



AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KUR'ÂN'DA BİLME BİÇİMLERİ

DOKTORA TEZİ

SELMA KAVURMACIOĞLU

DANIŞMAN

DOÇ. DR. MUSTAFA ŞEN

AKSARAY-2025

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KUR'ÂN'DA BİLME BİÇİMLERİ

DOKTORA TEZİ

SELMA KAVURMACIOĞLU

DANIŞMAN: DOÇ. DR. MUSTAFA ŞEN

JÜRİ ÜYESİ: DOÇ. DR. ALİ KAYA

JÜRİ ÜYESİ: DOÇ. DR. RAMAZAN ATA

JÜRİ ÜYESİ: DOÇ. DR. MURAT AKKUŞ

JÜRİ ÜYESİ: DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA MURAT BATMAN

TELİF HAKLARI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren tezden fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı : Selma
Soyadı : KAVURMACIOĞLU
Bölümü : Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
İmza :
Teslim tarihi :

TEZİN

Türkçe Adı : Kur'ân'da Bilme Biçimleri

İngilizce Adı : Modes of Knowing in the Qur'an

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Yazar Adı Soyadı : Selma KAVURMACIOğLU

İmza :

JÜRİ ONAY SAYFASI

Selma KAVURMACIOĞLU tarafından hazırlanan “Kur’ân’da Bilme Biçimleri” başlıklı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı’nda ~~Yüksek Lisans~~ / Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

	<u>Kabul</u>	<u>Ret</u>	<u>İmza</u>
Danışman: Doç. Dr. Mustafa ŞEN Temel İslâm Bilimleri, Amasya Üniversitesi	☐	☐	
Üye: Doç. Dr. Ali KAYA Temel İslâm Bilimleri, Aksaray Üniversitesi	☐	☐	
Üye: Doç. Dr. Ramazan ATA Temel İslâm Bilimleri, Aksaray Üniversitesi	☐	☐	
Üye: Doç. Dr. Murat AKKUŞ Temel İslâm Bilimleri, Balıkesir Üniversitesi	☐	☐	
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Murat BATMAN Temel İslâm Bilimleri, Amasya Üniversitesi	☐	☐	

Tez Savunma Tarihi: 26/06/2025

Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Prof. Dr. Aybala ÇAYIR

İmza

TEŞEKKÜR SAYFASI

Her şeyden önce, bu çalışmayı yapmayı bana nasip eden Yüce Rabbime sonsuz hamd ederim. İnsan, bir işe gönül vermeden ve niyet etmeden yola çıkamaz; heves ve gayret, elbette her başlangıcın temelidir. Ama biliyorum ki, O (c.c.) diler ve yardım ederse zor olan kolaylaşır, uzak olan yakınlaşır, kapalı olan tüm yollar ve kapılar açılır, ardından hedefe ulaşılır. Bu uzun ve meşakkatli yolculukta bana çalışma azmi ve gücü veren yalnızca O'dur. Bu çalışmayı tamamlayabilmek ise ancak bana O'nun nezdinden bahşedilen bir lütuftur.

Bu süreçte, ilmî çabamın şekillenmesinde emeği geçen, yapıcı eleştirileri ve yönlendirici yaklaşımlarıyla çalışmama derinlik kazandıran başta danışmanım Doç. Dr. Mustafa ŞEN olmak üzere, tez izleme komisyonu üyeleri Doç. Dr. Ali KAYA ve Doç. Dr. Ramazan ATA'ya içtenlikle teşekkür ederim. Yine her müracaat ettiğimde düşüncelerini benimle cömertçe paylaşan Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN'a ve okuduğu bölümlerle ilgili eleştirilerini esirgemeyen Dr. Esra YILDIRIM'a da şükran borçluyum.

Resmî sorumluluğu bulunmamasına rağmen, çalışmamın her aşamasını dikkatle takip eden; düşünsel katkılarını ve manevî desteğini esirgemeyen kıymetli hocam Necdet SUBAŞI'na da özellikle teşekkür etmek isterim. Bu süreçte pek çok konuda kendisinden istifade ettim. Bunun yanı sıra, öncülüğünü üstlendiği Türkiye Okumaları grubunda yer alan katılımcıların, tez yazım sürecine ilişkin çeşitli vesilelerle paylaştıkları kişisel tecrübeleri de bana yalnız olmadığımı hissettirdi. Bu katkılar, sürecin manevî yükünü hafifletirken ilmî atmosferini zenginleştirdi. Bu vesileyle burada her birine müteşekkik olduğumu belirtmek isterim.

Elbette, hayatımın her alanında olduğu gibi bu zorlu akademik süreçte de bana destek olan ve her daim yanımda duran kıymetli eşim Ahmet KAVURMACIOĞLU'na; sevgili çocuklarım Mustafa Sami'ye, Yusuf Cemil'e ama özellikle İsmail Emin'ime; Sevde Sinem'e ve varlığıyla gönlümü ferahlatan gözümün nûru torunum Abdullah Zübeyr'ime de en kalbî teşekkürlerimi sunuyorum. Özverilerinin, sabırlarının, anlayışlarının ve gönülden verdikleri desteğin, bu çalışmanın görünmeyen fakat en sağlam dayanaklarından biri olduğunu minnetle ifade etmek isterim.

Selma KAVURMACIOĞLU

ÖZET

Bu tezde, Kur'ân-ı Kerîm'de bilme fiilinin mahiyeti, kaynakları ve varlık türlerine göre farklılık arz eden biçimleri bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde bilgi felsefesi ve bilgi sosyolojisi alanındaki temel problemler değerlendirilerek, bilme faaliyetinin hem teorik hem de toplumsal boyutlarına dikkat çekilmiştir. Kur'ân'ın bilgi anlayışını ele almadan önce, bilgi felsefesi ve bilgi sosyolojisinin temel problemlerine yer vermek suretiyle çağdaş ve teorik bilgi tasavvurları ile Kur'ân merkezli bilgi anlayışı arasındaki farkların daha açık bir şekilde ortaya konması hedeflenmiştir. Bilginin Kur'ân'daki anlam çerçevesini ortaya koymak amacıyla, önce "ilim" kavramının etimolojik çözümlemesi yapılmış; ardından Câhiliye dönemi edebiyatında bu kavrama yüklenen anlamlar incelenmiştir. Bu tercih, Kur'ân'ın nâzil olduğu toplumda bilgiye yüklenen anlamları göz önüne sererek, Kur'ân'ın ilim kavramına nasıl yön verdiğini, onu nasıl ıslah edip tevhîd eksenli bir zemine oturttuğunu göstermek amacı taşımaktadır. Daha sonra Kur'ân'daki kullanımları bağlamında ilim kavramıyla yakın anlam ilişkisi taşıyan kelimeler, aralarındaki nüanslar vurgulanarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bilgiyle zıt anlam ilişkisi içinde olan kavramlar da, ilmin yokluğu, zayıflığı ve kesinlikten uzak kanaatler gibi kategoriler altında tasnif edilerek incelenmiştir. Tezin ikinci bölümünde, Kur'ân'da, bilgi kaynaklarına göre varlıkların bilme biçimleri tasnif edilmiştir. Bu bağlamda, mutlak bilgi yalnızca Allah'a nispet edilmiş; ardından bu mutlak bilgiden neşet eden diğer bilme biçimleri ile bu bilgilere muhatap kılınan varlık gruplarının bilmesi ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Her varlığa ait bilginin mahiyeti, kapsamı ve sınırları ortaya konulmuş; ayrıca ilgili âyetlere müfessirler tarafından getirilen farklı yorumlara ve bu bağlamda ortaya çıkan kelâm ve tefsir tartışmalarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler : Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm, İlim, Bilme, Bilme Biçimleri.

Bilim Kodu : 62401

Sayfa Adedi : 334

Yazar : Selma KAVURMACIOĞLU

Danışman : Doç. Dr. Mustafa ŞEN

ABSTRACT

In this thesis, the nature of the act of knowing in the Qur'an, its sources and its forms that differ according to the types of beings are discussed with a holistic approach. In the first part of the study, basic problems in the philosophy of knowledge and sociology of knowledge are evaluated and both the theoretical and social dimensions of the act of knowing are emphasized. Before discussing the Qur'anic understanding of knowledge, it is aimed to clarify the differences between contemporary and theoretical conceptions of knowledge and the Qur'anic understanding of knowledge by including the basic problems of the philosophy of knowledge and sociology of knowledge. In order to reveal the framework of the meaning of knowledge in the Qur'an, the etymological analysis of the concept of "knowledge" was first made, and then the meanings attributed to this concept in the literature of the Jâhiliyya period were examined. This preference aims to show how the Qur'an gives direction to the concept of knowledge by revealing the meanings attributed to knowledge in the society in which the Qur'an was revealed, and how the Qur'an reforms it and places it on a ground based on tawheed. Then, in the context of their usage in the Qur'an, words that have a close meaning relationship with the concept of knowledge are evaluated by emphasizing the nuances between them. In addition, the concepts that have an opposite meaning relationship with knowledge are also analyzed by classifying them under categories such as the absence of knowledge, weakness and opinions that are far from certainty. In the second part of the thesis, the ways of knowing of beings in the Qur'an are classified according to the sources of knowledge. In this context, absolute knowledge is attributed to Allah alone, and then the other forms of knowing that emanate from this absolute knowledge and the knowing of the groups of beings who are addressed to this knowledge are discussed under separate headings. The nature, scope, and limits of the knowledge of each entity are presented, as well as the different interpretations of the relevant verses by commentators and the theological and exegetical debates that arose in this context.

Keywords : Qur'anic Exegesis, Qur'an, Ilm, Knowledge, Modes of Knowing.

Science Code : 62401

Number of Pages : 334

Author : Selma KAVURMACIOĞLU

Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Mustafa ŞEN

İÇİNDEKİLER

TELİF HAKLARI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI.....	ii
JÜRİ ONAY SAYFASI	iii
TEŞEKKÜR SAYFASI	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar LİSTESİ.....	xiii
KISALTMALAR	xiv
ARAPÇA-TÜRKÇE TRANSLİTERASYON CETVELİ	xvi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	11
BİLGİNİN TEORİK TEMELLERİ VE KAVRAMSAL TAHLİLİ.....	11
1.1. Bilgi Felsefesi ve Temel Problemleri	11
1.1.1. Bilgi ve Bilme Kavramı	11
1.1.1.1. Bilginin Tanımı ve Çeşitleri.....	12
1.1.1.1.1. Gündelik Bilgi.....	12
1.1.1.1.2. Dinsel Bilgi	13
1.1.1.1.3. Teknik Bilgi	13
1.1.1.1.4. Sağduyu Bilgisi.....	14
1.1.1.1.5. Sanatsal Bilgi	15
1.1.1.1.6. Bilimsel Bilgi	15
1.1.1.1.7. Felsefî Bilgi.....	16
1.1.1.2. Bilgi ve Bilme Arasındaki Fark	17
1.1.2. Bilginin Niteliği	20
1.1.2.1. Bilginin Doğruluğu	20
1.1.2.1.1. Doğruluğun Nesnel Olabileceğini Savunan Görüşler.....	20
1.1.2.1.2. Doğruluğun Göreceli veya Özne Olduğunu Savunan Görüşler.....	22
1.1.2.2. Bilginin Yanılmazlığı.....	23

1.1.2.2.1. Yanılabilir Bilgi Görüşü	23
1.1.2.2.2. Yanılmaz Bilgi Görüşü	24
1.1.3. Epistemolojik Yaklaşımlar.....	25
1.1.3.1. Rasyonalizm (Akılcılık, Uşçuluk)	26
1.1.3.2. Empirizm (Deneycilik, Tecrübecilik)	27
1.1.3.3. Sensualizm (Duyumculuk).....	28
1.1.3.4. Pozitivizm	29
1.1.3.5. Entüsyonizm (Sezgicilik, Tehaddüsiye)	30
1.1.3.6. Kritisizm (Eleştircilik)	31
1.1.3.7. Pragmatizm	32
1.1.3.8. Fenomenoloji (Görüngübilim-Özbilim):	33
1.1.3.9. Analitik Felsefe	34
1.2. Bilgi Sosyolojisi ve Temel Problemleri.....	35
1.2.1. Bilgi Sosyolojisi.....	35
1.2.1.1. Bilginin Toplumsal Kökenleri	36
1.2.1.2. Bilgi Üretimi ve Dağılımı	38
1.2.1.3. Bilgi ve Güç İlişkisi	40
1.3. Bilme (الْعِلْمُ / 'İlm) Kavramının Kavramsal Tahlili	41
1.3.1. الْعِلْمُ / 'İlm Kavramının Etimolojik Tahlili.....	41
1.3.2. الْعِلْمُ / 'İlm Kavramının Câhiliye Edebiyatında Kullanılışı	43
1.3.2.1. Kesin Bilgi ve Objektif Gerçekler	46
1.3.2.2. Tecrübe Temelli Bilgi	47
1.3.2.3. Hikmet.....	48
1.3.2.4. Ortaya Çıkmak, Zuhur Etmek.....	49
1.3.2.5. Alâmet, Nişan, İşaret.....	50
1.3.2.6. Araştırmak, İncelemek	50
1.3.3. الْعِلْمُ / 'İlm Kavramının Kur'ân'daki Anlam Çerçevesi	51
1.3.3.1. Kur'ân'da الْعِلْمُ / 'İlm Kavramıyla Yakın Anlam İlişkisi Olan Kelimeler....	57
1.3.3.1.1. الْيَقِينُ / el-Yakîn	58
1.3.3.1.2. الْمَعْرِفَةُ / el-Ma'rife	60
1.3.3.1.3. الشَّهَادَةُ / eş-Şehâdeh	61
1.3.3.1.4. الْفَقْه / el-Fıkh	63
1.3.3.1.5. الشُّعُورُ / eş-Şu'ûr.....	64

