun teorik kısmı nefsin tanınmasına kadar geçen süreçtir. Buraya kadar somut bir şekilde nefsin durumları ele alınır. Ancak bundan sonra kulun kendi öznel durumu söz konusudur.

³³⁷⁰ M. Mustafa, Çakmaklıoğlu, “Sembolik Dile Sahip Olması”, *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 44-45.

6. SONUÇ

Bir düşünce sistemini oluşturan ve onu diğerlerinden ayıran en temel özelliği bilgi kuramı olup, İslam düşüncesinin imân-amel-ahlâk üçgeninde imân ve ahlâkı temsil eden kelâm ve tasavvuf ilmi de bilgi konusundaki yaklaşımlarıyla birbirinden ayrılmaktadır. Bu iki ilim İslam dininin en önemli konusu olan Allah-âlem-insan ilişkisini farklı perspektiften ele almış, bu bağlamda kelâm Allah'ın varlığının ispatını, tasavvuf ise Allah'a ulaşmayı amaç edinmiştir. Böylece kelâm akılla dinî anlama ve kavramayı öncelerken, tasavvuf ise kalple dinden zevk alma ve onu yaşamaya yönelik bir düşünce sistemi kurmuştur.

Doğuşundan itibaren kelâm ilmi bilgi konusuyla objektif bilginin imkânı, hakikatin gerçekliği ve nesnelliği, buna ulaşmanın yollarının ne olduğu şeklinde temelde imanî epistemolojik bir zemine oturtma amacıyla ilgilenmiştir. Bu sebeple aslında epistemoloji kurma noktasında kelâm âlimlerinin sûfilerden çok önde olduğu bu konuda oldukça titiz davrandıkları görülmektedir. Kelâmcılar bilginin tanımını tek tek bütün kavramlar üzerinden irdelemiş, bilginin imkânı meselesi üzerine sofistlerle uzun uzadıya tartışmış, bilginin çeşitlerini ve elde edilmesini insanın doğumundan yetişkinliğine kadar, bütün gelişim safhalarında izah etmeye çalışmışlardır. Yine bilgi elde etme yolları konusunda duyum ve algı olayı, haberin geçerlilik şartları, akıl ve istidlâl, delil ve delillendirme konularını en ince ayrıntısına kadar tartışıp, Kur'ân'ın öngördüğü çerçevede temellendirip kelâmî bir epistemoloji kurmuşlardır.

Tasavvuf ilminin ise ortaya çıkış itibarıyla bir epistemoloji kuruma amacında olmadığı gibi bilgi konusunu ilk dönemlerde tartışmadığı, ancak tasavvuf döneminde ilim-mârifet, zâhir-bâtın, vehbî-kesbî gibi kavram çiftleriyle bilgi sistemini oluşturduğu görülmüştür. Bu konuda tasavvufu kelâmdan ayıran en önemli yönü aslında epistemolojiyi kelâm âlimleri gibi tüm yönleriyle detaylıca ele almamış olmasıdır. Örneğin duyuların elde edilmesi akıl-nakil ilişkisi, hadis çeşitleri, ahâd haberin kullanımı gibi konularda kelâm âlimlerinin üzerine söz söylememişler sadece kelâm ilminin akla yüklediği gayb âlemi hakkındaki görevleri ve bundan da fazlasını keşfe yüklemişlerdir. İşte tasavvuf ve kelâm ilminin çatışma noktası tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Böylece sûfiler aslında kelâmî epistemolojinin geçerli ancak

yetersiz olduğunu, keşfi bir bilgiyle bu epistemolojinin tamamlanması gerektiğini ifade etmişlerdir.

İlim-mârifet, vehbî-kesbî, zâhir-bâtın gibi kavram ikilileri üzerinden başlayan söz konusu ayrışmalar özellikle hakikat bilgisine hangi bilgi yolu ile ulaşılabacağı noktasında yoğunlaşmaktadır. Yapılan çalışmada her iki ilimde de duyu verilerinin en temel bilgilerimizi oluşturduğu, her ne kadar yanılma ihtimali olsa de aklî denetimden geçtikten sonra onlara güvenmek gerektiği anlaşılmaktadır. Bu görüş Kur'ân'ın da temel görüşüdür. Buna karşılık aklın gücü ve fonksiyonu konusunda iki ilim birbirinden ayrılmaktadır. Sûfiler şâhid âlemde etkili bir aklı kabul ederken kelâm âlimleri akılla gayb âlemine geçmeye çalışırlar. Bu noktada kelâm ilminin Kur'ân'ın ruhuna daha uygun olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte her iki ilim de Kur'ân'daki bilgi aktarı bütünlüğünü tam olarak gerçekleştirememiş görünmektedir. Buna göre insanın en önemli kabiliyeti olan akıl tek başına değil diğer bilgi aktarılarıyla birlikte çalıştığında doğru sonuçlara ulaşır. Tek tek hiçbir bilgi aktı doğru sonuç veremez. Bu sebeple Allah tüm bilgi aktarı için hitap etmektedir. Ayrıca günümüzde geline nokta bunların arasında keskin sınırlar çizmek mümkün görünmemektedir. Bu da epistemolojide bütün bilgi aktarının belirli oranlarda yer aldığı ortak bir çalışma disiplininin gerektiğini göstermektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da hem kalp, akıl, duyular, haber hem de düşünce, duygu ve davranış arasında bir bütünlük olup, bunlar mahiyet açısından farklı olsa da dini birlikte inşa etmekte, bu sebeple de birbirinden ayrı düşünölememektedir. Fakat İslam âlimleri söz konusu bu bütünlüğü doğru kavrayamadığı ve koruyamadığı için, akıl-kalp, zâhir-bâtın, şeriat-hakikat gibi ikilemlere düşmüş öz ve şekil birbirinden ayrı hale gelmiştir.

Kelâmcı ve sûfilerin haber konusunda da farklı görüşleri benimsedikleri tespit edilmiştir. Hadislerin sıhhati konusunda kelâm âlimlerinin daha titiz olduğu, ahâd haberin kullanımına yönelik sert kurallar koydukları görölmüştür. Buna karşılık sûfilerin metnin manasına ve irşada uygunluğuna önem verdiği, bu tutumun mevzû hadisleri bile delil olarak kullanmalarına sebep olduğu anlaşılmıştır. Ancak iki ilim arasında asıl tartışma konusu vahiyle ilgilidir. Zira sûfiler peygamber vahyinin dışında evliyâlar için vahiyle aynı mahiyette olan keşf ve ilhâmı da bilgi kaynakları arasında zikretmektedir. Ancak kelâm âlimleri bunu Kur'ân'da zikredilen önemli isimlere

hasretmiş ve her ne kadar sıradan insanlar için imkân dahilinde olsa da subjektif olduğu için bilgi nazariyesinde ilhâma yer vermemişlerdir.

Zira kelâm âlimleri bu konuda daha objektif ve denetlenebilir kaynak ve yöntemleri kullanmayı tercih etmiştir. Buna karşılık sûfî tecrübesinin denetlenmesi o kadar kesin bir şekilde mümkün olmamaktadır. Bu konuda sûfiler mârifetin duyular ve akıl üstü vehbî bir bilgi olduğu için empirik ya da rasyonel yöntemlerle doğrulanamayacağını savunmaktadırlar. Keşf gayba ilişkin bilgi verir, bu tür bilgiler akıl ve duyunun alanını aşar. Bu yolla elde edilen bilgiler de zaten mânevî ve şahsî tecrübelerle dayanır. Bu konuda Batı düşüncesinde dile getirilen çözümler de sûfî tecrübesini doğrulamak için yeterli olmamaktadır. Bu durum kelâm âlimlerini keşf ve ilhâm bilgisini sadece peygamberler için geçerli kabul etmelerinin temel sebebidir. Zira keşfi bilginin test edilemeyen yapısı onu istismara açık bir hale getirmekte ve insanların “bana şeyh/mehdi/nebî olduğum keşf olundu” demesinin önünde hiçbir engel bulunmamaktadır.

Ayrıca keşfle mârifetin vehbî oluşu insanların mârifetullah konusunda eşit olduğu şeklindeki kelâmî görüşe de uymamaktadır. Zira kelâm âlimleri sorumluluğun geçerli olması için mârifetullaha ulaşma imkanında tüm insanların eşit olması gerektiğini savunmuşlardır. Fakat keşfi bilginin şahsın bütün çabalarına rağmen vehbî oluşu ve ulaşılmasının güçlüğü, onu sadece belirli bir kesime özel bir bilgi haline getirmektedir. Bu da kelâmî düşüncede Allah’ın adaletine gölge düşürmektedir. Zira keşfi bilgi her ne kadar “en ideal bilgi” gibi sunulsa da bütün insanların ulaşmasının mümkün olmayışı, bu bilginin ehil olanlara ve ehil olmayanlara karşı farklı şekilde izah edilmesi, toplumda statü farklılığına sebep olmaktadır. Zira sûfiler avâmın, havâsın ve havâsü’l-havâsın tevhîd açısından farklı olduğunu savunmaktadır. Eğer bu doğru kabul edilirse keşfe ulaşamayan kimsenin kâfir olduğuna mı hükmedilecektir? Zira imân ya vardır ya yoktur. Bu tasavvuf ilminin karşı karşıya olduğu diğer bir problemidir.