1.3.3.1.6. اَلْفَهْمُ / el-Fehm	65
1.3.3.1.7. الدِّرَايَةُ / ed-Dirāye	66
1.3.3.1.8. الوَعْيُ / el-Va'y	67
1.3.3.1.9. الْحَقُّ / el-Hakk	68
1.3.3.2. Kur'ân'da اَلْعِلْمُ / 'İlm Kavramıyla Zıt Anlam İlişkisi Olan Kelimeler	72
1.3.3.2.1. الْجَهْلُ / el-Cehl	73
1.3.3.2.2. الظَّنُّ / ez-Zann	74
1.3.3.2.3. الزُّعْمُ / ez-Zü'm	75
1.3.3.2.4. الحُسْبَانُ / el-Hüsbān	76
1.3.3.2.5. الْأَمَانِيُّ / el-Emānī	77
1.3.3.2.6. التَّخَيُّلُ / et-Taḥayyül	78
1.3.3.2.7. الشَّكُّ / eş-Şekk	79
1.3.3.2.8. الرَّيْبُ / er-Rayb	80
1.3.3.2.9. الْمِرْيَةُ / el-Mirye	82
1.3.3.2.10. التَّرَدُّدُ / et-Terreddüt	83
1.3.3.2.11. التَّنَبُّذُ / et-Tezebzüb	84
1.3.3.2.12. الْوَسْوَسةُ / el-Vesvese	85
1.3.3.2.13. الْحَرْصُ / el-Harş	86
1.3.3.2.14. الشِّقَاقُ / eş-Şikāk	87
1.3.3.2.15. الْبِدْعَةُ / el-Bid'at	88
1.3.3.2.16. الزُّورُ / ez-Zür	88
1.3.3.3. Kur'ân'da Bilme (اَلْعِلْمُ / 'İlm) Kavramının Anlamı ve Kapsamı.....	91
1.3.3.4. Kur'ân'a Göre Bilginin İmkânı ve Mahiyeti	102
1.3.3.5. Kur'ân'a Göre Bilginin Hedefi ve Önemi	110
İKİNCİ BÖLÜM.....	120
KUR'ÂN'DA BİLME BİÇİMLERİ.....	120
2.1. Mutlak Bilgi (Allah'ın Bilmesi).....	120
2.1.1. Mutlak ve Sınırsız Bilgi	122
2.1.2. Özellikleri	129
2.1.2.1. Ezelî ve Ebedî	130
2.1.2.2. Değişmezlik (Sabitlik)	131
2.1.2.3. Kapsayıcılık (İhâta).....	133
2.1.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları	135

2.2. Vahiy ve İlham Yoluyla Bilgi	143
2.2.1. Peygamberlerin Vahiy ve İlham Yoluyla Bilmesi	146
2.2.1.1. Vahyî Bilginin Geliş Şekilleri.....	151
2.2.1.1.1. Sâdık Rüya	152
2.2.1.1.2. Çıngırak Sesine Benzer Bir Ses	154
2.2.1.1.3. Kalbine Doğrudan Gelen İlham	154
2.2.1.1.4. Vahyin Melek Aracılığıyla Gelmesi	155
2.2.1.1.5. Allah'ın Doğrudan Hitap Etmesi	156
2.2.1.2. Özellikleri	157
2.2.1.2.1. Sübjektif Bir Tecrübedir	157
2.2.1.2.2. Evrenseldir	157
2.2.1.2.3. Allah'ın İnsanlarla Onların Anlayacağı Dilden Konuşmasıdır.....	158
2.2.1.2.4. İnsan Aklının Yetmediği Müşküleri Çözen Rehberdir	159
2.2.1.2.5. Mutlak Doğrudur	159
2.2.1.2.6. Geçerliliği Kesintisizdir	162
2.2.1.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları	163
2.2.2. Meleklerin Bilmesi.....	167
2.2.2.1. Doğrudan İlâhî Bilgi	168
2.2.2.2. Özellikleri	168
2.2.2.2.1. Bilgileri Sınırlıdır	168
2.2.2.2.2. Gaybı Bilmezler	169
2.2.2.2.3. Sınırlı Bilgi-Mutlak İtaat.....	170
2.2.2.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları	171
2.2.3. Allah'ın Bazı Özel Kullarının (Hızır'ın) Bilmesi	174
2.2.3.1. İlham ve Gizli Bilgi	175
2.2.3.2. Özellikleri	177
2.2.3.2.1. İlâhî Kaynaklıdır	178
2.2.3.2.2. Bilgisi Sınırlıdır	178
2.2.3.2.3. İnsanüstü Bir Bilgi ve Hikmet Kapasitesine Sahiptir	179
2.2.3.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları	180
2.3. Akıl ve Düşünce Yoluyla Bilgi	183
2.3.1. İnsanların Bilmesi	184
2.3.1.1. Akıl ve Düşünme	186

2.3.1.2. Sosyo-Kültürel Etkenler ve Akıl.....	198
2.3.1.2.1. Gelenek, Zihniyet ve Egemen Paradigmanın Etkisi	199
2.3.1.2.2. Ekonomik Statü: Zenginlik ve Fakirlik.....	200
2.3.1.2.3. Toplumsal Statü	202
2.3.1.2.4. Bedevîler ve Şehir Halkı	203
2.3.1.2.5. Kadın ve Erkek	205
2.3.1.2.6. Genç ve İhtiyar.....	206
2.3.1.2.7. Avam ve Havas	208
2.3.1.3. Özellikleri	219
2.3.1.3.1. Bilgiye Ulaşma ve Bilgiyi Üretme.....	220
2.3.1.3.2. Doğruyu Yanlıştan Ayırt Etme	220
2.3.1.3.3. Derinlemesine Anlama ve Tefekkür	221
2.3.1.3.4. Sınırlı Olma ve Kılavuzluğa İhtiyaç Duyma	221
2.3.1.3.5. Vicdan ve Kalp ile Uyumlu Çalışma	222
2.3.1.4. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları	223
2.3.2. Cinlerin Bilmesi	227
2.3.2.1. Doğal ve Sınırlı Bilgi	229
2.3.2.2. Özellikleri	234
2.3.2.2.1. Bilgilerinin Sınırlı Olması	234
2.3.2.2.2. Gayb Bilgisini Bilmeme	235
2.3.2.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları	236
2.4. İçsel ve Manevî Bilgi	240
2.4.1. Kalp ve İçsel Bilgi	241
2.4.2. Özellikleri	252
2.4.2.1. Doğrudan ve Sezgisel Bilgidir	253
2.4.2.2. Marifet ve İlâhî Hikmet ile İlgilidir	253
2.4.2.3. Manevî Temizlik ve Saflık Gerektirir.....	254
2.4.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları	256
2.5. Deneyim ve Gözlem Yoluyla Bilgi.....	259
2.5.1. Doğa ve Kâinat	260
2.5.2. Özellikleri	263
2.5.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları	265
2.6. Şeytanî Bilgi.....	269

2.6.1. Aldatma ve Yanıltıcı Bilgi	270
2.6.2. Özellikleri	279
2.6.2.1. Hikmetten Yoksun Bilgi	279
2.6.2.2. Sınırlı Bilgi.....	280
2.6.2.3. Şeytanın Saptırma Gücünün İlâhî Takdirle Sınırlandırılması.....	281
2.6.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları	283
2.7. Fitrî ve İlhamî Bilgi (Hayvanların Bilmesi).....	286
2.7.1. Fitrî ve İçgüdüsel Bilgi Anlayışı.....	286
2.7.2. Özellikleri	289
2.7.2.1. İlâhî Takdire Dayalı Bilgi ve Sorumluluktan Muafiyet.....	289
2.7.2.2. Fitrî Sınırlar ve Yaratılışa Uygun Davranışlar.....	289
2.7.2.3. Rızaya Dayalı Yaşam ve İnsana Nispetle Yaratılış Farklılığı	290
2.7.2.4. İlâhî İlhamla Yaratılış Gayesine Uygun Fiiller.....	290
2.7.2.5. Topluluk Bilinci ve İlâhî Düzen İçinde Hareket.....	291
2.7.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları	291
SONUÇ.....	295
KAYNAKÇA.....	302
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ TEZ DEĞERLENDİRME FORMU.....	334

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Kur'ân'da الْعِلْمُ / 'İlm Kavramıyla Yakın Anlam İlişkisi Olan Kavramlar.....	71
Tablo 2. Kur'ân'da الْعِلْمُ / 'İlm Kavramıyla Zıt Anlam İlişkisi Olan Kavramlar.....	90
Tablo 3. Vahiy ve İlham Arasındaki Müşterek Unsurlar.....	164
Tablo 4. Vahiy ve İlham Arasındaki Temel Farklılıklar.....	165



KISALTMALAR

akt. : Aktaran

(a.s.) : ‘Aleyhisselām

A.Ş. : Anonim Şirket

b. : Bin/İbn

bk. : Bakınız

b.y. : Basım Yeri Yok

(c.c.) : Celle Celālüh

çev. : Çeviri

ed. : Editör

EKEV : Erzurum Kültür Eğitim Vakfı

haz. : Hazırlayan

H.z. : Hazret

İ. Ü. : İstanbul Üniversitesi

İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi

M.Ö. : Milattan Önce

M.S. : Milattan Sonra

M.Ü. : Marmara Üniversitesi

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm Tarihi

(r.a.) : Raḍiyallāhü ‘anh

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

ts. : Tarihsiz

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğçerleri



ARAPÇA-TÜRKÇE TRANSLİTERASYON CETVELİ

ء	ع
ب B/b	غ Ğ/ğ
ت T/t	ف F/f
ث S/s	ق K/k
ج C/c	ك K/k
ح H/ h	ل L/l
خ H/h	م M/m
د D/d	ن N/n
ذ Z/z	و V/v
ر R/r	ه H/h
ز Z/z	ي Y/y
س S/s	أ A/a
ش Ş/ş	إ U/u
ص Ş/ş	إ I/i
ض D/ḍ	آ...Ā/ā
ط Ṭ/ṭ	ؤ...Ū/ū
ظ Z/z	ي...Ī/ī

GİRİŞ

İnsan, varlık sahnesine çıktığı andan itibaren, kendisini, içinde yaşadığı kâinatı ve nihayetinde hayatın gayesini idrak etmeye yönelik köklü bir arayış içerisinde olmuştur. Bu arayış, insanoğlunun hem ferdî hem de içtimaî hafızasında derin izler bırakmış; onun yaratıcısıyla, eşyayla ve kendi nefsiyle olan ilişkisini tanzim etmesine vesile olan temel bir bilme sürecini ortaya çıkarmıştır. “Ben kimim?”, “Niçin var edildim?”, “Nereden gelip nereye gidiyorum?”, “Hakikate nasıl ulaşabilirim?” gibi sorular etrafında şekillenen bu arayış, tarih boyunca teoloji, felsefe, metafizik, sanat ve müsbet ilimler gibi çeşitli bilgi yolları aracılığıyla cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Modern dönemle birlikte bilgi, büyük ölçüde akıl ve tecrübe temelli yöntemlerle elde edilen dar bir çerçeveye hapsedilmiş; vahiy, ilham ve sezgi gibi aşkın bilgi kaynakları genellikle geçersiz addedilmiştir. Bu yaklaşım, bilginin kuşatıcı ve bütüncül mahiyetini zedelemiş; insanın hakikati kavrama imkânını önemli ölçüde sınırlamıştır. Özellikle modernleşme sürecinin bir sonucu olarak yaygınlaşan uzmanlaşma, bilme biçimleri arasındaki irtibatı zayıflatmış; bilgi, bütünleyici olmaktan ziyade parçalı ve birbirinden kopuk disiplinler hâlinde ele alınmıştır. Bu bağlamda, bilgiye ulaşmada neredeyse tek geçerli yöntem olarak bilimsel bakış açısı benimsenmiş; teolojik ve metafizik temellere dayanan bilgi sistemleri geri plana itilmiştir. Fiziksel ve maddî gerçeklikleri esas alan, yalnızca somut ve kanıtlanabilir olana değer atfeden pozitivist düşüncenin, modern zihin dünyasında hâkimiyet kurmasıyla insan idrakinin imkân ve sınırlılıkları göz ardı edilmiş; akıl, mutlak bir değer ölçüsü kabul edilerek âdetâ kutsallaştırılmıştır. Oysa Kur’ân-ı Kerîm, bilginin yalnızca aklî ve duyuşal yollarla değil; melek aracılığıyla veya doğrudan gelen vahiy ve ilham, fitrat ve sezgi gibi farklı kaynaklar üzerinden de elde edilebileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte, bazı âyetlerde bilgiye benzeyen ancak hakikatten uzaklaştırıcı nitelikteki şeytanî tesirlerin de insan zihni ve iradesi üzerinde etkili olabileceği bildirilmekte; böylece bilginin mahiyeti kadar, kaynağı ve yönünün de ne derece önemli olduğu vurgulanmaktadır.

Bu bağlamda Kur’ân’ın dikkat çeken yönlerinden biri, bilgiye muhatap olan farklı varlık türlerine yer vermesi ve bu varlıkların bilme biçimlerini çeşitli şekillerde tasvir etmesidir. Sadece insanın bilme yolları değil; Allah Te‘âlâ’nın mutlak ve sınırsız bilgisi,

peygamberlerin vahiy temelli bilgisi, meleklerin doğrudan ilâhî bilgiyle yönlendirilişi, Hızır gibi özel kulların ilham yoluyla bilgilendirilişi, cinlerin doğal ve sınırlı bilgisi, şeytanın yanıltıcı bilgisi ve hayvanların içgüdüsel bilgisi gibi birçok farklı bilme biçimi, Kur'ân'da yer almaktadır.

Bu çalışmada bahsi geçen bilme biçimleri âyetlerden hareketle sistematik bir biçimde değerlendirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, bilginin yalnızca insana mahsus bir olgu olmadığını; aksine, yaratılış gayesi doğrultusunda bilgilendirilen her varlığın, ilâhî düzenin bir parçası olarak belirli bir bilgiye muhatap kılındığını göstermektedir. Böylece tez, bilgi-varlık ilişkisini sadece beşer merkezli değil, Kur'ân'ın sunduğu geniş varlık ve hikmet anlayışı çerçevesinde ele almaktadır.

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bilme biçimlerini konu alan âyetleri, klasik tefsir birikimi ve kelâmî miras çerçevesinde ele alarak, İslâm düşüncesine özgü bilgi anlayışını kapsayıcı bir yaklaşımla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada, vahiy, akıl ve duyular gibi temel bilgi kaynaklarının yanı sıra ilham, fitrat ve sezgi gibi kaynakların da klasik âlimler tarafından nasıl değerlendirildiği ele alınmakta; bu kaynaklara atfedilen rol, ilgili âyetler ve onların tefsirleri üzerinden tahlil edilmektedir. Bu çerçevede, Kur'ân'da bilmenin yalnızca epistemolojik bir mesele değil, aynı zamanda ontolojik ve ahlakî bir boyut taşıdığına dikkat çekilmekte; bilgiyle sorumluluk arasındaki ilişki dikkate alınarak bir değerlendirme yapılmaktadır.

Bu tezin önemi, yalnızca Kur'ân merkezli bir bilgi anlayışının sistematik olarak ortaya konulmasına katkı sunmasından ibaret değildir. Aynı zamanda klasik İslâm düşüncesi ile modern dönemin epistemolojik sorunları arasında ilmî bir köprü kurma gayesi de bu çalışmanın temel saiklerinden birini teşkil etmektedir. Bu çalışmada, Kur'ân'da bilgiyle doğrudan ya da dolaylı biçimde ilişkilendirilen kavramlar, kavramsal bir tahlile tâbi tutulmakta, kavramlar arasındaki ilişkiselliğe dikkat çekilmekte, bilme biçimleri belli başlı kategoriler altında sistematik şekilde tasnif edilmekte ve bu bilme yollarına dair klasik tefsir kaynaklarında yer alan farklı yorumlar mukayeseli olarak ele alınmaktadır. Bu yönüyle çalışmanın, hem Kur'ân'daki bilgi tasavvurunun anlaşılmasına hem de bu anlayışın çağdaş epistemolojik sorunlara dair yeni açılımlar sunmasına katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Bu tezin temel amacı, Kur'ân-ı Kerîm'de bilme fiiline nasıl yer verildiğini, bilginin mahiyetine nasıl bir anlam yüklendiğini ve bilgiye ulaşma yollarının hangi çerçeveler dâhilinde tasnif edildiğini ortaya koymaktır. Bu doğrultuda tez, şu sorulara cevap

aramaktadır: Kur’ân’a göre bilgi nedir? Kur’ân’da bilgiye konu olan fiil ve kavramlar (ilim, ma’rife, şuur, idrak, tefekkür vb.) anlam alanı bakımından nasıl bir semantik zenginlik taşır? Bilginin kaynağı kimdir? Kimler bilgiye ulaşabilir ve bu bilgi hangi yollarla elde edilir? Vahiy, akıl, ilham, sezgi, fitrat, gözlem gibi yollar birbirinden hangi yönleriyle ayrılmakta ve hangi bağlamda birbirini tamamlamaktadır?

Kur’ân’ın sunduğu özgün bakış açısının daha net görülebilmesi için, birinci bölümde bilgi felsefesi ve bilgi sosyolojisi gibi modern disiplinlerin bilgiye ve bilme eylemine yönelik yaklaşımlarına kısaca yer verilmektedir. Bu çerçevede, modern bilgi paradigmasının bilgiyi nesneleştirici, akıl merkezli ve parçalayıcı yapısına karşılık; Kur’ân’ın bilgiyi sadece zihinsel bir süreç olarak değil; hem metafizik, hem ahlâkî hem de ontolojik boyutlarıyla ele alan bir anlayış sunduğu ve bilgiye, varlığa ve insana dair kuşatıcı bakışıyla bu yaklaşımlardan ayrıldığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu noktada “Bilgi ile kulluk arasındaki ilişki nasıldır?” ve “Bilme eylemi yalnızca zihinsel bir faaliyet midir yoksa ahlâkî ve iradî sorumluluk da içerir mi?” gibi sorular da Kur’ân’ın bilgi anlayışı bağlamında açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır.

İkinci bölümde ise, Kur’ân’da yer alan bilme biçimleri üzerinde yoğunlaşmakta; bilginin farklı kaynaklara bağlı olarak nasıl çeşitlendiği ve bu çeşitliliğin ne tür tezahür alanlarına sahip olduğu yöntemsel olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, “Kur’ân’da bilgiye muhatap olan farklı varlık türlerinin bilme biçimleri hangi yönleriyle ayrışır ve nasıl bir düzen içinde değerlendirilir?” ile “Bilme fiilinin farklı varlıklar üzerinden çok yönlü tezahürü, Kur’ân’ın bilgi tasavvurunda nasıl bir anlam taşımaktadır?” gibi sorulara da bu bölümde cevap aranmaktadır.

Kur’ân’ın sunduğu bu bütünlüklü bilgi anlayışı, bilginin yalnızca teorik ya da soyut yönleriyle değil, aynı zamanda bireyin içinde bulunduğu sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamlara göre nasıl şekillendiğiyle birlikte değerlendirilmesini de gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda çalışma, bilginin mahiyetine dair yaklaşımların; bireylerin inanç zemini, düşünme biçimi, anlamlandırma kabiliyeti, mensup oldukları gelenek, sosyal tabaka, statü, cinsiyet, yaş, şehirli ya da bedevî oluş gibi sosyo-kültürel konumlara ve bireysel çıkarlara göre nasıl farklılık gösterebildiğini tespit etmeyi de hedeflemektedir.

Bu kapsamda ele alınan meseleler, klasik tefsir kaynakları ve kelâmî yorumlar ışığında incelenmekte; söz konusu yorumlar da karşılaştırmalı bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Böylelikle bu çalışma, yalnızca bilginin tasnifini yapmakla

kalmamakta, aynı zamanda Kur'ân merkezli, varlıklar-arası bir bilgi tasavvurunun ana hatlarını da ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, öncelikli olarak bir “kavramsal tahlil” çalışmasıdır. “Bilme” terimi etrafında şekillenen ve Kur'ân-ı Kerîm’de gerek lafız gerekse muhteva bakımından farklı formlarda karşımıza çıkan kavramların anlam boyutları, incelemenin temel eksenini oluşturmaktadır. Bu yönüyle, çalışmanın hareket noktası olarak Kur'ân'ın merkeze alınması zaruridir. Zira bu tez, bilgiyi sadece bireyin kişisel tecrübelerine dayalı sübjektif yaklaşımlarla ya da felsefî tartışmalara mahsus teorik zeminlerle değil; doğrudan Kur'ân'ın ortaya koyduğu kavramsal yapılar ve ilâhî perspektif çerçevesinde ele almakta, değerlendirmelerini bu temel üzerine inşa etmektedir.

Kavramsal tahlilin sağlıklı bir zemine oturabilmesi için, ilgili âyetlerin bütüncül biçimde ele alınması gerekmektedir. Bu durum çalışmayı aynı zamanda “et-tefsîrû'l-mevzû'î / konulu tefsir” uygulaması hâline getirmektedir. Bu çerçevede, bilme ile ilgili kavramların hem etimolojik kökenleri, hem de Kur'ân'daki bağlamsal kullanımları dikkate alınarak anlam alanları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu nedenle çalışmada semantik analiz, yorumlayıcı analiz ve yer yer mukayeseli analiz yöntemlerine başvurulmaktadır.

Kur'ân âyetlerinin nüzûl sıraları, sebep-i nüzûlleri ve zaman içerisinde kazandıkları anlam derinliği dikkate alındığında, “bilme” kavramı etrafında oldukça geniş ve çok katmanlı bir tahlil ihtiyacının doğduğu açıktır. Bu sebeple, çalışmada yalnızca Kur'ân'ın lafzî yapısına değil; aynı zamanda bu anlam setlerinin yüzyıllar boyunca çeşitli ilmî disiplinlerde nasıl yorumlandığına da dikkat edilmektedir. Bu çok katmanlı yaklaşım, doğal olarak “yorumlayıcı yöntem”in benimsenmesini gerekli kılmakta; kavramların hem metin içindeki bağlamlarına hem de tarihsel süreçteki yorum farklılıklarına göre ele alınmasını zaruri hâle getirmektedir.

Saygın tefsir geleneğinin bizlere miras bıraktığı ilmî birikim, dinî düşünce tarihinin kendi içinde gelişen ve çeşitlenen yapısına ışık tutmaktadır. Rivayet ve dirayet tefsirleri başta olmak üzere, tarihsel süreç içinde değişen ilmî şartlar ve düşünsel ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenen bu zengin yorum mirası, çalışmamızın ana referans kaynaklarını teşkil etmektedir. Buna ek olarak, klasik dönemden modern ve çağdaş tefsir yaklaşımlarına uzanan geniş literatür ağı da çalışmanın kavramsal zeminini tamamlayıcı bir işlev görmektedir.

Bu bağlamda çalışmada, bir taraftan “bilme” kavramının kelâmî ve felsefî arka planı takip edilmekte; diğer taraftan Kur'ân'daki aslî göndermeler ve bunların muteber tefsirlerdeki

karşılıkları ortaya konulmaktadır. Çalışma boyunca, kavramların tarihsel bağlamları içinde nasıl anlam kazandığına odaklanılmakta; farklı yorum gelenekleriyle oluşan anlam çeşitliliği ise genel çerçevede dikkate alınmaktadır.

Sonuç olarak bu tez, Türkçede ve İslâmî literatürde anahtar bir kavram hâline gelen “bilme”ye odaklanmakta; Kur’ân dilinde kendine özgü şekillerde kullanılan ilim, ma‘rife, idrâk, fehm, şuur, yakîn gibi temel kavramlar üzerinden Kur’ân’ın bilgi anlayışını bütüncül bir yaklaşımla ele almaktadır. Bu yönüyle araştırma, daha çok felsefî zeminlerde tartışılmış bir meselenin Kur’ân merkezli izini sürmeye çalışan özgün bir teşebbüs niteliği taşımaktadır.

Bu çalışmada kavramların yazımı, kullanıldıkları bağlama göre sistematik biçimde düzenlenmiştir. Kur’ân’da geçen bir terim olarak ele alınan kavramlar, yalnızca ilk geçtikleri yerde Arapça asılları ve ilmî transkripsiyonlarıyla birlikte, örneğin “الْعِلْمُ / el-‘ilm”, “الشُّعُورُ / eş-şu‘ür” şeklinde verilmekte; sonraki kullanımlarda ise Türkçedeki yerleşik biçimiyle, örneğin “ilim, şuur” şeklinde yazılmaktadır.

Yazım kurallarıyla ilgili bir diğer husus da, çalışmada Kur’ân âyetlerine yapılan atıflarla ilgilidir. Metin içinde yer verilen âyetler, hem Arapça ibare hem de Türkçe mealleriyle birlikte, örneğin “قَالَ هَذَا رَبِّي / *Rabbim budur, dedi.*” şeklinde aktarılmıştır. Şayet atıf dipnotta yapılmışsa, iki farklı uygulama benimsenmiştir: Bir konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için ilgili âyetin doğrudan görülmesinin gerekli olduğu durumlarda, âyet hem Arapça metniyle hem de Türkçe mealıyla birlikte dipnotta sunulmuştur. Ancak doğrudan tartışma konusu yapılmayan; yalnızca destekleyici veya yönlendirici nitelikte zikredilen âyetlerde ise, sadece sûre adı ve âyet numarası belirtilmekle yetinilmiştir. Bu yöntemle, okuyucunun dikkatinin metnin ana akışından koparılmadan yönlendirilmesi hedeflenmiştir.

İlk emri “Oku!” olan bir dinin mensupları nezdinde bilgiyi elde etmek, elde edilen bilgiyi başkalarına aktarmak ve bilginin nihai gayesi olan “amel etmek”, bu emrin hakkını vermeye çalışan her birey için daima değerli olmuştur. Bu sebeple, İslâm düşüncesinde bilgi, tarih boyunca düşünmenin, araştırmanın ve tartışmanın ana eksenlerinden biri hâline gelmiştir. Tefsir, hadis, kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi farklı ilim disiplinleri, bilgiyi kendi metodolojik yaklaşımlarıyla derinlemesine ele almış; bilgi kavramı, kaynakları ve mahiyeti etrafında zengin bir ilmî birikim teşekkül etmiştir.

Bununla birlikte, doğrudan ve müstakil olarak Kur’ân’da “bilme biçimleri”ni ele alan bir akademik çalışmaya rastlamak mümkün olmamıştır. Türkiye’de üniversitelerimizin ilgili

akademik birimlerinde üretilen tezlerde de konu ya kısmen ele alınmış ya da bağlamdan bağımsız olarak tartışmaya açılmıştır. Bu çerçevede, Yaşar Fersahoğlu tarafından hazırlanan *Kur'an'da Zihin Eğitimi*¹ adlı doktora tezi, Kur'an'ın eğitici yönünü konu edinse de pedagojik bir perspektifle yazılmış olup bilme biçimleriyle doğrudan örtüşmemektedir.

Yine Musa Bilgiz'in *Kur'an'da Bilgi - Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri*² adlı doktora tezinin, ilk bölümünde ilim ve cehâlet kavramları detaylı biçimde ele alınmakta; ikinci bölümde ise ilim kavramı mahiyeti ve sahipleri açısından incelenmekte, bu bağlamda yalnızca Allah'ın, meleklerin ve peygamberlerin bilgisine temas edilmektedir. Ayrıca söz konusu çalışmada bu varlıkların bilgisinin niteliğine dair tartışmalara yer verilmemekte; ayrıca bilgiye ulaşma yolları olan akıl, duyular, vahiy ve ilham gibi bilginin kaynağına ve elde ediliş şekline dair alanlar sistematik bir bütünlük içerisinde değerlendirilmemektedir.

Hasan Peker'in *Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*³ başlıklı doktora tezi ise insanın bilgi istidadını araştırmakla birlikte “bilme biçimleri” tasnifine doğrudan yer vermemektedir.

Aynı şekilde Harun Çağlayan'ın *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*⁴ başlıklı çalışması da kelâm disiplini çerçevesinde bilgi kaynaklarını sorgulamakta, ancak Kur'an merkezli bir bilme tipolojisi sunmamaktadır.

Ziyad Al-Rawashdeh'in *Kur'an'da İlim Kavramı*⁵ başlıklı tezi, kavramın semantik yapısını ortaya koyarken, bilgi çeşitliliği veya bilme yolları açısından bir sistem ortaya koymamaktadır.

Yine Gülşen Ökten'in *Kur'an'a Göre Bilginin Kaynakları*⁶ başlıklı yüksek lisans tezi, bilgi kaynaklarını gayb ve şehadet âlemine göre ayırarak incelerken; Yunus Tamar'ın *Kur'an'da Bilgi Edinme Yolları*⁷ başlıklı yüksek lisans çalışması da bu yapıyı neredeyse birebir tekrar etmektedir. Her iki çalışma da konuya dair önemli başlıklar içermekle birlikte, bilme

¹ Yaşar Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015).

² Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi - Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

³ Hasan Peker, *Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

⁴ Harun Çağlayan, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

⁵ Ziyad Al-Rawashdeh, *Kur'an'da İlim Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2010).

⁶ Gülşen Ökten, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Bilginin Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁷ Yunus Tamar, *Kur'an'da Bilgi Edinme Yolları* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

biçimleri kavramsal tasnifini detaylandırma ve Kur'ân'ın bu konudaki sistematik yönünü gösterme açısından eksik kalmaktadır.

Öte yandan, Arap dünyasında yayımlanan akademik çalışmalara bakıldığında da Kur'ân'da “bilme biçimleri”ni doğrudan, kapsamlı ve müstakil bir şekilde ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu çerçevede Kaşşâb Sabrîne tarafından hazırlanan ve *el-‘İlm ve ‘l-‘ulemâ’ fi ‘l-‘Kur’âni ‘l-Kerîm*⁸ başlığını taşıyan yüksek lisans tezi, “ilim” ve “âlim” kavramlarının Kur'ân'daki yerine dair değerli tespitler sunmakta, özellikle ilmin fazileti, âlimlerin konumu ve ümmetin onlara duyduğu ihtiyaç gibi temalar etrafında şekillenmektedir. Ancak söz konusu tez de Kur'ân'da bilgiye ulaşma yollarını konu edinen kavramsal ve sistematik bir bilme biçimleri tasnifi ortaya koymamaktadır. Daha çok sosyal, ahlâkî ve pedagojik bağlamlarda bilgi ve bilginin taşıyıcıları üzerine temellendirilmiş olan bu çalışma, bilginin epistemolojik temellerini yahut bilme yollarının tasnifini merkeze almamaktadır.

Ali el-Alî el-Muhammedâvî'ye ait *Nazariyyetü ‘l-ilim ve ‘l-ma‘rifeti fi ‘l-‘Kur’âni ‘l-Kerîm*⁹ başlıklı makale, Kur'ân'da geçen bilgi ve ma‘rife kavramlarının semantik analizine odaklanmakta, ilim ve ma‘rifeye dair lafızların lugavî ve kavramsal düzlemdeki tahlillerini sunmaktadır. Ancak söz konusu çalışma da “bilme biçimleri”ne dair metodik bir tasnif veya bütünlüklü bir yaklaşım ortaya koymamaktadır. Yazarın öncelikli amacı, bilgiye dair kavramların delâlet türlerini (delâlâtü ‘l-istilâhiyye, isti‘mâliyye, te‘vîliyye) tespit ederek kelime merkezli bir çerçeve kurmak olup, bilgiye ulaşma yolları makalenin ana konusunu teşkil etmemektedir.

Kendi çalışmamda ise temel kaynak olarak Kur'ân-ı Kerîm esas alınmakta; bilme fiilinin Kur'ân'daki kullanım şekilleri ve bilgiye dair anlam alanları, doğrudan Kur'ân âyetlerine dayalı olarak tespit edilmektedir. Bu doğrultuda, bilme biçimlerine dair geleneksel yaklaşımları ortaya koymak üzere klasik tefsir kaynaklarına öncelikli olarak başvurulmuştur. Özellikle Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi ‘u ‘l-beyân ‘an te‘vîli âyi ‘l-‘Kur’ân* adlı eseri, lafız merkezli tefsir yöntemiyle Kur'ân'daki bilgi ve bilme ilişkilerine dair en eski yorumları sunmaktadır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te‘vîlâtü ‘l-Mâtürîdiyye (Te‘vîlâtü ehli ‘s-sünne)* adlı eseri ise kelâmî ve akılcı bir yorum geleneğini

⁸ Kaşşâb Sabrîne, *el-‘İlm ve ‘l-‘ulemâ’ fi ‘l-‘Kur’âni ‘l-Kerîm - dirâse mevqû‘iyye* (el-Vādî: Cāmi‘atü ‘ş-Şehîd Hemme Lahdâr, Yüksek Lisans Tezi, 1437-1438/2016-2017).

⁹ ‘Alî el-‘Alî el-Muhammedâvî, “Nazariyyetü ‘l-ilim ve ‘l-ma‘rifeti fi ‘l-‘Kur’âni ‘l-Kerîm”, *Āfāku ‘l-ḥaḍārati ‘l-İslāmiyye* 13/2 (2010), 115-144.

temsil etmektedir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an haḳā'iki ğavāmiḍi't-tenzīl ve 'uyūni'l-eḳāvil fī vüḳūhi't-te'vīl* adlı eseri, özellikle lugavî ve belâgat temelli çözümlemeleriyle bilme fiilinin semantik çerçevesinin ortaya konmasında başvuru olan önemli kaynaklardan biridir. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefātīhu'l-ġayb (et-Tefsīru'l-kebīr)* adlı eseri, felsefî-kelâmî bir perspektifle bilginin sınırlarını ve kaynaklarını tartışması bakımından çalışmamızla doğrudan irtibatlıdır. Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Cāmi' li-aḥkāmī'l-Ḳur'ān* adlı eseri, hüküm eksenli açıklamalarla bilmenin dinî ve ahlâkî yönlerine temas etmektedir. Ayrıca İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-'azīm* adlı eseri de, hem rivayet geleneğine sadakati hem de ilgili âyetlerin zâhirî anlamlarını merkeze alan yaklaşımıyla Kur'ân'daki bilme biçimlerinin anlaşılmasında dikkate değer bir yere sahiptir.

Bunun yanında, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (1878-1942) *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eseri, hem klasik tefsir mirasını günümüz Türkçesiyle aktarması hem de kelâmî ve felsefî yorumlara geniş yer vermesi açısından çalışmada sıkça başvuru olan temel kaynaklardandır. Mevdûdî'nin (1903-1979) *Tefhîmu'l-Ḳur'ān*'ı ve Seyyid Kutub'un (1906–1966), *Fî Zilâli'l-Ḳur'ān*'ı bilme kavramının çağdaş yorumlarını farklı yönleriyle analiz etme imkânı sunmuştur.

Bilme biçimlerinin kelâmî temelleri ise Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimlerin bilgi teorisine yer veren eserleri üzerinden değerlendirilmiştir. Bu bağlamda özellikle *el-İbâne 'an uşulü'd-diyāne*, *Mefātīhu'l-ġayb*, *Te'vīlātü'l-Mâtürîdiyye*, *et-Tevhīd*, *el-Muġnī fī ebvābi't-tevhīd ve'l-'adl*, *İhyā'ü 'ulūmi'd-dīn* gibi klasik eserlerden yararlanılmış; bilgi, akıl, sezgi, ilham ve vahiy gibi temel kavramlar, bu metinlerdeki içeriğiyle birlikte değerlendirilmiştir.

Bunun yanında kavramların Kur'ân'daki kullanım örnekleriyle dilsel ve anlam bakımından tahlil edilmesi için sözlük literatürüne de başvurulmuştur. Özellikle Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fī ġarībi'l-Ḳur'ān*'ı, kelimelerin bağlam içi anlam zenginliklerini sunması açısından; İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemü meḳāyisi'l-luġa*'sı ise kök anlamların tarihsel katmanlarını ortaya koyması bakımından önemli referanslardır. Bunlara ilaveten, Muhammed Fuad Abdülbâkî'nin (1882-1968) *el-Mu'cemü'l-müfheḥres li-elfāzi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm* adlı çalışması, kavramların Kur'ân'daki kullanım yerlerini sistematik biçimde takip etme imkânı sunmuştur. Ayrıca, Ebû

Abdürrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) *Kitābü'l- 'Ayn*'ı, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Ķāmûsü'l-muĥîṭ*'i, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisānû'l- 'Arab*'ı ve Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâġa*'sı da, hem kelime kökleri hem de semantik alanlar açısından başvurulmuş temel sözlük kaynakları arasında yer almaktadır. Çalışmada, burada adı geçmeyen, ancak kavramsal incelemeyi destekleyen başka klasik ve modern sözlüklerden de yararlanılmıştır.

Ayrıca çalışmada, bilgiye dair bazı rivayetlerin yorumlanması ve bilme biçimlerinin sünnetle ilişkili boyutunun daha açık anlaşılabilmesi adına hadis kaynaklarından da istifade edilmiştir. Bu bağlamda Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Cāmi'u's-şāḫiḥ*'i, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî'nin (ö. 261/875) *el-Cāmi'u's-şāḫiḥ*'i, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünenü't-Tirmizî*'si ve İmam Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i temel başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Bunun yanında, Kütüb-i Tis'a içerisinde yer alan diğer muteber hadis kaynaklarından da yer yer faydalanılmıştır. Bu rivayetler, vahyin mahiyeti, ilhamın sınırları ve sezgisel bilgiye dair Hz. Peygamber'in beyanlarının değerlendirilmesinde dikkate alınmış ve yorumlara yön verici mahiyette kullanılmıştır.

Çalışmada ayrıca modern akademik literatürden de istifade edilmiştir. Özellikle Toshihiko Izutsu'nun (1914-1993) *Kur'ân'da Allah ve İnsan ve İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* adlı eserleri, Kur'ân'daki kavramların anlam alanlarını tespit etme ve semantik çözümleme yönteminin uygulanmasında başvurulmuş temel kaynaklar arasında yer almıştır. Bununla birlikte, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan ilgili maddelerden hem kavramlara dair derli toplu bilgiler edinme hem de kaynak araştırması yapma noktasında önemli ölçüde yararlanılmıştır. Bu bağlamda, Yusuf Şevki Yavuz, Süleyman Uludağ ve İlyas Çelebi gibi alanlarında temayüz etmiş ilim adamlarının ilmî birikimlerinden istifade edilmiştir. Öte yandan, Musa Bilgiz'in adı geçen doktora tezinde Kur'ân'daki bilgi anlayışına dair sunduğu değerlendirmeler ve kavramsal çözümlemeler de bu çalışmanın teorik zeminine kayda değer katkılar sunmuştur.

Ayrıca klasik Arapça literatüre erişim ve araştırma sürecinde, dijital hadis ve tefsir veritabanlarını içeren “el-Mektebetü's-Şâmile” adlı elektronik kütüphane programı etkin bir şekilde kullanılmış; bu vesileyle birçok temel kaynağa kolay ve sistematik bir biçimde ulaşma imkânı elde edilmiştir. Akademik tezler, ilahiyat fakültelerinde yapılmış yüksek

lisans ve doktora çalışmaları ile hakemli dergilerde yayımlanmış çeşitli makaleler de çalışma boyunca başvurulan güncel kaynaklar arasında yer almış; bu metinler hem güncel yaklaşım tarzlarının izlenmesi hem de klasik birikimle mukayeseli değerlendirmeler yapılabilmesi bakımından mühim bir işlev görmüştür.

Bütün bu kaynaklar, Kur’n’da bilgi ve bilme biçimlerine dair çok yönlü bir anlayış geliştirebilmek adına çalışmamızda istifade edilen temel referansları teşkil etmektedir. Çalışmada kullanılan bu literatür, hem konunun tarih ve ilm arka planını göz önünde bulundurmaya hem de Kur’n merkezli bir yaklaşımı esas almaya yönelik bir çabanın ürünü olarak değerlendirilmelidir.



BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN TEORİK TEMELLERİ VE KAVRAMSAL TAHLİLİ

Bu bölümde, öncelikle bilgi felsefesi ve bilgi sosyolojisine ilişkin temel problemlere kısaca temas edilecek; ardından *bilme* kavramının kavramsal tahliline yer verilecektir. Bu çerçevede, söz konusu kavramın ilk olarak Câhiliye dönemi Arap edebiyatındaki anlam sahası belirlenmeye çalışılacak, devamında Kur'ân'daki anlam alanı; kavramla yakın ve uzak anlam ilişkisi bulunan diğer terimlerle birlikte değerlendirilecektir. Son aşamada ise, Kur'ân perspektifinden bilginin imkânı, mahiyeti, hedefi ve önemi ele alınarak bütüncül bir çerçeve ortaya konacaktır.

1.1. Bilgi Felsefesi ve Temel Problemleri

Bilgi felsefesi, insan zihninin bilgiye ulaşma sürecini ve bilgi kavramının sınırlarını araştıran temel bir felsefe dalıdır.¹⁰ Bu bölümde, bilginin tanımı, çeşitleri, bilme süreci ve epistemolojik yaklaşımlar ele alınacaktır. Öncelikle bilgi ve bilme kavramları arasındaki farklar incelenerek, bilginin doğası ve farklı türleri üzerine genel bir anlayış geliştirilmesine yönelik bir değerlendirme sunulacaktır.

1.1.1. Bilgi ve Bilme Kavramı

Bilgi, insan zihninin dünyayı ve kendini anlama sürecinde en temel araçlardan biridir. Ancak bilgi yalnızca doğrulanabilir bir sonuç olarak değil, aynı zamanda bir süreç olarak da ele alınmalıdır. Bu süreç, bilgiye ulaşma yöntemlerini, doğruluğun nasıl test edildiğini ve bilginin sınırlarının ne olduğunu anlamayı içerir. Bu bölümde, bilginin tanımı ve türleriyle başlayan bir inceleme yapılacaktır, ardından bilme sürecinin farklı boyutları ele alınacaktır.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2005), 616.

1.1.1.1. Bilginin Tanımı ve Çeşitleri

Bilgi, insanoğlunun varlık dünyasıyla kurduğu ilişkiyi anlamlandırma çabasıdır. Ancak bilginin kapsamını tam olarak kavrayabilmek için öncelikle onun tanımı yapılmalı ve türleri ortaya konulmalıdır. Bu bölümde, bilginin farklı kullanım alanlarına ve işlevlerine göre nasıl çeşitlendirildiği ele alınacak, gündelik bilgi, dinsel bilgi, teknik bilgi, sanatsal bilgi, bilimsel bilgi ve felsefî bilgi gibi türler incelenecektir.