Kelâm ve tasavvuf ilmi yöntemler konusunda da birbirinden ayrılmaktadır. Sûfiler şahsî görüş olarak nitelendirdikleri aklî istidlâl ile hakikate ulaşamayacağını, bunun yolunun ancak seyr ü sülûk ile keşf tecrübesi olduğunu savunmuştur. Onları tevhîde ulaştıran bu fenâ nazariyesi İbnü’l-Arabî ile birlikte vahdet-i vücûd olarak anılmıştır. Buna karşılık kelâmda kullanılan istidlâl yöntemlerinin basit formlarının

Kur'ân'da da yer aldığı tespit edilmiştir. Allah kendisini kitapta açıkça bildirmiş ve insana da Kendisini bilmesini emretmiştir. Dolayısıyla bu bilginin sadece keşfle elde edileceğini söylemek akla yatkın olmadığı gibi Kur'ân'a da uygun değildir. Kur'ân'da hiçbir şekilde tarifsiz bir ilâh inancı bulunmamaktadır. Zira Kur'ân istidlâl yoluyla, isim ve sıfatlarıyla Allah'ı tarif etmektedir.

Bununla birlikte Kur'ân'da yer alan düşünme, akletme örnekleri karmaşık zihni faaliyetlerle kurulmamış, zarûrî bilgiler kadar açık ve net ortaya konmuştur. Esasen ilk dönem kelâm âlimlerinin de yapmaya çalıştığı bu olup, son dönemlerde biraz daha girift bir yapıya büründüğü söylenebilir. Bu anlamda kelâm âlimlerinin akla ve istidlâle daldığı ve dinin duygu boyutunu göz ardı ettiği şeklindeki eleştiriler kısmen doğru olsa da aslında bu durum epistemolojik bir gelişimin yanında kelâm âlimlerinin muhatapların da değişmesi sonucu ortaya çıkan bir zorunluluktur. Ayrıca hem bu çalışma da hem de daha önce konuyla ilgili yapılan çalışmalarda kelâm ilminin akılcılığının katı bir rasyonalizm olmadığı açıklanmıştır. Zira kelâma göre aklın kıymeti vahyin ona verdiği kıymetten kaynaklanmaktadır.

Bu çalışmada şâhid âlemden gâib âleme kelâm ve tasavvufta bilginin nasıl oluştuğu olabildiğince anlaşılır bir şekilde izah edilmeye çalışılmıştır. Fakat bu konuda kelâm ilminde daha sistemli açıklamalar yapılabilirse de tasavvuf ilminde bu çok da mümkün olmamaktadır. Bilgi duyular ve aklın birlikte ve peş peşe pek çok faaliyeti aynı anda gerçekleştirmesiyle meydana gelmekte olup, günümüzde psikoloji ve zihin felsefesinin de henüz tam izah edemediği bir konudur. Dolayısıyla bizzat bu tecrübeyi yaşayan sûfîlerin izah edemediği keşf tecrübesinin de teorik olarak açıklanması mümkün olmamaktadır. Aslında tek başına bu durum tasavvufun metafizik bir ilim olamayacağını da göstermektedir. Zira metafizik nazariye doğrulanabilir, yanlışlanabilir, hakkında delil getirilip, delil istenebilir ve tutarlılığı test edilebilir olmalıdır. Böyle bir nazariye tek bir ferdin şahsî tecrübesi ile ispatlanamaz, doğru yanlış hükmü verilemez. Bu sebeple sûfî bilgisi vicdanî olarak kabul edilir veya edilmez.

Sonuç itibariyle İslamî ilimler daha ilk dönemlerde re'y, kıyas, akılcılık ve rivâyete dayalı bir bilgi sistemi üzerine kurulmuşken, oluşumu daha geç dönemlerde tamamlanan tasavvuf ilk yıllarında sadece kalbi arındırma ve zühdü merkeze alan bir ahlâk savunusu olarak kurulmuştur. Sonrasında ise kelâmdaki ilmin karşısına keşf ve

mârifeti, aklın karşısına kalbi; istidlâlin karşısına seyr ü sülûkü yerleştirerek bâtinî ilim, ledünnî ilim, vecd, fenâ, müşâhede, zevk gibi kendine has kavramlarla yeni bir epistemolojik sistem kurmuştur. İlk dönemde amaç insanı ahlakî olgunluğa ulaştırmak iken İbn Arabî'den sonra keşfle nasların sıhhatinin belirlenmesi ve yorumlanması, gayba dair bilgiler elde etme, Allah ile buluşma, karşılaşma ve O'nun sıfatlarıyla sıfatlanma gibi anlatımlarla metafizik bir ilim haline gelmiştir.

Buna karşılık tasavvuf günümüz inanan insanın duygu bakımından doyurduğu ve küfürde inatçı olmayan, gerçekleri görebilen bir kimseyi ikna edebilme noktasında oldukça başarılı olsa da günümüzde ciddi bir şekilde yayılmış olan ateizm, deizm gibi akımlara ve pozitivist düşüncelere cevap verme noktasında eksik kalmaktadır. Dolayısıyla bunlara karşı İslâm'ı savunmak için daha güçlü bir ilme ihtiyaç vardır. Tasavvuf itikâdda kelâma, amelde fıkha tabîî olup, yine kendi yöntemleriyle ahlakî kuramlarını oluşturmali, dinin duygu boyutunu tamamlamalıdır. Ama inanç esasları ile varlık ve bilgi konularında kelâma uymalıdır. Zira insanın hem düşünce hem de duygu boyutuna aynı oranda ihtiyacı vardır. İslâmî ilimler içerisinde dinin ahlâk ve duygu boyutunu ele alan bir ilim olmaması ne kadar eksiklikse kelâmın ilgilendiği inanç esaslarını farklı bir şekilde ele alıp toplumu inanç bakımından ayrıştırmak da bir o kadar tehlikelidir.

Son olarak bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için ele alamadığımız birkaç konuya ilerideki araştırmalara ışık tutması açısından değinmek yerinde olacaktır. İlk olarak bilginin tanımı hakkında Gettier'in yaptığı eleştirilerden hareketle Batı'da geliştirilen gerekçelendireme kuramlarının kelâm ve tasavvufta da ayrı çalışmalarda detaylıca incelenmesi yerinde olacaktır. Söz gelimi temelselcilerin çıkarımsal bilginin ilk basamağına yerleştirdikleri “temel bilgi” görüşü ile kelâm ilmindeki istidlâlî bilginin temelinde yer alan “zarûrî bilgi” anlayışı arasında benzerlikler göze çarpmaktadır.

İkinci olarak özellikle duyular bahsinde kelâm âlimlerinin günümüz modern duyu ve algı nazariyelerine oldukça yakın çözümler dile getirdiği fark edilmiştir. Başta Allah'ın varlığı ve evrenle olan ilişkisinin ispatında bilimsel araştırmaların ne denli önemli olduğu herkesin malumudur. İlk dönemlerden itibaren ele alınan kozmolojik deliller bunun en açık örneğidir. Dolayısıyla ilk dönemde kelâm âlimlerinin başka hangi konularda bilimle ilgilendiği kıymetli bir araştırma konusudur.

Üçüncü olarak kelâm ve tasavvuf ilminin bilgiye yaklaşımı her iki ilmin nassları anlama yöntemlerine de etki etmiştir. Bu konuda kelâmî te'vîl ile işârî tefsir arasında yapılacak bir karşılaştırma çalışması literatüre önemli katkılar sağlayacaktır.

Dördüncü olarak iki ilmin bilgi anlayışıyla imâna yaklaşımları arasında sıkı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple kişinin imanının sıhhatinde bilgi kaynaklarının etkisi ne olduğu, bunun ne gibi sonuçlar doğurduğu önem arz etmektedir. Zira aklî istidlâli önemseyen kelâm ilminin sahih imanda bunu zorunlu tuttuğu ve aksi bir durumda doğacak sonuçlar bilinse de fenâ tecrübesinin imandaki rolünün ne olduğu, fenâ yaşamayan kimselerin âhiretteki durumları, eğer bu tecrübe âhirete etki etmeyecekse neden böyle bir tecrübenin yaşandığı önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle havâsın imanını avâmın imanından üstün kılan şeyin açıklanması bu noktada elzemdir.