Bilgi, insan zihninin bilme niyetiyle nesneye yönelmesi sonucunda elde ettiği doğrulanmış ve organize edilmiş veriler bütünü olarak tanımlanmış ve nesnel bir gerçeklik taşıdığı ve genel olarak geçerli olduğu kabul edilmiştir.¹¹ Bu tanımda bir şeyin bilgi sayılması için; inanç, doğruluk ve gerekçelendirme veya kanıtlama olmak üzere üç bileşeni içermesi gerektiği görülmektedir.¹²

Ruh ve bedenden müteşekkil insanın hem maddî hem manevî boyutunun olması onun varlıklar dünyasında çok farklı alanlarla ilişki içinde olmasını ve farklı türlerde bilgi üretmesini beraberinde getirmiştir. Örneğin; insan, ekonomik ihtiyacını karşılamak için meslek bilgisine ihtiyaç duyarken duygularını beslemek için sanat bilgisi edinmektedir. Manevî doyuma ulaşmak, yaşamın anlamını kavramak ve ruhunu tatmin edebilmek içinse dinî bilgi arayışına girer, bu bilgi aracılığıyla varoluşsal sorularına cevap arar.¹³

Bilgi; amacına, taşıdığı özelliklere ve elde ediliş yöntem ve metotlarına göre şu kategorilere ayrılmıştır:

1.1.1.1.1. Gündelik Bilgi

Eski tabirle “amiyane” bilgidir. İnsanın gündelik yaşamını devam ettirmek ve kolaylaştırmak için ihtiyaç duyduğu hayatî öneme haiz pratik bilgilerdir. Barınmak amacıyla ev yapmayı, giyinmek için dikiş dikmeyi, beslenmek için meyve-sebze üretmeyi ve iletişim kurmak için telefon kullanmayı öğrenmek bu bilgi türüne örnek teşkil eder. Bu türlü bilgiler deneme yanılma yoluyla öğrenilebileceği gibi müşahade yoluyla ya da başkalarını takip etmek

¹¹ S. Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 21; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 48.

¹² Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 17; Ahmet Cevizci, *Felsefe* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007), 51.

¹³ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Nobel, 2015), 48; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 13.

suretiyle öğrenilebilir. Örneğin; romatizması olan birinin dizlerinin ağrımaya başlamasıyla birazdan yağmurun yağacağını bilmesi, gözlem ve tespiti dayanmaktadır. Ama bu bilgi sınırlıdır ve her ne kadar neden-sonuç ilişkisi neticesinde elde edilmiş gibi görünse de esasında kişinin öznel deneyimine ve tecrübesine dayandığı ve sistemli bir araştırmanın ürünü olmadığı için bilimsel anlamda nedensellik taşımaz. Yapı itibarıyla düzensizdir ve geçerliliği yalnızca gündelik hayatın sınırları içinde anlam ifade eder. Gündelik bilgi, insanın ufku genişleten bir özellik de taşımaz; çünkü insana hayatın anlam ve amacını öğretmemektedir.¹⁴

1.1.1.1.2. Dinsel Bilgi

Din, Tanrı'yı, evreni, insanı ve insanın gerek Tanrı'yla gerekse evrenle ilişkisini açıklayan bir inanç sistemidir.¹⁵ Her dinde bir varlık bilgisi vardır. Varlığın yaratılışı ve anlamlandırılışı Tanrı vasıtasıyladır. Yine her dinde insanın Tanrı'ya, kendisine, diğer insanlara ve bütün varlıklara karşı mükellef olduğu hususları açıklayan bir ahlâk ve uygulaması gereken bir ibadet sistemi vardır. Bunların tamamı bilgiye dayanır ve bilginin kaynağı Tanrı'dır. Tanrı bu bilgileri vahiyle ve peygamberleri aracılığıyla bildirir. Bu sebeple mutlak ve bağlayıcıdır. Her ne kadar insanların bu bilgileri kabul ya da reddetme özgürlükleri olsa da bir dine dâhil olduktan sonra o dinin kurallarının uygulanması için müeyyideler de söz konusudur. Bu yönüyle dinsel bilgiler mutlak, kesin, değişmez ve zorlayıcı olarak tanımlanabilir.¹⁶

1.1.1.1.3. Teknik Bilgi

Yunanca “tekhne” kelimesinden gelen teknik, insanın doğada var olan maddelerden hayatını kolaylaştıracak araç ve gereç üretme sanatına verilen isimdir.¹⁷ İnsan güçlü bir varlık olsa da bazı yönleriyle zayıftır. Fakat sahip olduğu akıl vasıtasıyla varlık üzerindeki denetim gücünü işlevsel hâle getiren insan, ihtiyaçları ve istekleri doğrultusunda varlığı yönetmekte ve değiştirmektedir. Nitekim İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ıssız bir adada yaşayan Hayy b.

¹⁴ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2015, 48-49; A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 18; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), 13-14; Bolay, *Felsefeye Giriş*, 23.

¹⁵ Hüseyin Atay, “Müslümanın Günlüğü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (1996), 1-4.

¹⁶ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2015, 49; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 19; Bolay, *Felsefeye Giriş*, 23-24.

¹⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İnkılâp Kitabevi, 1994), 174.

Yakzan'ın kendini saldırgan hayvanlar karşısında çok güçsüz hissettiği bir anda ağaçtan kopardığı bir dal parçasıyla kendini savunabildiğinde “ellerinin diğer hayvanların ellerine oranla daha becerikli ve önemli olduğunu” anladığından bahsetmiş ve insanın âlet yapabilme yeteneğiyle hayvanlardan ayrıldığına dikkat çekmiştir.¹⁸ Teknik bilgi, teorik bir bilgi olmaktan ziyade insanın ürettiği nesnelerin pratik kullanımına dair bir bilgidir. Teknik bilgi, bilimsel bilgiyle karşılıklı olarak birbirlerini desteklemektedir. Yalnız, eskiden önce âlet ve edevat yapılır akabinde ona dair bilimsel bir bilgi geliştirilirdi. Şimdilerde ise teknoloji tamamen bilimsel bilgi sonucunda elde edilen bir ürün olarak kabul edilmektedir.¹⁹

1.1.1.1.4. Sağduyu Bilgisi

Sağduyu kelimesi sözlüklerde “doğru ile yanlış birbirinden ayırma ve doğru yargılama gücü”²⁰, “mantıklı ve doğru düşünme hassası”²¹ ve “akl-ı selîm”²² olarak tanımlanmıştır. Tecrübeyle elde edilen ve hem toplumun hem de bireyin davranış biçimlerini yansıtan sağduyu bilgisini Gurvitch (1894-1965), “güncel yaşam bilgisi” olarak adlandırmıştır. İnsanların toplumsal yaşamlarında nasıl davranmaları gerektiğini ve günlük yaşamın sıkıntılarından nasıl kurtulabileceklerini öğretme imkânı verdiği için “görgü bilgisi” de denmiştir.²³ Görgü bilgisi esasında kuşaktan kuşağa tevarüs eden geleneksel değerleri ihtiva eder. Edinilmesi daha çok tecrübeyle söz konusu olduğu için çocuk ve gençlere kıyasla yaşlılarda daha çok gelişmiştir. Sağduyu bilgisi, tarım toplumlarında sürekliliği olan bir bilgi türü iken sanayi toplumlarında bu özelliğini kaybetmiş gibidir. Çünkü sürekli değişen ve gelişen teknolojinin sosyal hayatı etkilemesi sebebiyle toplumsal hayatta da çok hızlı bir değişim ve dönüşüm yaşanmaktadır. Bu da bir önceki nesilde kabul görmüş toplumsal ve kültürel değerlerin bir sonraki nesle ya hiç aktarılamaması ya da aktarılsa da etkisinin tamamen azalması anlamına gelmektedir. Sağduyu bilgisi, bireylerin yaşam tecrübeleriyle edinilen, kuşaktan kuşağa aktarılan ve toplumsal davranışları yönlendiren bir bilgi türüdür. Ancak sistematik araştırmalara dayanmaması ve çoğu zaman eleştirel süzgeçten

¹⁸ İbn Tufeyl - İbn Sînâ, *Hayy İbn Yakzân Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 29.

¹⁹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 19-20; Bolay, *Felsefeye Giriş*, 24.

²⁰ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 154.

²¹ D. Mehmet Doğan, *Temel Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1994), 671.

²² Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 23.

²³ Ali Osman Engin, “Bilginin İnsan Hayatındaki Yeri ve Önemi”, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 437.

geçirilmeden benimsenmesi nedeniyle, bazı durumlarda yüzeysel genellemelere veya yanıltıcı yargılara yol açma riski de taşır.²⁴ Bununla birlikte, birçok araştırma için başlangıç düzeyinde bir referans ya da ön anlayış kaynağı olarak işlev görebilir.²⁵

1.1.1.1.5. Sanatsal Bilgi

Sanat kelimesi Yunanca “tekhne” (teknik) kelimesiyle eşanlamlıdır.²⁶ Çünkü sanatta da tıpkı teknik bilgide olduğu gibi beceriye, yaratma gücüne ve üretmeye gereksinim vardır. Yalnız, sanat bilgisi faydadan ziyade estetik duygusuna dayanır. Nesneye yönelen özne (sanatçı) onda gördüğü bir güzelliği kendinde var olan sanatsal özellikle ortaya çıkarmaya çalışır. Bu, bir şairde şiir; ressamda resim; müzisyende beste; heykeltıraşta heykel; edebiyatçıda ise hikâye, roman ya da tiyatro olur. Ortaya çıkan eser sanatçının öznel duygu ve becerisine dayandığı için sanat bilgisi objektif değil sübjektif bir bilgi türü kabul edilmektedir.²⁷ Çünkü aynı nesne, kendisi ile ilişki içine giren bir başka sanatçı için, sahip olduğu görüşün de bir neticesi olarak, daha farklı bir anlam ifade edip daha sığ ya da daha derin duyguların oluşmasına sebebiyet verebilir. Sanatsal bilgi, sübjektif olması yönüyle doğruluk ya da yanlışlık gibi bir değerlendirmeye tâbi tutulmaz. O, değerini insana verdiği mutluluktan ve estetik hazdan alır. Bu sebeple, en önemli görevinin, insanın, varlığı ibret ve haz alabileceği bir duygu içinde temaşa etmesini sağlamak olduğu kabul edilmiştir.²⁸

1.1.1.1.6. Bilimsel Bilgi

Bilim kavramının çerçevesinin çizilmesi ancak son yüzyıl içinde tamamlanmış ve bilim için müstakil bir görev ve amaç belirlenerek bağımsızlığına kavuşturulmuştur.²⁹ Bilimsel bilgi; insanın aklıyla belli bir konuya belli bir yöntem dâhilinde eğilmesi neticesinde elde ettiği sistematik, düzenli, tutarlı, kabul edilebilir, kanıtlanabilir ve tecrübe edilebilir objektif ve evrensel bir bilgi olarak tanımlanmıştır.³⁰ Bilimsel bilginin temelinde “nasıl” sorusunun

²⁴ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 154.

²⁵ Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, 14.

²⁶ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 155.

²⁷ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 20; Bolay, *Felsefeye Giriş*, 25.

²⁸ Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, 19-21.

²⁹ Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 51.

³⁰ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 20. Bilimsel bilginin tarafsız ve evrensel olduğu iddiası eleştiriye açıktır. Bilgi üretimi, belirli paradigmalara bağlı olup, sosyal, kültürel ve ideolojik etkilerden bağımsız değildir.

cevabını arama vardır, bilimsel bilgi “neden” sorusuna verilecek cevabının peşine düşmez. Bu durum bilimsel bilginin “sebepler dünyasında” sınırlı kalmasına ve “hikmetler dünyasından” pay alamamasına neden olmaktadır. Hâlbuki bilgiyi elde etmedeki amaçlardan biri de “bilinenden bilinmeyene, görünenden görünmeyene” ulaşmayı gerçekleştirecek “hikmet”i elde etmek olmalıdır.³¹ Bilimsel bilgi kullandığı yöntemle diğer bilgi türlerinden ayrılırken sahip olduğu “dünya görüşü” ile de farklılık arz etmektedir. Bilimsel bilginin dünya görüşü tamamen rasyoneldir ve her türlü doğa ötesi ve mistik görüşlerin karşısında yer alır. Bu durum ise, onun deney ve tecrübenin konusu olmayan hiçbir konuyu bilginin kapsamına almamasına ve bu alanla ilgili mevcut hiçbir bilgiyi geçerli saymamasına sebebiyet vermiştir.³²

1.1.1.1.7. Felsefî Bilgi

Tanrı’yı, evreni, varlığı, insanı ve toplumu kısımlara ayırmadan bütün olarak anlamaya çalışan bir bilgi türüdür. Felsefe ile uğraşanlar merak ettikleri objeye yönelirlerken “neden” değil “niçin” sorusunu sorarlar. Bu yönüyle felsefî bilgi bilimsel bilgiden ayrılır. Fakat belli bir yönteminin olması, mantıksal tutarlılık ve rasyonellik gibi hususlarda bilimsel bilgiyle benzerlik gösterir. Felsefî bilgi, her ne kadar filozof belli bir yöntem dâhilinde ve tutarlılık, rasyonellik gibi kriterlere riayet ederek bir sonuca ulaşsa da, filozofun kişisel özellikleri düşünme sürecine eşlik ettiği için öznel kabul edilmiştir. Ama filozof, bu öznel düşünceleri içinde evrensel doğrulara ulaşmayı amaçlamaktadır. Bir diğer husus ise, felsefî bilginin, bilimsel bilgide olduğu gibi, deney ya da gözlem yoluyla kanıtlanamaz oluşudur. Bunun yanında, felsefî bilgi bir önceki bilgiyi kullanarak ilerleyen bir bilgi türüdür. Filozoflar, kendilerinden önceki filozofların fikirlerini ya eleştirerek ya da geliştirerek ilerlerler.³³

Neticede bilgi, insanın yaşamını sürdürebilmesi ve çevresiyle anlamlı ilişkiler kurabilmesi için farklı türlerde ortaya çıkar ve bu türler, kendi özelliklerine göre kategorize edilir. Gündelik bilgi pratik yaşamı kolaylaştırırken, dinsel bilgi mutlak doğruluk ve inanç sistemlerini kapsar. Teknik bilgi pratik araç-gereç üretimine yönelirken, sağduyu bilgisi geleneksel ve tecrübî bilgilere dayanır. Sanatsal bilgi estetik duygularla şekillenirken,

³¹ Ali Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?* (İstanbul: Bakış Yayınları, 2003), 29.

³² Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, 15-16.

³³ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 23-24; Uyanık, *Kalbin Anlaması*, 33; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 15-16; Bolay, *Felsefeye Giriş*, 28-29.

bilimsel bilgi rasyonel ve deneysel temellere dayanır. Felsefî bilgi ise bütüncül ve derinlemesine bir anlayışı hedefler. Bu çeşitlilik, bilginin insan yaşamındaki çok yönlü rolünü ve her türün kendine özgü yöntem ile amaçlarını ortaya koyar.

1.1.1.2. Bilgi ve Bilme Arasındaki Fark

Bilginin tanımı ve türleri, insanın zihinsel dünyasında bilginin yeri ve işlevi hakkında önemli bir çerçeve sunar. Ancak bilgi, yalnızca bir sonuç değil, aynı zamanda bir sürecin ürünü olarak da ele alınmalıdır. Bilgi ve bilme arasındaki ayrım, bu sürecin kişisel ve toplumsal boyutlarını anlamak için kritik bir öneme sahiptir. Bu bölümde, bilgi ve bilme kavramları arasındaki farklar kısaca incelenecektir.

Bilgi ve bilme, insan zihninin gerçeği anlama çabasında iki farklı yaklaşımı ifade eder. J. Krishnamurti (1895-1986), bilgi ile bilme arasında belirgin bir fark olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bilgi, genellikle zamana ve bir kaynağa dayanır; bir birikimin ya da sonucun ürünüdür. Buna karşılık, bilme eylemi zamandan bağımsızdır; devam eden bir süreçtir, bir harekettir. Bilme hâli sürekli öğrenme arayışında olan bir zihinde ortaya çıkar ve bu zihnin sabit bir bilgi kaynağına dayandığını söylemek mümkün değildir.³⁴

Bilgi, öznenin bilmek istediği nesneye zihninin ve aklının gücüyle yönelmesi sonucunda elde ettiği; doğruluğu gerekçeleriyle kanıtlanmış ve sistematik bir şekilde sunulabilen ürüne verilen isimdir.³⁵ Örneğin, Hz. Peygamber'in 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicret ettiği bilgisi, belgelerle ve kayıtlarla doğrulanmış tarihî bir bilgidir. Bilme ise bireyin bilgiye ulaşma deneyimi ve bilgiyi elde etme sürecidir. Bu süreç; algılama, anlama, değerlendirme ve sonuç çıkarma gibi zihinsel faaliyetleri içerir ve farkındalık veya bilgi edinme kapasitesi olarak tanımlanır. Algılama, duyular aracılığıyla bilgi toplama; anlama, toplanan bilgiyi yorumlama ve anlamlandırma; değerlendirme, bilginin doğruluğunu ve güvenilirliğini test etme; sonuç çıkarma ise bilgiyi kullanarak yeni bilgiler ya da yargılar oluşturma anlamına gelir.³⁶ Hz. Peygamber'in 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicret ettiği bilgisine ulaşma sürecinde, “bilme”nin aşamalarının ortaya çıkmasını şu şekilde ifade edebiliriz. Öncelikle kişi, bir metinde veya derste bu olaydan haberdar olduğunda, “algılama” gerçekleşir; yani

³⁴ J. Krishnamurti, *Öğrenmek ve Bilgi Üzerine*, çev. Anita Tatlıer (İstanbul: Ayna Yayınevi, 1999), 128.

³⁵ A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 89.

³⁶ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 54-71.

duyular yoluyla bu bilgi zihne alınır. Ardından birey, bu hicretin ne zaman ve neden gerçekleştiğini anlamaya çalışarak “anlama” aşamasına geçer; burada bilgi zihinsel bir bağlama oturtulur. Daha sonra kişi, bu olayın doğruluğunu tarihî belgeler, siyer kaynakları veya güvenilir hadislerle değerlendirir, böylece bilginin sağlaması yapılır. Son olarak, bu tarihî bilginin İslâm takviminin başlangıcı olması gibi sonuçlar çıkararak yeni bilgi ve yargılar üretir. Bu süreç, bireyin sadece bir olaydan haberdar olmasıyla kalmayıp, o olayla ilgili zihinsel faaliyetler yürüterek bilgiye ulaşmasını yani “bilme” eylemini gerçekleştirmesini ifade eder.

Buradan hareketle bilgi ve bilme arasındaki farklılıklar hakkında şunlar söylenebilir:

Bilgi, genellikle doğrulanabilir ve nesnel bir nitelik taşıırken, bilme kişisel ve öznel bir deneyim olabilir. Bunun nedeni, her bireyin bilgiyi elde etme ve idrak etme düzeyinin farklı olmasıdır. Örneğin, Hz. İbrâhim, Allah’ın ölüleri diriltmesi hususunda inanç bilgisine sahipken, bunun nasıl gerçekleştiğini öğrenmek istemiş ve bu bilgiyi kişisel bir bilme faaliyetine dönüştürmek istemiştir.³⁷ Dolayısıyla, Allah’ın ölüleri yaratması ile ilgili nesnel bilgi, Hz. İbrâhim’de öznel bir deneyime dönüşmüştür.

Bilgi, doğru olarak kabul edilen inançlar ve yargılarla ilişkilidir; ancak bilme, daha çok kişinin bu bilgilere nasıl ulaştığı ve bu süreci nasıl yaşadığıyla ilgilidir. Her insanın, farklı yaşlarında ya da yaşamının farklı dönemlerinde kendine özgü bir bilme gerçekleştirdiği söylenebilir.³⁸ Örneğin, dünyanın yuvarlak olduğu bilgisi, doğrulanabilir ve nesnel nitelik taşıyan bir bilgidir. Ancak bir kişinin, astronomi eğitimi alarak ve teleskop gibi cihazlarla gözlem yaparak bu bilgiye ulaşması ve bu süreçte öğrendikleri karşısında hayret ve hayranlık duyması, onun bilgiye ulaşma sürecini ve bu süreci nasıl yaşadığını ifade eden bir bilme sürecidir.

Benzer şekilde, bir kişi belirli bir dinî hükmün ne olduğunu (bilgi) öğrenebilir; ancak bu hükmü nasıl uygulayacağı ve bu uygulamanın hayatındaki anlamı (bilme), kişisel bir deneyimdir. Örneğin, tesettürün İslâm’da farz olduğu bir bilgidir. Ancak her bireyin, tesettürü uygularken temel aldığı kriterler ve tesettüre riayet etmekten dolayı hissettikleri (bilme) farklılık gösterebilir.

³⁷ el-Bakara 2/260: “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تَأْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَئِنْ لَبِطْتُمْ فَلَبِئْسَ مَا تَدْعُونَ / İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi.” Hayrettin Karaman vd., Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012).

³⁸ Kerim Yavuz, Eğitim Psikolojisi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1991), 106.

Bilgi, çoğunlukla bilişsel bir boyuta sahiptir; gerçeklerin ve verilerin bilinmesini içerir. Bilme ise, bilişsel boyutun yanı sıra duygusal ve sezgisel boyutları da içerebilir; bu durum bireyin bilgiye nasıl eriştiği ve bu süreçteki kişisel deneyimleri ile ilgilidir. Örneğin, küresel ısınmanın iklim değişikliğine yol açması ve buzulların erimesi sebebiyle deniz seviyesinin yükselmesi, bilginin bilişsel boyutudur. Bu bilginin elde edilmesiyle gerçekleşen bilme de bilişsel boyuta sahiptir. Ancak bazı bilgiler edinildiğinde yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda duygusal ve sezgisel boyutlar da taşır. Örneğin, bir kişi çok sevdiği birinin vefat haberini aldığı anda onun vefat zamanı ve nedenleri gibi konular hakkında bilgi sahibi olabilir, ama aynı zamanda derin bir üzüntü ve yalnızlık duygusu da yaşayabilir. İşte burada bilme, bilişsel boyutun yanı sıra duygusal bir tepkiyi ve hatta ölüm kavramını anlamlandırma sürecinde sezgisel bir boyut da içerir.

Bilgi; toplumlar ve kültürler tarafından oluşturulur, korunur ve aktarılır. Bilgimizin kaynağı sadece algı, bilinç ve bellek olsaydı konuşma, düşünme gibi temel ihtiyaçlarımızı bile öğrenemeyeceğimiz, en iyi ihtimalle yoksullaşacağımız kabul edilmiştir.³⁹ Dolayısıyla, herkes her gün birkaç kişiye bilgi aktarır veya birkaç kişiden bilgi alır. Bu noktada bilme, toplumsal ve kültürel bağlam içinde bireyin bilgiyle etkileşimini ifade eder. Örneğin, Antik Yunan toplumunda bilgi, filozoflar ve akademiler aracılığıyla geliştirilmiş ve korunmuştur. Filozofların düşünceleri, kendi dönemlerinin felsefi bilgi birikiminin oluşumunu sağlamış, bu düşüncelerin yazılı metinlere dönüşmesi ve öğretilmesi yoluyla bu bilgi nesilden nesile aktarılmıştır. Bilme ise, bireyin bu felsefi okullara katılması ya da bir filozofun öğrencisi olması sonucu bu fikirleri anlaması ve kendi düşünceleriyle ilişkilendirmesi neticesinde gerçekleşmiştir. Yine İslâm dünyasında Kur'ân ve hadisler, bilgi kaynağı olarak kabul edilmiş ve İslâm hukuku, tefsir ve kelâm gibi disiplinler aracılığıyla korunmuş ve geliştirilmiştir. Bu bilginin toplumda yayılması ise, dinî eğitim kurumları ve âlimler vasıtasıyla olmuştur. Müslüman bir birey, dinî eğitim alarak veya Kur'ân'ı ve hadisleri okuyarak bu bilgilere ulaşır. Bilme süreci, bireyin bu dinî bilgiyi nasıl yorumladığı, inançlarıyla nasıl bütünleştirdiği ve günlük hayatında nasıl uyguladığı ile ilgilidir.

Bir başka deyişle, bilgi nesnel ve doğrulanabilir nitelikteki veriler iken, bilme bireyin bu verilere erişim süreci ve bu süreçte yaşadığı kişisel deneyimleri ifade eder. Bilgi, toplumsal ve kültürel bağlamda oluşturulur ve aktarılırken, bilme bu bilgiye bireysel olarak nasıl

³⁹ Robert Audi, *Epistemoloji (Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş)*, çev. Melis Tuncel (Ankara: Nobel, 2018), 150.

ulaşıldığını ve bilginin nasıl anlamlandırıldığını kapsar. Bu ayrım, hem bilişsel hem de duygusal ve sezgisel boyutları içerir. Bu nedenle bilgi ve bilme arasındaki ilişki, bireyin bilgiyle olan etkileşimini ve bu etkileşimden doğan sübjektif deneyimleri anlamada önemli bir rol oynar.

1.1.2. Bilginin Niteliği

Bilgi ve bilme kavramları arasındaki farklar incelendikten sonra, bilginin doğasını ve sınırlarını daha iyi kavrayabilmek için onun temel özellikleri üzerine düşünmek gereklidir. Bilginin doğruluğu, güvenilirliği, geçerliliği ve sınırları, doğrudan onun niteliğini belirleyen temel unsurlar arasında yer alır. Ayrıca bilgi, elde edilme yöntemi, kullanım amacı ve yorumlanma biçimine bağlı olarak farklı özellikler gösterebilir. Bu bölümde, bilginin temel nitelikleri, doğruluğun nasıl test edildiği ve bilginin sınırlarını belirleyen faktörler ana hatlarıyla ele alınacaktır.

Bilginin niteliği, hem bireysel hem de toplumsal düzeydeki işlevleriyle ele alınmış ve farklı felsefî yaklaşımlar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bilgi, yalnızca bir veri kümesi değil, aynı zamanda anlamlı ve düzenli bir bütünlüktür. Bununla birlikte, bu sistemin yanılmaz olup olmadığı meselesi, özellikle felsefî tartışmalarda merkezî bir konu olarak öne çıkmıştır. Bilginin doğruluğu, güvenilirliği ve sınırları gibi temel özellikler, farklı düşünce sistemlerinde birbirine karşıt perspektiflerle ele alınmıştır.

1.1.2.1. Bilginin Doğruluğu

Bilginin doğruluğu, onun gerçekliği ne ölçüde yansıttığıyla ilişkilidir ve bu, bilgi felsefesinin en temel meselelerinden biridir. Doğruluğun doğası, kriterleri ve nesnel ya da öznel olup olmadığına dair farklı yaklaşımlar, doğruluk problemiyle ilgili tartışmanın merkezinde yer alır. Bu bağlamda doğruluğun nesnel olabileceği ile öznel ya da göreceli olabileceğini savunan iki temel yaklaşım öne çıkar.

1.1.2.1.1. Doğruluğun Nesnel Olabileceğini Savunan Görüşler

Doğruluğun nesnel olabileceğini savunan görüşler, bilginin bireyden bağımsız bir gerçekliği yansıttığını iddia eder. Bu doğrultuda “Mütekabiliyetçi Doğruluk Kuramı”, doğruluğu bir

yargının dış dünyadaki gerçeklikle uyuşmasına dayandırır.⁴⁰ Yani bir önermenin doğru kabul edilmesi, onun nesnel gerçeklikle örtüşmesine bağlıdır. Örneğin, “Kar beyazdır.” ifadesi, karın gerçekten beyaz olması durumunda doğru kabul edilir. Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322) gibi filozofların savunduğu bu yaklaşım, bilginin dış gerçeklikle uyumlu olmasını temel alır.

“Apaçıklık Olarak Doğruluk” anlayışı, bilginin doğruluğunu, bireyin zihninde açık ve net bir şekilde algılanabilmesine bağlar. Descartes (1596-1650), apaçıklığın doğruluğun en temel ölçütü olduğunu savunmuş, bir bilginin şüpheye yer bırakmadan doğru olduğunun anlaşılabilirliğini öne sürmüştür.⁴¹ Onun, ünlü “Düşünüyorum, öyleyse varım.” (Cogito ergo sum) ifadesi bu anlayışa güzel bir örnektir. Bu yargıya ulaşıldığında hiçbir şüpheye yer kalmaz; düşünme eyleminin kendisi, varlığın açık ve net bir kanıtı olarak kabul edilir.

“Tutarlılık Olarak Doğruluk”, bir bilginin, diğer bilgilerle uyumlu olması durumunda doğru kabul edileceğini söyler. Örneğin, suya batırılmış bir kaşığın dokunma duyusuyla düz olduğunu anlamak, bu bilginin diğer bilgilerle tutarlı olması sayesinde kabul edilir.⁴² Bu yaklaşımda, bir bilginin değeri, onun sistem içerisindeki diğer bilgilerle çelişmemesiyle ölçülmektedir.