Beşinci olarak iki ilim arasında ele alınması gereken konu bilgi-ahlâk ilişkisidir. Çalışmada kısmen değinildiği üzere kelâm düşüncesinde insanı ahlâka bilgi götürür. Tasavvufta ise mârifet için önce ahlâk gerekir. Bu farklılık üzerinden iki ilimde husn-kubh anlayışının analiz edilmesi faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006.
- Açıkgenç, Alparslan. *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006.
- Adam, Baki. “Yahudilik”, *Dinler Tarihi El Kitabı* içinde, editör Baki Adam. 61-131. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pinar Yayınları, 2018.
- Adanalı, Ahmed Hadi. “Kur’ân-ı Kerîm’de Bilgi ve Epistemoloji”, *Kur’ân’ı Anlamanın Fikrî Arkapları: Varlık, Bilgi, İnsan* içinde, editör Yusuf Şevki Yavuz. 369-460. İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017.
- Affifi, A. E. *Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çeviren Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Affifi, Ebu’l-Alâ. *Mişkâtü’l-Envâr* için Takdim, Gazzâlî, 15-34. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Affifi, Ebu’l-Alâ. *Tasavvuf İslâm’da Manevî Hayat*, tercüme eden Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Ağırman, Ferhat ve Bilal Bekalp. “Hallac-ı Mansur’da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi”. *Felsefe Dünyası* 55 (2012/1): 84-98.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *er-Reddu ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye Zındıklara ve Cehmiyye’ye Reddiyye*, çeviren Yunus Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsneditör* tahkik eden Adil Murşid Arnavut Şuayb. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1416/1995.
- Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî. *Kitabü’z-Zühhd Allah İçin Yaşamak*, tercüme eden Enbiya Yıldırım. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.
- Akalın, Kürşat Haldun. “Bilgi-İman Ayrılığında Pavlus’un Gnostik Savunması”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016): 29-61.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 1975.
- Akdağ, Eyyup. “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Hayatı ve Zühhd Anlayışı”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018): 169-200.
- Aksoy, Zehra Betül. “Cüneyd-i Bağdâdî’de İnsanın Kemali”. Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021.

- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Aktepe, İshak Emin. “Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 115-130.
- Aktulga, Mihdat. “Hâris el-Muhâsibî’de Ahlâk”. Yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2009.
- Akyüz, Hüseyin. “el-Câhız’ın Sünnet/Hadis Anlayışı”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Albayrak, Hâlis. *Kur’ân’da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Alıcı, Mehmet. “İslam Öncesi İran’da Dinî Düşünce”, *İran Düşünce Tarihi* içinde, editör Hakkı Uygur ve Abdulla Rexhepi. 13-87. Ankara: İram Yayınları, 2019.
- Alıcı, Mehmet. *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Alper, Hülya. “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* içinde, editör Şaban Ali Düzgün. 29-60. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Alper, Hülya. “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî’de Ma’dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013): 33-58.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Alrawashdeh, Ziyad. *Kur’ân’da İlim Kavramı Semantik Analizi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Altıntaş Ramazan. “Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005): 233-245.
- Altıntaş, Ramazan. “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004): 3-22.
- Altıntaş, Ramazan. “Mu'tezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu 13-15 Eylül 2004* (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2014), 311-322.
- Altıntaş, Ramazan. *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Âmidî, Seyfüddin. *Ebkârü'l-Efkâr fî usûlü'd-dîn*. tahkik eden Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l- Kavmiyye, 2004.
- Anıl, Yaşar Şahin ve Şasev Özbek. *Konfüçyüs*. İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2007.
- Apaydın, H. Yunus. “Mütevâtir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:208-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006

- Apaydın, H. Yunus. “Zâhiriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44:93-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Araz, Ömer Faruk. “Zerdüştiliğin Doktrinleri”. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.
- Ardoğan, Recep. “Kelâmcılara Göre Zarurîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah”. *Marife Dergisi* 1 (2005): 175-196.
- Ardoğan, Recep. *Kelâm İlminde Metodoloji*. Klm Yayınları, Kahramanmaraş, 2021.
- Arık, Durmuş. “Türk Yahudiler: Kırım Karâîleri”. *Dinî Araştırmalar* 7/21 (2005): 27-50.
- Aristo. *Organon 4 İkinci Analitikler*, çeviren Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951.
- Arslan, Hammet. “Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga”. Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Aslan, İbrahim. “Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine”. *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017): 81-102.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: Otto Yayınları 2014.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. İstanbul: Köprü Kitap, 2019.
- Atay, Hüseyin. “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987): 1-40.
- Atay, Hüseyin. “İslamda Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967): 155-171.
- Atay, Hüseyin. “Kur'ân'da Bilgi Teorisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 155-176.
- Atay, Hüseyin. “Nefis”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 1-58.
- Ateş, Süleyman. “Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Eser el-Fark Bayna İlmî's-Şari'a wa'l-Hakika”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 219-231.
- Ay, Mahmut. “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2008/1): 17-47.

- Aybakan, Bilal. “Şâfiî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38:223-233. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Aydın, Hasan. “İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan Ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu”. *Felsefe Dünyası* 60/2 (2014): 67-113.
- Aydın, Hasan. “İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ’ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler”. *Felsefe Dünyası* 2/48 (2008): 96-106.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*. Malatya: Nehir Yayınevi, 2003.
- Aydın, Hüseyin. *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlâk Görüşü*. Ankara: ARS Matbaacılık, 1976.
- Aydın, Mehmet. “Hıristiyanlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17:340-345. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Aydın, Salih. “Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîye”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 131-148.
- Aydınlı, Abdullah. “Doğuş Devri Zâhid ve Mutasavvıflarında Hadîs”. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1982.
- Aydınlı, Abdullah. “Ehl-i Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:507-508. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Aygün, Fatma. “Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı”. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Ayhan, Mehmet. *İbn Arabî (k.s) ve Hadis*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022.
- Aykıt, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Ayten, Ali ve Sevede Düzgüner. *Tasavvuf Psikolojisine Giriş Bireysel Arınma ve Güzel Ahlâk*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Azizi, Najiba Ziyayi, “Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye Minhüm*. tahkik eden Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri. by. 1948.

- Bağdadî, Abdülkâhir. *Kitâbu Usûli'l-dîn, çeviren Ömer Aydın*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbu Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bağır, Muhammed Ali. “Orta Çağda Bir Yahudi Heretik: Hîvî El-Belhî ve Tanah Eleştirisi”. *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017): 9-24.
- Bâkılânî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîdü'l-evâil ve't-telhîsü'd-delâil*. tahkik eden Şehy İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1987.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduhû velâ Yecûzü'l-Cehl bihî*. tahkik eden Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: Mektebüt'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1993.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. tahkik eden Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bakış, Rıza. “Hallâc’a Göre Varlık ve Dînî Tecrübe”. Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Baktır, Mehmet. “Cahız’ın Bilgi Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/16 (2012): 107-128.
- Baktır, Mehmet. “Mütekaddimîn Selefiyye ve Düşünce Yapısı”, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri 13-15 Eylül 2004* içinde, 226-246. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2004.
- Baltacı, Naile. *Risâleler Önsöz*, Ebû Saîd el-Harrâz, 7-9. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Bardakoğlu, Ali. “Delil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9:138-140. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. tahkik eden eş-Şeyh Halil el-Meys. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Başdemir, Hasan Yücel. “Başlangıç”, *Epistemoloji: Temel Metinler* içinde, editör Hasan Yücel Başdemir, 7-14. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010. Muhâsibî, Hâris. *Kitâbü'l-İlm*. tahkik eden Muhammed el-Abid Mezali. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1975.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

- Bayrakçı, Sami. “Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri”. Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2021.
- Bayraktar, Mehmet. *Tasavvuf ve Modern Bilim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Baz, İbrahim. “Tasavvuf Döneminin Özellikleri”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 136-140. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Bergson, Henri. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, tercüme eden Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Bernal, Martin. *Kara Atena*, çeviren Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.
- Bernard, Marie. “İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı”, çeviren Şerafettin gölcük. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977): 321-339.
- Beyazîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe-İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. tahkik eden ve çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Bilgin, Ömer Faruk. “Mâtürîdî'nin Tefsir Kültürünün Nazarî Yönü”, *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân* içinde, editör Hatice K. Arpaguş vd. 259-272. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da Bilgi (Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Bolat, Ali. “Muhasibî'nin Marifet Anlayışı”. Yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1998.
- Bolat, Ali. “Tasavvufun Doğuşu”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 105-130. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Brodersen, Angalika. “Mâtürîdî'nin Epistemolojisine Modern ve Geleneksel Yaklaşımlar”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* içinde, editör Şaban Ali Düzgün. 61-71. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. tahkik eden Abdülazîz b. Abdullah İbn Bâz. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1411/1991.
- Burul, Şule. “Yahudi Mistisizmi: Kabala”. Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 2006.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Akılının Oluşumu*, tercüme eden İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Akılının Yapısı*, çeviren Köroğlu Burhan ve Hacak Hasan ve Demirli Ekrem. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.

- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü Hücetü'n-Nübüvve Nübüvvetin Delilleri*, çeviren Yasin Ulutaş ve Abdulhamit Sinanoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'd-Delâil ve'l-İtibâr ale'l-Halk ve't-Tedbîr*. Beyrut: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1988.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1965.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Osmâniye*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. by., 1991.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Mecmû'atü Resâ'ili'l-Câhiz*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1907.
- Can, Seyithan. *Cehm Bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Cansız, Hasan. *Kelam ve Bilim Rü'yetullah Tartışmalarında Görmek Kuramları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Cengiz, Yunus. “Câhiz: Doğa Temelinde İnsan Üzerine Düşünmek”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde, editör Bayram Ali Çetinkaya. 5/543-572. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Cengiz, Yunus. “Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Cengiz, Yunus. “Nazzâm'ın Düşünce Sisteminde Tanrı, Doğa ve İnsan”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde, editör Bayram Ali Çetinkaya. 5: 574-604. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Cengiz, Yunus. “Teklif ve İnşâ Arasında Mâtürîdî'nin Etik Yaklaşımı”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Gelenegi Tarih, Yöntem, Doktrin* içinde, editör Hülya Alper. 123-159. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2020
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Ceylan, Semih. “Zühd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44:530-533. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

- Coşar, Hakan. “İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi”, *Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum) 18-19 Şubat 2010* içinde, 565-580. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012.
- Cüneyd-i Bağdâdî. *Âriflerin Sultânı Cüneyd-i Bağdâdî*, tercüme eden Ömer Erdem. İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rîfât*, tercüme eden Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. tahkik ve tercüme eden Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015,
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ty.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. tahkik eden Abdülazim Mahmûd ed-Dib. Devha: Câmiatu Katar, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *el-Kifâye fî'l-Cedel*. tahkik eden Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1979.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *el-Varakât*. tahkik ve tercüme eden Adnan Memduhoğlu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. tahkik eden Richard M. Frank. Tahran: Müessesesi-i Mütâleât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill, 1981.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. tahkik eden Ali Sâmî en-Neşşâr ve Süheyr Muhammed Muhtâr ve Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *Kitâbü'l-İrşâd*. tahkik eden Ahmed Abdürrahim Sâiyih ve Tefvîk Alî Vehbe. Kahire: Mektebetü'-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2009.
- Çağdaş, Yasin. “el-Mû'temed Eseri Işığında Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı”. Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2019.
- Çağlayan, Harun. “Kelâmda Bilgi Teorisi”, *Sistematik Kelâm* içinde, editör Mehmet Evkuran. 51-63. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Çakmak İgalçı. Emine Elif. “İnsan, Kâinat ve Yaratılış Ekseninde Hallâc-ı Mansûr'un Tevhid Düşüncesinin Felsefî Analizi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7 (2023/1): 154-172.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005): 191-223.

- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “İbnü’l-Arabî’nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye’nin Bu Husustaki Eleştirileri”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1)* 21/9 (2008): 213-255.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “Rasyonel Bilgi ile İlhamî/Ledünnî Bilginin Özelliği”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 56-60. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “Sembolik Dile Sahip Olması”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 42-48. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “Sûfîlerin Kur’ân Telâkkisi”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 65-69. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014): 85-122.
- Çelebi, İlyas. “Ashâbü’l-Maârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1:124-125. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. “İlk Dönem Sûfîlerinin İtikadî Konulara Bakışları”. *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II* içinde, haz. Abdurrahman Dodurgalı ve Ahmet Yücel, 91-128. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelebi, İlyas. “Kelâm Metodolojisi”. İHL318 dersi notu, Marmara Üniversitesi, İstanbul, BA, Mayıs, 2013.
- Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:466-469. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Sıfatiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2:503-505. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelik, Ahmet. “Kelâm’da Muhalin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bir Bakış”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 460-479.
- Çelik, Sara. *Bilgi Felsefesi İlkçağ’dan Yeniçağ’a*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2018.
- Çınar, Bayram. “Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Mâtürîdî Eksenli Bir Bilgi Tartışması”. *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 12 (2020/5): 151-161.
- Çınar, Mahmut. “İslâm Düşünce Tarihinde Bağdat ve Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin Yöntemi”. *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri* içinde, editör İlyas Çelebi, 241-247. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

- Çift, Salih. “Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı”. Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2003.
- Çift, Salih. “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”. *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* içinde, editör İlyas Çelebi ve Mehmet Bulğen, 411-454. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Çift, Salih. “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”. *Agnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu 25-27 Mayıs 2012* içinde, editör Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt, 217-323. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Çift, Salih. “Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmizî Örneği”. *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2* içinde, haz. Nahit Kayabaşı, 116-150. Bursa: Bursa Kültür Turizm ve Sanat Vakfı Yayınları, 2003.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazzalî ve Şüphecilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Çüçen, A. Kadir. *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Sentez Yayınları, 2019.
- Dağ, Mehmet. “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 97-114.
- Dalkılıç, Bayram. “İskenderiye’li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefi Yöntemi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003): 61-79.
- Dar, B. A. “Abdülkâdir Geylânî ve Şihâbeddîn Sühreverdî”, çeviren M. Alper Tuğsuz, *İslam Düşüncesi Tarihi-1* içinde, editör Main Muhammed Şerif, 447-471. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *es-Sünen*. tahkik eden Muhammed Ahmed Dehmân. Beyrut: Daru İhyâi’s-Sünneti’n-Nebeviyye, ty.
- Dasgupta, Surendranath. *A History Of Indian Philosophy 1-5*. London: Cambridge At The University Press, 1922.
- Demir, Hasan Basri. “Bâyezîd-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı”. Yüksek lisans tezi, İbn Haldun Üniversitesi, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Demir, Hilmi. *Mit, Kozmos ve Akıl Zerdüştlük, Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Demir, Necati. “Felsefenin Menşei Üzerine Bazı Düşünceler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1998): 383-407.

- Demirci, Kadir. “Eş'ari'de Hadis ve Sünnet -el-İbâne Örneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010): 45-86.
- Demirci, Kürşat. “Hinduizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18:112-116. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Demirci, Kürşat. *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık-İnançlar ve Tarih*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015.
- Demirci, Mehmet. “Ebû Saîd el-Harrâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:222-223. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Demirci, Mehmet. “Hakikat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15:178-179. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Demirci, Mehmet. “Hal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15:216-218. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabî Metafizigi*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Derin, Serkan. *Tasavvuf ve Budizmin Ortak Dili Tasavvuf ve Budizmin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2108.
- Doğan, Hüseyin. “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmdaki Yöntemi Üzerine (1)”. *Kelâm Araştırmaları* 11/1 (2013): 139-168.
- Doğan, Hüseyin. “İslâm Kelâmcılarına Göre Cedel Yönteminin Uygulama Alanı ve Pratikteki Yansımaları”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2017): 67-96.
- Doğrul, Ömer Rızâ. *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- Döner, Nuran. “Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru”. Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007.
- Durusoy, Ali. “Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3-4/13 (2000): 303-320.
- Durusoy, Ali. “Zaruri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44:144-146. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali. *Aydınlanmanın Keşif Araçları*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Düzgün, Şaban Ali. *Tanrının Gözbebeği İnsan*. Ankara: Otto Yayınları, 2022.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *es-Sünen*. tahkik eden Ahmed Sad Ali Kahire, 1952.

- Ebû Hanîfe. “el-Âlim ve'l-Müteallim”, tercüme eden Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, 7-32. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebû Hanîfe. “el-Fıkhu'l-Ebsat”, tercüme eden Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, 31-52. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebû Hanîfe. “el-Fıkhu'l-Ekber”, tercüme eden Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, 53-58. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebû Hanîfe. “el-Vasiyye”, tercüme eden Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde, 65-69. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Eker, Nazlı. “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Ma'dum Problemi”. Yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013.
- Eliade Mircea ve Ioan P. Couliano. *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çeviren Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Elkaisy – Friemuth, Maha. “Vahyedilmiş Bilginin İşlevi ve Tanrı'nın Lütuf Yoluyla İletişim Kurması”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-II* içinde, der. Recep Alpyağıl. 373-390. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Emiroğlu, İbrahim. *Sûfî ve Dil (Mevlânâ Örneği)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Marifet yayınları, 1981.
- Erdoğan, Selami. “Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hallâc-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi”. *Sufiyye* 11 (2021): 39-78.
- Erginli, Zafer. “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008): 153-198.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. İstanbul: Otto Yayınları, 2017.
- Erkol, Ahmet. “Kelâmî Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Bu Yöntemi Kullanmada Eşarî Örneği”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002): 67-94.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14:349-352. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Ertürk, Ramazan. *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi Çağdaş Bir Yaklaşım*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

- Erzurumlu, Kenan. *Geçmişten Günümüze Mistisizm ve Tasavvuf*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2015.
- Esen, Muammer. “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb’ın Kelâmî Görüşleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/43 (2002): 63-79.
- Ess, Josef Van. “İslâm Dini Düşüncesinde Septisizm”, çeviren Murat Memiş. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005): 167-183.
- Ess, Josef Van. “Mutezile Düşüncesinde Teolojik Bir Sorun Olarak Tanrı’yı Bilme”, çeviren Mustafa Aygen, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-I* içinde, der. Recep Alpyağıl. 407-416. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İtilafu'l-Musallîn*. tahkik eden Muhammed Muhiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an usûlü'd-diyâne*. Beyrût: Dârü İbn-i Zeytûn, ty.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida' Eş'arî Kelâmı*, tercüme eden Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *İstihsânu'l-Havd fî İlmu'l-Kelâm Risalesi ve İzahı*, çeviren Melikşah Sezen. İstanbul: Kökler Derneği Yayınları, 2016.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Kitâbü'l-Lüma' fî'r-red alâ Ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. tahkik eden Hammûde Gurâbe. Kahire, 1955.
- Eşit, Davut. “Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/19 (2018): 143-155.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh. *Me'âlimü Usûlü'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları*. tahkik ve tercüme eden Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh. *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*. tahkik ve tercüme eden Ulvi Murat Kılavuz ve Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh. *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*. tahkik ve tercüme eden Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh. *et-Tefsîrû'l-Kebîr ve Mefâtîhü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Fikr, 1981.
- Feyerabend, Paul. *Yönteme Karşı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hâricîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16:169-175. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

- Filiz, Şahin. “Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri”. Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 1990.
- Filiz, Şahin. *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör “Risâletü’l-Ledünnîyye/Ledünnî İlim”, tercüme eden Abdulhalık Duran. *Ariflerin Yolu* içinde, 115-144. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *el-İktisâd fî’l-i’tikâd*, tercüme eden Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*. tahkik eden Muhammed Hasan Hayto. Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *el-Munkîz mine’d-Dalâl Gerçeği Arayanların Yolu*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *el-Mustasfâ min ‘İlmî’l-Usûl*. tahkik eden eş-Şeyh İbrâhîm Muhammed Ramazân. Beyrut: Dârü’l-Erkâm, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *Fedâihu’l-Bâtıniyye*. tahkik eden Abdurrahmân el-Bedevî. Kuveyt: Müessesetü Dâri’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *İhyâ-u Ulûmi’d-Dîn*, tercüme eden Ahmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *Ledûn Risalesi*, tercüme eden Serkan Özburun ve Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Basın Yayın, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *Meâricü’l-Kuds Hakikat Bilgisine Yükseliş*, tercüme eden Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *Mekâsıdü’l-Felâsife*, çeviren Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *Mi’yâru’l-İlm*, çeviren Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *Mihakkü’n-Nazar*, çeviren Ahmet Kayacık. İstanbul: Ahsen Yayıncılık, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *Mişkâtü’l-Envâr Varlık, Bilgi, Hakikat*. tahkik ve tercüme eden Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *Mizânü’l Amel İlâhî Saadet*, tercüme eden Ömer Dönmez, haz. Mevlüt Karaca. İstanbul: Hisar Yayınevi, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammeditör *Tehâfütü’l-Felâsife*, tercüme eden Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

- Gedik, Fatma. “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2019.
- Genç, Mustafa. “Sünnet-Vahiy İlişkisi”. Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Gettier, Edmund L. “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir?”, çeviren Hasan Yücel Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler* içinde, editör Hasan Yücel Başdemir, 51-54. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010.
- Gökbulut, Süleyman. “Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî”, *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri* içinde, editör İlyas Çelebi, 415-443. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Gökbulut, Süleyman. “Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012/2): 169-200.
- Gökcan, Mehmet Mansur. “Kuşeyrî’nin “el-Cevâhiru’l-Mensûre” İsimli Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri”. Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015.
- Göktaş, Vahit. “Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Görgün, Tahsin. “Dini İlimlerin Teşekkülü ve İlk Dönem Alim Tipleri”, *İslam Düşünce Atlası* içinde, editör İbrahim Halil Üçer. 119-129. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Guenon, Rene. *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çeviren Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çeviren Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Klasik Dönemde Kelâm”, *İslâm Düşünce Atlası* içinde, editör İbrahim Halil Üçer. 155-165. İstanbul: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Gültekin, Hikmet. *Hadis ve Sufî Yorum Bahru’l-Fevâid Muhammed b. İshâk El-Gülâbâdî (380/990) Örneği*. Ankara: Nuhbe Yayınları, 2019.
- Gündüz, Şinasi. “Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi”, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu 25-27 Mayıs 2012* içinde, editör Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt, 61-73. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Gündüz, Şinasi. “Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar”. *Dinî Araştırmalar* 2/6 (2000): 51-75.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Yer Su Yayıncılık, 2018.
- Gürkan, Salime Leyla. “Modern Yahudi Teolojisi”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde, editör Bayram Ali Çetinkaya. 1: 1039-1056. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer. *Kitâbü'l-Hâdî fî Usûli'd-Dîn*. tahkik eden Adil Bebek. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkî mi İtakâdî mi?”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 59-68.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Fıkîh Usûlü İlmî'nin Doğuşu ve Gelişimi”. *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 1/1-2 (2006): 83-95.
- Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Kitap, 2017.
- Hallac-ı Mansûr. *Tavasın “Enel Hak”*, çeviren Yaşar Günenç. İstanbul: Yaba Yayınları, 2002.
- Hamîdüddîn, M. “İlk Sûfiler”, çeviren Mustafa Armağan. *İslam Düşüncesi Tarihi-1* içinde, editör Main Muhammed Şerif, 401-428. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Hanefiyye, Hasen b. Muhammed editör “Risâle fî'r-Red ale'l-Kaderiyye”, *Bidâyetü İlmî'l-Kelâm fî'l-İslâm*. tahkik eden Josef Van Ess. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânîlî'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fî Beyrut, 1977.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Harith bin Ramli. “Eş'arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî”, çeviren Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içinde, editör Sabine Schmidtke. 295-307. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Harrâz, Ebû Saîd. “Kitâbü'l-Ferâğ”, *Risâleler* içinde, tercüme eden Naile Baltacı, 73-84. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Harrâz, Ebû Saîd. “Kitâbü'l-Hakâik”, *Risâleler* içinde, tercüme eden Naile Baltacı, 85-99. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Harrâz, Ebû Saîd. “Kitâbü's-Sıfat”, *Risâleler* içinde, tercüme eden Naile Baltacı, 45-54. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