“Mutabakatçı Doğruluk” ise doğruluğu, toplumsal fikir birliği ile ilişkilendirir.⁴³ Eğer birden fazla kişi bir durumu aynı şekilde algılıyor ve bu algı üzerinde uzlaşa sağlanıyorsa, söz konusu durum doğru kabul edilir. Bu yaklaşım, bilginin doğruluğunu bireysel sübjektiflikten arındırarak, herkesin üzerinde uzlaştığı sosyal düzlemde kabul gören nesnel ölçütlere dayandırmaya çalışmaktadır.⁴⁴ Bu doğruluk anlayışı, bilgi kavramının bireysel değil, toplumsal bir zeminde şekillendiği ve ortak algıların bilgiye yön verdiği düşüncesine dayanmaktadır.

⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007), 43.

⁴¹ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 44.

⁴² Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 44.

⁴³ Mutabakatçı doğruluk, özellikle bilimsel toplulukların fikir birliğine dayalı olarak doğruluğu belirleme bağlamında nesnel bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1198.

⁴⁴ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 45.

1.1.2.1.2. Doğruluğun Göreceli veya Öznel Olduğunu Savunan Görüşler

Doğruluğun göreceli veya öznel olduğunu savunan yaklaşımlar, bilginin bireysel algılara ve deneyimlere bağlı olduğunu ileri sürer. Bu görüşler, bilginin mutlak ve evrensel bir gerçekliği yansıtmaktan ziyade, bireylerin algıları ve içinde bulundukları koşullara göre şekillendiği düşüncesine dayanır. Bu bağlamda, doğruluğun bireyler arası farklılık gösterebileceği, hatta ortak bir uzlaşma çerçevesinde yeniden şekillendirilebileceği savunulur.

“Mutabakatçı Doğruluk Anlayışı”, bu düşüncenin bir örneğini sunar.⁴⁵ Doğruluğun bireysel algılar yerine, başkalarının yargılarıyla da doğrulanabileceğini öne süren bu anlayış, yine de öznel görüşlerin uyumunu temel alır. Örneğin, bir fısıltı sesinin gerçekten var olup olmadığını belirlemek için çevredeki diğer kişilere danışılması, bireysel algıların yetersiz kaldığı durumlarda öznel doğrulukların birleştirilmesi gerektiğini ortaya koyar.⁴⁶ Bu durum, doğruluğun yalnızca bireyin değil, toplumun da algılarıyla şekillendiğini gösterir.

“Görecelilik” ya da “Relativizm”, bu görüşlerin en eski temsilcisidir. Bilginin doğruluğunun bireyin algılarına göre değişken olduğunu savunan bu yaklaşım, doğruluğu evrensel olmaktan çıkarır ve bireyin kişisel deneyimine dayandırır. Örneğin, aynı rüzgâr bir kişiye soğuk gelirken, bir başkasına sıcak gelebilir.⁴⁷ Bu örnek, doğruluğun bireyden bireye değişebileceğini ve mutlak bir gerçekliğin olmadığı fikrini pekiştirir; dolayısıyla bilgi, bireyin öznel algı ve deneyimine göre şekillenir.

“Pragmatist Doğruluk Görüşü”, bir bilginin doğruluğunu onun pratikte işe yarayıp yaramamasına bağlar. Bu teoriye göre, bir bilgi eğer faydalı sonuçlar doğuruyorsa, doğru kabul edilir. Örneğin, bir elektrik düğmesinin yerini bilmek ışığı açmamıza olanak sağlıyorsa, bu bilgi doğrudur. Ancak bu yaklaşım, yanlış bilgilerin de bazen pratikte faydalı olabileceği eleştirisiyle karşılaşır. Çünkü yararlılık, her zaman doğruluğu garanti etmez.⁴⁸ Bu yaklaşım, doğruluğu fayda ile özdeşleştirerek bilgiye pragmatik bir işlev yüklemektedir; ancak bu durum, hakikatin evrensel niteliğini göz ardı etme riskini de beraberinde getirmektedir.

“Kuşkuculuk”, bilginin kesinliğini reddeder ve doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunur. Bu yaklaşımın ilk örneklerinden biri olan Sofist filozof Gorgias’a (M.Ö. V. yüzyıl)

⁴⁵ Mutabakatçı doğruluk, standartların mutlak olmayıp yalnızca belirli topluluklara özgü olduğu durumlarda, göreceli veya öznel bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1198.

⁴⁶ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 45.

⁴⁷ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 50.

⁴⁸ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 46; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1374-1376.

göre hiçbir şey var değildir; var olsa bile bilinemez; bilinse bile başkasına aktarılamaz. Bu nedenle yalnızca bilgi değil, iletişim de imkânsızdır. Asırlar sonra Sextus Empiricus (M.S. II-III. yüzyıl), bilginin doğruluğunun kanıtlanmasının mümkün olmadığını, çünkü tüm akıl yürütmelerin kısır döngü veya sonsuz gerileme ile sonuçlanacağını savunmuş ve kesin bilgi yerine sadece fenomenlere dayalı bir yaşam tarzı önermiştir.⁴⁹ Bu anlayış, bilginin kaynağına ve kesinliğine duyulan güveni temelden sorgulayan eleştirel bir düşünce çizgisi sunmaktadır.

“Pratik Gerekçeler” yaklaşımı ise, bilginin teorik kesinliğine dair kuşkuların tamamen giderilemeyeceğini kabul eder.⁵⁰ Yani, bir bilginin mutlak anlamda doğru olup olmadığını sorgulamak mantıklıdır ve kuşkuculuğun bu yönü bütünüyle reddedilmez. Ancak bu yaklaşım, insanın günlük hayatını sürdürebilmesi için kesinliği tam olarak ispatlanamasa bile pratikte işe yarayan bilgilerle hareket etmesinin makul olduğunu savunur. Örneğin, dış dünyanın varlığına dair kesin bir kanıtımız olmasa bile, günlük yaşamımızda bu varsayımı kabul ederek hareket ederiz. Çünkü bu varsayım, bizim için işlevsel ve yaşanabilir bir zemin sunar. Neticede tüm bu görüşler, doğruluğun mutlak değil, bireysel ve durumsal olduğunu öne sürmektedir.

1.1.2.2. Bilginin Yanılmazlığı

Bilginin yanılmazlığı, onun kesin ve tartışmasız bir gerçekliği temsil edip edemeyeceği sorusunu gündeme getirir. Bu mesele, doğruluğun test edilme yöntemleri ve bilgiye dayanak sağlayan ölçütlerin güvenilirliğiyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda bilginin yanılabilir olduğunu kabul eden ve etmeyen iki temel yaklaşım öne çıkmıştır.

1.1.2.2.1. Yanılabilir Bilgi Görüşü

Sofistler, Antik Yunan’da bilginin kesinliği ve doğruluğu konusunda şüpheci bir yaklaşımı benimseyen filozoflar olarak bilinir. Özellikle Protagoras’ın (M.Ö. 482-411) “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” ifadesi, sofistlerin bilgi anlayışının temelini oluşturur.⁵¹ Bu yaklaşıma

⁴⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1045-1047.

⁵⁰ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 54.

⁵¹ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 161; S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 245-247; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 42-46. Bu, “Görelilikle İlgili Argüman” olarak isimlendirilmiştir. Sofist ve Septiklerin kullandıkları diğer argümanlar şu şekilde sıralanabilir: “Görüşlerin Çelişmesiyle İlgili Argüman”, “Hata İhtimaliyle İlgili Argüman”, “Rakip

göre, her birey kendi duyuları ve algılarıyla dünyayı deneyimler. Dolayısıyla, hakikat ve bilgi, kişiden kişiye değişir ve evrensel bir gerçeklikten söz edilemez.⁵² Protagoras, “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” sözüyle insan algısını hakikatin belirleyicisi konumuna yerleştirirken, aynı zamanda “Tanrı var mı yok mu, bilemeyiz.” ifadesiyle de din ve dinî değerlere karşı şüphecî bir tavır sergiler. Sofistler, Tanrı’nın varlığı ve mahiyeti hakkındaki bilginin insan kapasitesini aştığını savunarak bu tür bilgilerin mümkün olmadığını iddia ederler. Onlara göre, insan aklı, Tanrı’nın varlığını veya doğasını kesin bir şekilde kavrayamayacak kadar sınırlıdır.⁵³

Görüldüğü üzere, sofistler mutlak ve evrensel bir bilginin olamayacağını, bilginin her bireyin subjektif deneyimlerine ve algılarına göre değiştiğini savunmaktadırlar. Onlara göre, bilgi kişisel ve göreceli bir yapıya sahiptir. Bu görüş, bilginin nesnel bir hakikati temsil etmediğini, aksine her bireyin kendi gerçekliğini oluşturduğunu iddia eder. Sofistlerin bu epistemolojik yaklaşımı, bilginin kesin ve yanılmaz olabileceğini savunan düşünce sistemleriyle ciddi bir karşıtlık içindedir.⁵⁴

1.1.2.2.2. Yanılmaz Bilgi Görüşü

Yanılmaz bilgi görüşü, bilginin doğruluğunun ve kesinliğinin mümkün olduğunu savunan felsefî bir yaklaşımdır. Bu görüş, bilginin nesnel bir gerçekliğe dayandığını ve bu gerçekliğin insan aklı ya da duysal deneyim yoluyla kavranabileceğini öne sürer. Sofistlerin ve kuşkucuların bilgiye dair göreceli ve şüphecî yaklaşımlarına karşı, yanılmaz bilgi görüşünü savunan filozoflar, bilginin evrensel ve mutlak bir yapıya sahip olabileceğini göstermek için argümanlar geliştirmişlerdir.

Immanuel Kant (1724-1804), “transendental argüman”larıyla⁵⁵ bilginin yanılmazlığını savunan filozoflardandır. Kant’a göre, insan zihninin deneyimi mümkün kılan yapısal özellikleri, bilginin doğruluğunu garanti eder. Deneyim ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi

Hipotezler Argümanı”, “Döngüsellikle İlgili Argüman”. Detaylı bilgi için bk. Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 49-52.

⁵² İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003), 24.

⁵³ İlhan Kutluer, “Lâedriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/41; Hüsameddin Erdem, *Problematic Olarak Din-Felsefe Münasebeti* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2015), 136.

⁵⁴ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 50-52.

⁵⁵ Transendental argüman, bilginin mümkün olmasını sağlayan ön koşulları sorgulayan ve bu koşulların doğruluğunu temellendiren bir yöntemdir. Kant’ın bu yöntemle kuşkuculuğa karşı geliştirdiği argümanlar, “A’nın, B’nin gerçekleşmesi için bir zorunlu koşul olması ve B’nin var olması durumunda, A’nın da var olması veya gerçek olması gerektiği” ilkesine dayanır. Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 53.

sorgulayan kuşkucu argümanlara karşı, Kant, bu ilişkinin insan zihninin bir zorunluluğu olduğunu öne sürerek bilginin nesnel bir temele sahip olduğunu ortaya koyar.⁵⁶ Bu yaklaşım, bilgiye dair kesinliğin, insan zihninin işleyiş biçiminden kaynaklandığını vurgular.

George Berkeley'in (1685-1753) idealist yaklaşımı da yanılmaz bilgi görüşüne önemli katkılar sunar. Berkeley, dış dünyaya dair bilginizin doğrudan deneyimlerimize dayandığını ve bu deneyimlerin gerçekliğin ta kendisi olduğunu savunur. Ona göre, duysal algılarımızdaki doğruluk, gerçekliğin bizzat kendisiyle örtüşür. Fenomenalistler ise bu görüşü bir adım ileri taşıyarak, dış dünyaya dair tüm bilgilerin mantıksal olarak duysal verilerden inşa edildiğini ifade ederler.⁵⁷ Bu yaklaşım, duysal tecrübenin bilgiye ulaşmadaki tayin edici konumunu ön plana çıkarırken, dış âlemin varlığını da yalnızca idrak edildiği nisbette mâkul ve muteber kabul etmektedir.

Pratik gerekçeler çerçevesinde, David Hume (1711-1776) ve Ludwig Wittgenstein (1889-1951) gibi düşünürler, bilginin kesinliği üzerine radikal kuşkuculuğun uygulanabilir bir yöntem olmadığını vurgularlar. Hume, günlük yaşamda gerekçelendirilmiş inançlarla hareket etmenin daha makul olduğunu belirtirken, Wittgenstein, bilginin toplumsal ve kamusal yapısına dikkat çeker. Dil ve düşüncenin kamusal doğası, bilginin bireysel algılardan bağımsız bir şekilde nesnel olabileceğini ortaya koyar.⁵⁸

1.1.3. Epistemolojik Yaklaşımlar

Bilginin niteliği üzerine yapılan tartışmalar, epistemolojik yaklaşımların doğmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımlar, bilginin kaynağı, doğruluğu ve sınırları üzerine tarih boyunca çeşitli fikirler ileri sürmüştür. Esasında bilgi kaynaklarının araştırılması, öznenin bilgi edinme yetilerinin mahiyetinin araştırılmasıyla özdeşir.⁵⁹ Bu bağlamda, şu temel sorular ön plana çıkmaktadır: “Bilginin elde edilmesinde belirleyici olan unsur, aklın bizatihi düşünme kabiliyeti midir, yoksa duyu organlarının dış dünyadan zihne aktardığı algılar mı?” ya da “İnsanın bilgiye ulaşmasında aklî çıkarımlar mı yoksa duyular aracılığıyla elde edilen

⁵⁶ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 53.

⁵⁷ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 53-54.

⁵⁸ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2007, 54.

⁵⁹ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi-İslam Bağlamında Bilgi, Bilimden Sistem Felsefesine* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 197.

gözlem ve tecrübeler mi daha etkili bir rol oynamaktadır?” Bu ve benzeri sorulara verilen farklı cevaplar, bilgi teorisi sahasında çeşitli yaklaşımların teşekkülüne zemin hazırlamıştır.

Bazı düşünürler, akıllı bilgi elde etmede temel unsur olarak görüp onu öncelerken; kimileri akıllı, bütünüyle duyulara indirgemıştır. Bir kısım âlim ve filozof ise, akıl ile duyular arasında denge kurarak her ikisine de müstakil bilgi kaynakları olarak değer atfetmiştir. Bu yaklaşıma göre, ne salt akıl ne de yalnızca duyular tek başına yeterlidir; doğru bilgi ancak her ikisinin birlikte değerlendirilmesiyle elde edilebilir. Öte yandan, sezgi (hads) gibi akıl ve duyulardan bağımsız başka bir melekeyi bilgi kaynağı olarak ileri sürenler de olmuştur. Bu farklı yaklaşımlar neticesinde, bilginin kaynaklarına dair serdedilen görüşler oldukça geniş ve zengin bir düşünsel yelpazede şekillenmiştir.⁶⁰ Bu bölümde, söz konusu yaklaşımlar temel çerçevede ele alınmaya çalışılacaktır.