- Hasen el-Basrî, “Risâle fi’l-Kader”, *Resâilu’l-Adl ve’t-Tevhîd* içinde, I-II, tahkik eden Muhammed Ammara. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1988.
- Helminski, Kabir. *Bilen Kalp Dönüşümün Sufî Yolu*, çeviren Refik Algan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.
- Hemşinli, Hakan. *Öznellik ve Nesnellik Kısacasında Dinî Tecrübe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü’s-Sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, tercüme eden Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Hiriyanna, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*, çeviren Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Holoğlu, Yasemin. “Câhız’da Tabiat Felsefesi”. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Horozcu, Ümit. “Din Psikolojisi Açısından William James ve Görüşleri”. Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.
- Hökelekli, Hayatî. “İdrak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21:477-478. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Hücvîrî, Ebü’l-Hasen Ali b. Osmân. *Keşfu’l-Mahcûb*. tahkik eden İs’ad Abdülhadi Kındil. Kahire: el-Meclisü’l-Û’lâ li’s-Sekâfeti, 2007.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütühât-ı Mekkiyye 1-18*, çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2010.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Günümüz İnsanına Mârifet Bilgileri Kitâbü’l-Mârifet*. haz. Hamza Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- İbn Arabî. *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*. tercüme ve şerh eden Ahmed Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- İbn Fûrek. Ebû Bekr Muhammeditör *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. tahkik eden Daniel Gımarî. Beyrut: Darü’l-Maşrik, 1987.
- İbn Fûrek. *el-İbâne an Turuki’l-Kâsidîn Tasavvuf Istılahları*, çeviren Ahmet Yıldırım ve Abdulgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn. *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd er-Rebei el-Kazvinî. *es-Sünen*. tahkik eden Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1975.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Der'ü Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*. tahkik eden Muhammedreşad Salim. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *İman*. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ. *el-Munye ve'l-Emel fî Kitâbi Milel ve'n-Nihal*. tahkik eden Thomas Walker Arnold. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, 1903.
- İbrahim, Mohd Radhi. "Kadı Abdülcebbâr'a Göre Zarûrî Bilgi", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-İ Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-I* içinde, der. Recep Alpyağıl. 392-406. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- İsbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. tahkik eden Sâmî Enver. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çeviren Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülazahalar)", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet (İlmî Toplantı, İstanbul, 2004)* içinde, editör Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu ve İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz. 63-96. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Belhî. *Kabulü'l-ahbar ve ma'rifetü'r-ricâl*. tahkik eden Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Belhî. *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat*. tahkik eden Hüseyin Hansu ve Racih Kürdi ve Abdülhamid Kürdi. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları; Amman: Darü'l-Feth, 2018.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Belhî. *Zikri'l-Mu'tezile min Mâkâlatü'l-İslâmiyye*. nşr. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, ty.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât. *el-Mugni fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl 4-20*. tahkik eden Mahmut Abdulhalim ve Hüseyin Taha ve Metkur İbrahim ve Dünya Süleyman. Kahire: Darü'l-Mısriyye li't-Telif ve't-tercüme, 1958-1985.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât. *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, 1974.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât. *Kitâbu'l-Mecmu' fî'l-Muhîr bi't-Teklîf I-2*. nşr. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1976-1986.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât. *Müteşabihü'l-Kur'ân*. tahkik eden Adnan Muhammed Zerzur. Kahire: Dârü't-Tûras, 1966.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse I-II*, çeviren İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvvet Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*, çeviren M. Şerif Eroğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kadir. C. A. "İslâm Öncesi Hint Düşüncesi", çeviren Kürşat Demirci. *İslam Düşüncesi Tarihi-I* içinde, editör Main Muhammed Şerif. 37-73. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Kahraman, Hüseyin. "Cüveynî'de İlliyyet Teorisi". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Kahraman, Hüseyin. "İmâm Mâtürîdî'de ve Mâtürîdilikte Hadisin Değeri", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* içinde, haz. Ahmet Kartal. 561-575. İstanbul: Ofset Yayın Matbaacılık, 2014.
- Kahraman, Hüseyin. *Matürîdilikte Hadis Kültürü*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 399-431.
- Kalaycı, Mehmet. "Zühd ve Melâmet Farklılaşması Bağlamında Hanefî Geleneğin Kuşeyrî'ye İlgisi", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin* içinde, editör Hülya Alper, 305-337. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Karadaş, Cağfer. "Tasavvufta Peygamberlik, Vahiy ve İlham". *Vahiy ve Peygamberlik*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019): 321-347.
- Karakaya, Nejdî. "Kur'an'da Sembolik Eylemler -Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında-". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2016): 171-187.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13:1-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Karapınar, Fikret. "Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)". Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.

- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*, çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kaya, Korhan. *Hint Felsefesinin Temelleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kazanç, Fethi Kerîm. "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri (21-23 Eylül 2014)* içinde, editör Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygün. 1/177-250. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Bahru'l-fevâid el-meşhûr bi-maâni'l-ahbâr*. tahkik eden Muhammed Hasan İsmail ve Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübu'l-ilmîyye, 1999.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvûf*, tahkik eden A. J. Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Ebu'l-Hukemâ": Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü". *Divan: İlmî Araştırmalar* 3/5 (1998/2): 1-32.
- Kılıç, Mahmut Erol. "İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce". Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1989.
- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:520-524. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnî Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Koca, Ferhat. "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* içinde, editör İlyas Çelebi ve Mehmet Bulgen. 165-281. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

- Koloğlu, Orhan Şener. “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2004/1): 159-194.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017.
- Konevî, Ebu’l-Me’âlî Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Miftâhü’l-Gayb Tasavvuf Metafiziği*, haz. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Korkmaz, Sıddık. “Ebû Hanîfe Öğretisinin Yesevî Sufiliğine Yansımaları”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu, Ahmet Yesevi Üniversitesi 28-30 Nisan 2016* içinde, editör Ahmet Kartal, 709-736. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2017.
- Koyum, Adnan. “İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin Akılcı Yönteminin (Re’yci) Başlıca Nedenleri ve Düşüncelerinin Oluştığı İlmî Ortam”. *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (2018): 75-92.
- Köktaş, Yavuz. *İlk Dönem Sufileri ve Hadis Hakîm et-Tirmizî Örneği*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Köle, Bekir. “Tasavvufa Göre İlahi Hakikatlerin İdrakinde Aklın Konumu”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2013): 81-96.
- Köse, Mustafa. *Mutezile’de Entelektüel Düşünce -Câhız-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kubat, Mehmet. *Hasan el-Basrî Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2008.
- Kuşçu, Emir ve Mahmut Aydın. “Hristiyanlıkta Vahiy Algısı”. *Milel ve Nihal Dergisi*. 8/1 (2011): 165-199.
- Kuşeyrî, Ebu’l-Kâsım. “el-Fusûl fil-Usûl”, tercüme eden Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 28 (2011/2): 199-213.
- Kuşeyrî, Ebu’l-Kâsım. *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, tahkik eden Abdülhalim Muhammed ve Muhammed b. Şerif. Kahire: Müessesetü Dâru’s-Şa’b, 1989.
- Kuşlu, Harun. “İslam Düşüncesinde Mantık Teşekkülü ve Gelişimi”. *İslam Düşünce Atlası* içinde, editör İbrahim Halil Üçer. 419-425. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25:294-296. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. “Mürchie”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:44-45. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz yayıncılık, 2012.
- Kutlutürk, Cemil. “Caynizm”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni* içinde, editör Bayram Ali Çetinkaya. 1: 755-772. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Kutsal Kitap*. USA: Yeni Dünya Çevirisi, 2019.
- Küçük, Osman Nûrî. “Bilgi Kaynağı ve Vasıtası Olarak”Kalb”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 48-52. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Küçük, Osman Nuri. “Kalbin Makamları-Letâif”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 52-54. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Küçük, Osman Nûrî. “Tatbiki Bir İlim Oluşu”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 35-42. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Lâmişî, Ebû’s-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâbü’l-Usûli’l-Fıkh*. tahkik eden Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü’l-Garbu’l-İslâmî, 1995.
- Lâmişî, Ebû’s-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâbü’t-Tevhîd li Kavâidi’l-Tevhîd*. tahkik eden Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1995.
- Mahmut Kaya, Mişkâtü’l-Envâr için Önsöz, Gazzâlî, 7-13. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Maimonides, Moses. *Delâletü’l-Hâirîn*, çeviren Osman Bayder ve Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Martin, Sean. *Gnostikler-İlk Hristiyan Sapkınlar*, çeviren Eylem Çağdaş Babaoğlu. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2010.
- Marulcu, H. Tefik. “Bilgi Akıl ve Din”, *Sistemantik Kelam* içinde, editör Hüseyin Aydın ve Sefa Bardakçı. 31-65. İstanbul: Lisans Yayınları, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammeditör *Kitâbü’t-Tevhîd*. tahkik eden Bekir Topaloğlu. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammeditör *Kitâbü’t-Tevhîd*. tahkik eden Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü’l-Câmiatü’l-Mısriyye, 1970.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammeditör *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. tahkik eden Komisyon. editör Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizân Yayınevi, 2005-2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammeditör *Tefsîr-i Kur’ânî’l-Azîm Te’vîlât-ı Ehli’s-Sünne*. tahkik eden Fatımâ Yûsuf Heymî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâleti Nâşirûn, 2004.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Zedüştiliğin Temel Öğretileri*. Doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019.

- Mehdiyev, Nebi. *Bir Bilme Teorisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Sevgiye Giden Yolda Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb) 1-2*, tercüme eden Yakup Çiçek ve Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2003.
- Melchert, Christopher. “Ahmed b. Hanbel’in Hedefindeki Muhalifler”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık* içinde, der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. 75-100. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Melchert, Christopher. “Hanefiliğin Kûfe ve Ehl-i Hadis’in Medine Kökenli Olarak Algılanışı”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık* içinde, der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. 167-204. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Melchert, Christopher. “III. (IX.) Yüzyılda Ehl-i Hadîs/Muhaddis Fakihler ve İslâm Hukuk Sisteminin Oluşumu”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık* içinde, der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. 135-165. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Memiş, Murat. “Rü’yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (2020): 47-104.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Meral, Yasin. “Orta Çağ İslâm Dünyasında Yahudi Düşüncesi”, *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde, editör Bayram Ali Çetinkaya. 1: 989-1017. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Mert, Muhit. “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 41-67.
- Mircea, Eliade. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-1*, tercüme eden Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Eseditör *er-Riâye li-Hukûkillah*, tahkik eden Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1970.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris. “Bed-ü Men Enâbe İlallah”, *el-Vesâyâ*, tahkik eden Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris. “el-Kasdu ve'r-Rucû'u İlallâh Tevbe ve Allah'a Yöneliş”, tercüme eden Muhammed Coşkun, *Tevbenin İlk Adımı* içinde, editör Ersan Güngör. 43-159. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris. *el-Aql ve Fehmü'l-Qur'ân Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, tahkik eden Hüseyin el-Kuvvetli, çeviren Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris. *Risâletü'l-Müsterşidîn*, tahkik eden Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Dâru's-Selâm, 1893.

- Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris. *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezeli'n-Nasîha Marifet ve Nasihat*, tercüme eden Muhammed Coşkun. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Muhâsibî, *er-Riâye Kalp Hayatı*, tercüme eden Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2005).
- Muhâsibî, Hâris. *Kitâbü'l-İlm.* tahkik eden Muhammed el-Abid Mezali. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1975.
- Muslu, Ramazan. "Seyr u Sülûk Metotları". *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 336-365. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh.* tahkik eden Muhammed Salim Hâşim. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Gülşen-i Hakikat Tasavvuf Geleneginin Vizyonu ve Vadettikleri*, çeviren Nurullah Koltaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl.* tahkik eden Yusuf Ali Bedîvî- Muhyiddin Dîbstuv. Dimaşk: Dâru'l-Kelimi'it-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahrü'l-keîâm.* tahkik eden Muhammed Seyyid. yy: Dâru'l-Feth, 2014.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhîd li Kavâidid't-Tevhîd.* tahkik eden Muhammed Abdurrahman es-Sâğûl. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2006.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebsiratü'l-Edille.* tahkik eden Claude Salame. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebsiratü'l-Edille.* tahkik eden Muhammed Enver Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebsiratü'l Edille fî Usûli'd-dîn-I*, haz. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I-II*, çeviren Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nicholson, R. A. *Tasavvufun Menşei Problemi*, çeviren Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Nicholson, Reynold A. *İslâm Sûfîleri The Mystics Of Islam*, çeviren Kemal Işık ve dğr. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.
- Nisâbûrî, Ebû Reşîd. *el-Mesâilü fî'l-Hilâf beyne'l-Basreyni ve'l-Bağdâdîn.* tahkik eden Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979.

- Nûrî, Ebû Hüseyin. “Kalplerin Makamları (Mâkâmâtü’l-Kulûb)”, *Kalplerin Makamları*, haz. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Okay, Bülent. *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Okudan, Rıfat. “Tasavvufî Düşüncenin Temel Unsurları”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 179-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Olgaç, Serap. “Cüveynî’nin Mu‘tezilî Ahlak Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler”. Yüksek lisans tezi, 2020.
- Onay, Hamdi. “İmam-ı Azam Ebu Hanife’nin Yöntemi Üzerine”. *Hikmet Yurdu* 12/24 (2019): 69-88.
- Öge, Ali. “İbn-i Furek ve Kelam İlmindeki Yeri”. Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2001.
- Ögke, Ahmet. “Tasavvuf Terimleri”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 156-174. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Öğük, Emine. “İmam Mâtürîdî’ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına* içinde, editör Hülya Alper. 161-139. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Öğük, Emine. “İmanda Etkin Olan Temel Unsurlar: Akıl, Kalp ve Beden”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 169-184.
- Öğük, Emine. “Mâtürîdî’de Akıl Kavramı”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* içinde, editör Şaban Ali Düzgün. 135-138. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Öğük, Emine. *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri Mâtürîdî Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Öğüt, Salim. “Ehl-i Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:508-512. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Ökten, Adem. “David Hume’da Algı ve Dış Dünya Problemi”. Doktora tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.
- Ömer b. Abdilaziz. “er-Risâle”, *Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Evliyâ*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ty.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991.
- Öngören, Reşat. “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002): 85-96.

- Öngören, Reşat. “VI/XII. Yüzyıl Öncesi ile Sonrası Arasındaki Farklılıklar”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 213-218. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Özbudun, Sibel. *Hermes’ten İdris’e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2004.
- Özcan, Hanifi. “Mâtürîdî’nin Bilgi Teorisinde ‘Fıkıh’ Terimi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 143-150.
- Özcan, Hanifi. “Mâtürîdî’nin Bilgi Teorisinde İkan Terimi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (1989): 36-41.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Özcan, Zeki. “Plotinus’ta Mistisizm”, *Doğudan Batıya Düşüncenini Serüveni* içinde, editör Bayram Ali Çetinkaya. 2: 421-444. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Özdemir, Metin. “Kelâmî İstidlâlin Problematığı” *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu-V 15-17 Eylül 2000 Bursa* içinde, editör Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz. 157-184. İstanbul: Arasta Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait. “Selefiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36:399-402. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Özköse, Kadir. “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çevresi”, *Kur’ân’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* içinde, edt. Mustafa Öztürk, 59-95. İstanbul: Kur’ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Özköse, Kadir. “Tasavvufta Bilgi Meselesi”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 451-468. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Özköse, Kadir. “Tevhid”. *Tasavvuf El Kitabı* içinde, editör Kadir Özköse, 395-399. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Öztürk, Ergün. *Bir Öze Dönüş Hareketi Tasavvuf Tarihinde Sülemî ve Melâmetîlik*. Konya: Cimke Basımevi, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an’ın Mu’tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfihânî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Pekdoğru, Yakup. “Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet: 4.-5. Yüzyıllar”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.
- Pezdevî, Ebû’l-Yüsr. *Usûlü’l-Dîn*. tahkik eden Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâsî, 2005.

- Pines, Shlomo. “Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine”, çeviren U. Murat Kılavuz, *Marife Dergisi* 3/3 (2003): 353-369.
- Radhakrishnan, S. ve Charles A. Moore. “Hint Düşüncesine Genel Bir Bakış”, çeviren Ali İhsan Yitik. *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2004): 1-13.
- Radhakrishnan. *Indian Philosophy 1-2*. New York: The Macmillan Company, 1930.
- Rahman, Fazlur. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çeviren Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Reis, Bedriye. “Kuşeyrî’nin Letâifü’l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdraki”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 8/1 (2019).
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çeviren Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Kitap, 2003.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî Usûli’d-dîn Mâtürîdiyye Akâidi*, tercüme eden Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fî’l-Hidâye*. tahkik eden Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2013.
- Sadiker, Ömer. “Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Kelam Anlayışı”. Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2019.
- Saffâr, Ebû İshâk Rûknüddîn İbrâhîm b. İsmâîl b. Ahmeditör *Telhîsü’l-Edille li Kavâidi’t-Tevhîd*. tahkik eden Angelika Brodersen. Beyrut: el-Ma’hedü’l-Almani li’l-Ebhasi’s-Şarkîyye, 2011.
- Sağan, Merve. “Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”. Yüksek lisans tezi, Yalova Üniversitesi, 2018.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd*. tahkik eden Ömür Türkmen. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017.
- Sarıkaya, Abdüssamet. “Ebû’l-Kâsım el-Ka’bî’nin Bilgi Anlayışı”. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.
- Sayar, Kemal ve Mehmet Dinç. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009.
- Sayar, Serkan. “Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kur’an’da Dini Tecrübe”. Yüksek lisans tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2007.
- Sâyih, Ahmed Abdurrahim. *Menâzilü’l-İbâd mine’l-İbade Kulluğun Mertebeleri* için önsöz, Hakîm et-Tirmizî, 7-77. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.

- Schöck, Cornelia. “Cehm b. Safvan (ö. 128/745-6) ve Cehmiyye ile Dırar b. Amr (ö. 200/815)”, çeviren Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelamı* içinde, editör Sabine Schmidtke. 95-126. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Schwarz, Fernand. *Kadîm Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, çeviren Ayşe Meral Aslan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Semerkindî, Hakîm. *Sevâdü'l-A'zam*. tahkik eden Hakan Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Semerkindî, Rükneddîn. *Akîdetü'r-Rükniyye*. tahkik eden Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2008.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Karâilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24:424-426. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Soğukoğlu, Fehmi. “Sûfî ve Şîilerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)”. Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017.
- Sunar, Cavit. *Mistisizmin Ana Hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn. *es-Seyfû'l-Meşhûr fî Şerhi 'akîdeti Ebî Manşûr Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. tahkik ve tercüme eden Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn. *Avârifü'l-Meârif*, tahkik eden Ahmed Abdürrahim ve Tevfik Ali Vehb. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006.
- Sülemî, Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed İbn el-Hüseyn. *Tabakâtü's-Sûfiyye*, tahkik eden Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Sülemî, Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed İbn el-Hüseyn. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, tahkik ve tercüme eden Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Cevâmi'u Âdâbi's-Sûfiyye*, tahkik eden Etan Kohlberg. Jerusalem: Institute of Asian and African Studies The Hebrew University, 1976.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*. tahkik eden Yusuf Zeydân. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1999.
- Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf için Giriş*, Kelâbâzî, 9-50. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Fıkhu'l-Ekber fî't-Tevhîd*. Kahire: el-Matba'atü'l-Evbiyye, t.y.
- Şahin, Şamil. *Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usûlü Metodoloji*, tercüme eden İsmail Er Bacak. İstanbul: İlim ve Hikmet Yayınları, ty.

- Şaşa, Mehmet. “İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin Marifetullah Nazariyesi”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017): 171-190.
- Şehristânî, Ebû’l-Feth Tâcüddîn. *Milel ve’n-Nihal*. tahkik eden Ahmed Fehmi Muhammeditör Beyrut: Dâru’l-Ktübü’l-İlmiyye, 1992.
- Şeyh, M. Said. “Gazzâlî”, çeviren Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi-2* içinde, haz. Mian Muhammed Şerif. 207-248. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019
- Şimşek, Halil İbrahim. “Tasavvufi Tecrübelerin Mahremiyeti Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015): 115-128.
- Şimşek, İsmail. “Fideizmden Rasyonalizme Eş’arî’nin İman Anlayışı”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi V. Uluslararası Şeyn Şa’bân-I Velî Sempozyumu -Eş’arîlik- 04-06 Mayıs 2018* içinde, editör Mustafa Aykaç vd. 610-620. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Tan, Muhammet Nedim. “Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı”. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Tanrıbilir Tarık ve Nail Karagöz. “Kelam Konularına Tasavvufî Yaklaşım: Hâris el-Muhâsibî’nin “er-Riâye li Hukûkillâh” Eseri Örneği”. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 15/3 (2017): 678-697.
- Tarakçı, Muhammet. “Hristiyanlık’ta Vahiy Anlayışı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003): 171-201.
- Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Taşçı, Özcan. “Takiyyuddin Necrânî’nin Mu’tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi”. *Dinî Araştırmalar* 8/22 (2005): 171-191.
- Taşçı, Özcan. *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddin Necrânî*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Taşkın, Ali. “Felsefeyi Thales’le Başlatma Geleneği Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Felsefe Dünyası* 54/2 (2011): 15-26.
- Taylan, Necip. *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-Mantık-İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Teftazânî, Sa’düddîn. *Şerhü’l Akâidi’n-Nesefiyye*. tahkik eden Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâsi’l-Arabî, 2014.
- Temel, Ahmet. “Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer’î Delil Tertibinin Gelişimi”. *Eskiye* 40 (2020): 73-94.
- Tenik, Ali. *Tasavvufî Bilgi*. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.

- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Cami'ü's-sahîh*. tahkik eden Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tirmizî, Hakîm. *Beyanü'l-Fark Beynes's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Fuadi ve'l-Lübbi Kalbin Anlamı Allah'ın Nuruna Kavuşmak İçin Kalbimizin İç Güçlerini Nasıl Kullanmalıyız?*, çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 2017.
- Tirmizî, Hakîm. *Edebü'n-Nefs Nefsin Arzularından Kalbini Temizle*, tercüme eden Ersan Urcan. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2019.
- Tirmizî, Hakîm. *Edep Yâ Hû Kalbi, Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız?*, çeviren Mehmet Zahit Tiriyaki. İstanbul: Hayy Kitap, 2023.
- Tirmizî, Hâkim. *el-Emsal minel-Kitabi ve's-Sünne Kur'an ve Sünnetteki Misaller*, tercüme eden Ersan Urcan. İstanbul: Risale Bilimevi Basım Yayın A. Ş. 2019.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-Evliyâ Velîliğ'in Sonu*, haz. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Tirmizî, Hakîm. *Menâzilü'l-İbâd mine'l-İbade Kulluğun Mertebeleri*. tahkik eden Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, tercüme eden Ali Akay. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Tirmizî, Hakîm. *Metafizik Mutluluk Nefs Terbiyesi ve İlâhi Neşe Riyâzetü'n-Nefs*, çeviren Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2023.
- Topaloğlu Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2010.
- Tritton, A. S. *İslam Kelamı*, tercüme eden Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Tuğlu, Nuri. *Mâturîdîlik ve Hadîs Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelamî Hadisleri Değerlendirilmesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*. tahkik eden Abdülhalîm Mahmûd ve Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. yy: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.
- Türçan, Galip. *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 1-26.

- Türker, Ömer. “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle İslâm Felsefesinin Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf Olan İlişkisi”. *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, 391-373. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Uçar, Hasan. “Kur’ân-ı Kerîm’in Kullandığı Akıl Yürütme Metotları ve Belâgat Açısından Değerlendirilmesi”. *Marife* (2014): 93-108.
- Uludağ, Süleyman. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:246-247. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. “Basiret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5:103. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’eleleri-II* içinde, haz. İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz. 1041-1076. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Uludağ, Süleyman. “Bâtın İlmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5:188-189. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Bâyezîd-i Bistâmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5:238-241. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Bidâyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:132-133. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Halvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15:386-387. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Kalp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24:229-232. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Keşf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25:315-317. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “Mârifet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:54-56. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Müşâhede”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:152-153. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:526-529. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Sülûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38:127-128. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Bâyezîd-i Bistâmî Hayatı-Menkıbeleri-Fikirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

- Uludağ, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Kerâmet*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Uluyurt, Zeliha. “İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi”. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Uslu, Ferit. “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”. *Epistemoloji: Temel Metinler* içinde, editör Hasan Yücel Başdemir, 15-48. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010.
- Uyar, Mehmet. “Hakim Et-Tirmizî'nin “Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk İlâ Rabbi'l-Âlemîn” Adlı Eserinde Bireysel Bir Çaba Olarak Uzlet, Halvet ve Keşf Süreci”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018): 209-242.
- Uyar, Mehmet. *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*. Konya: Yediveren Kitap, 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Üsmendî, Alâeddin. *Lübâbü'l-keîâm*. tahkik eden M. Sait Özervarlı. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019.
- Üzüm, İlyas. “Mücessime”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:448-449. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Vural, Mehmet. “Mağrip'ten Meşrik'e Felsefe: Doğu Bilgeliği”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 71 (2020): 20-45.
- Yağlı Mavil, Hikmet. “Ebü'l-Hasan el-Eş'arî; Kelâm Sistemi ve Usûlü”, *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri* içinde, editör İlyas Çelebi. 179-230. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Yağlı Mavil, Hikmet. “Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel”. *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012): 175-186.
- Yağlı Mavil, Hikmet. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:242-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Câhiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7:24-26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Delil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9:136-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:138-143. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14:352-355. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Haber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14:346-349. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Havâtır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16:523-526. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlhâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22:98-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23:325-328. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müşebbihe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:156-158. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35:187-192. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42:440-443. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed B. Hanbel, İbn Furek, Kadi Beyzavi*, İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.
- Yazgan Yalkın, Erden Miray. *Antik Çağ-Orta Çağ Hint Felsefesi ve Mantık Çalışmaları*. İstanbul: Demavend Yayınları, 2017.
- Yazgan, Erden Miray. “Eski Çin Felsefesi ve Mantık Anlayışı”. Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009.
- Yeşilyurt, Temel. “Fıkhu'l-Ekber'e Metodik bir Bakış”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002): 175-184.

- Yeşilyurt, Temel. “Kur'an’da Bilgi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004):1-12.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Enbiya. “Hadisçilere Göre Rüya ile Hadis Alma Ravinin Durumunu Tespit Etme”. *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*. editör Mehmet Bulğen ve İsmail Tanpınar. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Kadri. *Zerdüşti ve İslâmî Kaynaklara Göre Zerdüş Avesta ve Temel Öğretileri*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2019.
- Yıldız, Mustafa. “Dinî İnanç Bağlamında Gazzâlî’nin ve David Hume’un Bilgi Teorileri”. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019.
- Yorulmaz, Suat. “Erken Dönem Hıristiyanlık’ta Gnostik Düşüncenin Öncüleri”. Yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020.
- Yu-Lan, Fung. *Çin Felsefesi Tarihi*, çeviren Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Yurdagör, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16:426-427. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yücedoğru, Tevfik. “Ebu’l-Abbâs El-Kalânîsî’nin Kelâmî Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2011): 77-95.
- Yücedoğru, Tevfik. *Ehl-i Sünnet’e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*. İstanbul: Emin Yayınları, 2015.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30:26-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Zaehner, Robert Charles. *Hindu and Muslim Mysticism*. London: The Athlone Press, 1960.