1.1.3.1. Rasyonalizm (Akılcılık, Uşçuluk)

İnsanın birtakım bilgilere sahip olarak dünyaya geldiği kabulünden ve “tümdengelim” yönteminden hareketle akıl yürütme ve düşünceyi bilginin temel kaynağı görerek insan aklını fiziksel dünyayla alakalı hususlarda tek otorite kabul eden felsefî bir akımdır.⁶¹ Akıllı temel bir ilke olarak benimseyen ve bilimsel bilginin dışında bilgi kabul etmeyen rasyonalizm, mecburen ya metafiziği reddeder ya da metafiziği aklın süzgecinden geçirerek yeni bir çerçevede sunar.⁶² İlk önemli rasyonalist kabul edilen Aristo’ya göre aklın kanunları demek aynı zamanda eşyanın da kanunları demektir. Rasyonalizmin bu teorisine daha belirgin bir çerçeve çizen ise Hegel’dir (1770-1831).⁶³ Bu felsefî düşünceye göre duyularımız, düşünce ve inançlarımızın çoğunluğunda bir tesir icra edememektedir. Zaten duyular yoluyla objeye ilişkin elde edilen bilgiler de her zaman güvenilir değildir. Duyularımız bizi sadece bir kez yanıltmış olsa bile onlara fazlaca güvenmek acemice olur. Dolayısıyla bilgi; deney verilerinin sonuçlarında değil, akıl ve aklın ürettiği düşüncededir.

⁶⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 29-30.

⁶¹ Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, 41.

⁶² Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 26.

⁶³ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 224.

Sınırı ise aklın sınırıyla paralellik gösterir.⁶⁴ Rasyonalistler, bilgi ve inanç arasında gösterilen tavırların ve nesnelerin farklı olmasından hareketle bilgi-inanç ayırımına da gitmişlerdir.⁶⁵

1.1.3.2. Empirizm (Deneycilik, Tecrübecilik)

Sözlüklerde “deneyselcilik, görgücülük, tecrübiye, ihtibâriye” olarak da isimlendirilmiştir.⁶⁶ Empirizm bir metot olarak, deneyin sonuçlarını hiçbir önyargının, hüküm ve hipotezin etkisinde kalmadan kabul etmek demektir. Tümdengelim metodunu takip eden rasyonalizmin aksine tümevarımcı bir yaklaşımı benimser.⁶⁷ Temel bilgi kaynağı olarak “deney”i gören bir öğretilerdir. Bilginin duysal deneyim yoluyla edinildiğini savunur. Çerçevesini belirleyip sistemli bir öğreti hâline gelmesi ancak XVII. ve XVIII. yüzyıllarda mümkün olmuştur. Kurucusu John Locke’dur (1632-1704). Francis Bacon (1561-1626), George Berkeley, David Hume, John Stuart Mill (1806-1873) temsilcileri arasındadır.⁶⁸ İngiliz ve Amerikan felsefelerinin tarihsel gelişimi açısından bakıldığında, temel özelliğın empirizm olduğu görölür.⁶⁹

Bilginin kaynağını deney, gözlem ve duyuların kullanımı neticesinde zihne intikal eden veriler olarak gösteren empiristler, rasyonalistlerin aksine, insanın doğuştan bir bilgiye sahip olmadığını savunurlar. John Locke’un ifadesiyle, insan zihni, üzeri doldurulmaya müsait bir “tabula rasa” (boş bir levha) olarak kabul edilir. Bu boş levha, deneyler vasıtasıyla mülaki olduğumuz izlenimler ve bu izlenimlerin oluşturduğu fikirler ve nihayetinde bilgi ile ağırdan ağıra dolmaya başlar.⁷⁰ Bilginin sınırlarının duysal deneyimlerle sınırlı olduğu ve duysal deneyimlerle elde edilemeyen bilginin geçerliliğının olmadığı empirizmde, doğuştan getirilen bilgi reddedilirken yalnızca fizik dünyaya ait olan değil Tanrı fikri, ahlâk veya ruh gibi duyularla doğrudan algılanamayan ve metafizik prensiplere dayanan kavramlar da,

⁶⁴ Aydın, *Fârâbi’de Bilgi Teorisi*, 41.

⁶⁵ Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 70-71; İlyas Söğütölü, “İki Farklı Epistemoloji İki Farklı Siyaset: Rasyonalist ve Ampirist Siyasetin Felsefi Kökenleri”, *Bilgi Dergisi* 17/2 (2008), 29; Musa Bilgiz, *Kur’an’da Bilgi (Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 18-19.

⁶⁶ İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2008), 135.

⁶⁷ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 15.

⁶⁸ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 52; Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, 70; Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, 38.

⁶⁹ Bilgiz, *Kur’an’da Bilgi*, 19.

⁷⁰ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 66-67; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 333; Fuat Bozer, *Varoluş ve Bilgi Onto-Epistemolojik Sonat* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 113.

özellikle Hume gibi katı empiristler tarafından bilgi alanının dışında görülerek reddedilmiştir.⁷¹

Bilginin kaynağını akıl olarak gösteren rasyonalistlerin ortaya koyduğu bilim modeli matematik iken empiristlerinki fizik olmuştur.⁷² Empiristler, bilginin kaynağını deney olarak görseler de insaflı olanları, zihni deneyin ilkelerine indirgemekten imtina ederler. J. Locke bunlardan biridir. Ama aşırıya giderek zihni sadece duyuların verilerinin toplamına indirgeyenler de vardır ki bir rahip olan Etienne Condillac (1714-1780) bunların arasındadır ve bunlar empiristler içinde kısmen bir ayrışma göstererek “sensualistler” olarak isimlendirilmişlerdir.⁷³

1.1.3.3. Sensualizm (Duyumculuk)

Sensualizm, bütün bilgilerimizin kaynağının duyusal deneyimler olduğunu ve doğruluğunun yine duyusal verilerle test edildiğini savunan felsefî bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre duyular olmadan bilgi edinme söz konusu değildir.⁷⁴ Dolayısıyla sensualistler doğuştan bilgi sahibi olunamayacağını, tüm bilgilerin yaşam boyunca duyusal deneyimler ile edinileceğini savunurlar. Duyusal veriler, bilginin temel yapı taşlarını oluşturur. Duyular kendi tabiatlarına uygun düşen objeler hakkında yanılmazlar.⁷⁵ İnsan zihni duyulardan kendisine akan bilgi sayesinde içerik oluşturabilen ve düşüncüyü meydana getirebilen edilgen bir yapıya sahiptir.⁷⁶ Condillac, bunu içeriden gelen bir kuvvetle hareket edemeyen ancak dışarıdan uyarmalara maruz kalan bir heykel metaforu üzerinden kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, heykelin edindiği ilk izlenim, örneğin gülden gelen bir koku olsaydı; ruh, gülün kokusundan ibaret olacaktı. Ruh, izlenimlerden kuvvetli olan neyse ona yönelir ve böylece “dikkat”, “yargı”, “hatırlama”, “soyutlama” gibi fenomenler yavaş yavaş oluşmaya başlar.⁷⁷ Dolayısıyla duyularımızla müşahade edilebilenler dışında bilgiye konu olabilecek alan yoktur ve bilginin sınırları duyuların kapasitesi ile sınırlıdır. İnsan duyuları ile algılayamayan şeyler hakkında kesin bilgi edinmek mümkün değildir. Bu noktada

⁷¹ Cevizci, *Felsefe*, 92-95; Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, 41.

⁷² Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 26.

⁷³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 45; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 67.

⁷⁴ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 230-231.

⁷⁵ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 1/194.

⁷⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 1998, 279.

⁷⁷ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 230; Weber, *Felsefe Tarihi*, 279; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 352.

sensualistlerle materyalistler arasında sıkı bir bağ vardır.⁷⁸ Ne ruhun varlığını ne de bu dünya hayatından başka bir hayatın daha var olduğunu kabul ederler. Sensualist filozoflara göre, evren ve evrende var olan her şey atomlardan meydana gelmiştir. Buna insan bedeni ve ruhu da dâhildir. Ruhun yapıtaşının da atom olduğunu iddia ederken aynı zamanda ruhun da bir cisme sahip olduğunu kabul etmiş olurlar. Sensualistler, maddenin hiçbir şekilde kaybolmadığına ya başka bir cisme dönüştüğüne ya da parçalara ayrılarak havaya karıştığına inanırlar. Ölüm anında insan bedeninin atomları dağılır ve beden, çürümesiyle birlikte başka cisimlere dönüşür. Ruhun atomları ise parçalara ayrılarak havaya karışır. İnsan bedenine ait atomlar dağıldığında, beden biyolojik işlevlerini yerine getiremez; bu nedenle duyular çalışmaz ve böylece insanın evrenle ilişkisi sonlanır. Duyulardan gelen bilgi akışı sona erdiği için de ruh ölüm anında hiçbir şey hissetmez. Bu nedenle, sensualistler için ölüm bir hiçtir ve ondan korkmak gereksizdir.⁷⁹

1.1.3.4. Pozitivizm

Pozitivizm, bilginin gözlem ve deney yoluyla edinilmesi gerektiğini savunan, metafiziksel spekülasyonları; yani evrenin doğası, varlık ve gerçeklik hakkında kesin kanıtlara dayanmayan teorik düşünceleri ve tartışmaları reddeden bir felsefi yaklaşımdır.⁸⁰ Tüm bilgilerin duyuşal deneyimler ve bilimsel gözlemler yoluyla edinildiğini savunan pozitivizm, doğuştan bilgi sahibi olma fikrini reddeder. En önemli temsilcisi Auguste Comte (1798-1857) olan pozitivizm, XIX. yüzyılda deney metotları ve kullanılan araçlardaki gelişmelere paralel olarak, tabiat bilimlerinde kaydedilen ilerleme neticesinde ortaya çıkan ve felsefeyi derinden etkileyen bir akımdır. Pozitivizm, ancak olguları bilebileceğimiz noktasında kriticizm ile kesişir.⁸¹ Comte, insan zihninin tabiatın mahiyetini ve eşyanın hakikatini kavrayacak güçte olmadığını iddia etmektedir. Bu sebeple, ona göre bizim, yalnızca deneysel bilgiye yönelmemiz gerekmektedir. Metafiziksel ve teolojik iddiaları bilgi olarak kabul etmeyen pozitivizme göre, bilginin sınırları deneysel yöntemlerin ve gözlemlerin sınırları ile belirlenir. Deneyin konusu olmayan teolojik ve metafizik alanlar, insanlığın geçmişte bıraktığı evrelerdir. Oysa şimdi insanlık pozitivist bir dönemi yaşamaktadır.

⁷⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, 1.

⁷⁹ Gizem Köseoğlu - Önder Bilgin, “Epiküros’un Hayat ve Ölüm Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1493-1494.

⁸⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1370-1372.

⁸¹ Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 23.

Dolayısıyla, dış dünyada vuku bulan olayları anlamak için ilâhî gerekçelere ya da vahyin bilgisine ihtiyaç yoktur. Geçerliliği olan tek kaynak; gözlem, deney ve akıldır.⁸²

Şu durumda, daha önceki evrelerde kesinliği dinde ve felsefede (teoloji ve metafizik) arayan insanlar, artık aradıklarını bilimsel bilgide bulabileceklerine inanmaya başlamışlardır.⁸³ Hüsamettin Arslan'ın *Pozitivizm* adlı makalesinde ifade ettiğine göre, pozitivist düşüncede Tanrı'nın yerini “doğa” ve “toplum”, Hz. İsa'nın yerini “Auguste Comte”, havarilerin yerini ise “bilim adamları” almış görünmektedir. Yine ilâhî dinlerde peygamberler Tanrı adına konuşurken, pozitivist dinin peygamberleri konumundaki bilim adamları doğa adına konuşmakta ve doğanın sözcülüğünü yapmaktadır.

1.1.3.5. Entüisyonizm (Sezgicilik, Tehaddüsiye)

Entüisyonizm, bilginin sezgi yoluyla edinildiğini savunan bir felsefi yaklaşımdır. Bu görüş, Tanrı bilgisi, ahlâkî ilkeler ve matematiksel ile mantıksal ilkeler gibi bilginin bazı türlerinin doğuştan geldiğini ve sezgi aracılığıyla kavrandığını öne sürer. Sezgi, doğrunun ve yanlışın, varlığın ve yokluğun ya da bir eşyanın veya olayın herhangi bir aracı olmaksızın “dolaysız” bir şekilde ve bir anda kavranması anlamına gelmektedir.⁸⁴ Hâlbuki akla ve deneye ait bilgiler dolaylıdır.

Metafiziği reddeden materyalizm ve pozitivizme karşı bir tepki olarak ortaya çıkan ve temsilcisi Henri Bergson (1859-1941) olan sezgicilik, akla ve duyulara ihtiyaç duymaksızın müstakil bir bilme aracı olarak bir bütün hâlinde eşyanın bilinebileceğini savunan bir felsefi düşüncedir.⁸⁵ Esasında sezgiciler arasında sezginin mahiyetine dair oluşmuş ve kabul görmüş tek bir görüş mevcut değildir. Fakat hepsinde ortak olan, insanın akıl veya zekâ ya da duyuların ötesinde onlardan daha üstün bir bilme yetisine sahip olduğuna dair duyulan inançtır. Bu yeti, akıl yürütme ya da kanıt istemez ve bu yetiyle kendisinden şüphe duyulmayacak şekilde apaçık, kesin ve tam da objenin mahiyetiyle upuygun bir bilgi elde edilir.⁸⁶ Sezgide varlığı parçalara ayırma söz konusu değildir. Hâlbuki akıl veya zekâ varlığı ancak parçalara ayırarak tahlil ve tetkik edebilir.⁸⁷ Yine sezgi özne ile nesneyi birleştirir.

⁸² Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, 73.

⁸³ Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 24.

⁸⁴ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 158.

⁸⁵ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 77.

⁸⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 49; Cevizci, *Felsefe*, 95-96.

⁸⁷ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 77; Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 26; Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 19.

Bilme ve yapma arasında fark görmez. İnsan elde ettiği bilgiyle eşyaya hulûl eder. Bu kabul, sezgicilerin metafizik bilginin imkânını ve meşruiyetini kabul etmedeki hareket noktalarındandır.⁸⁸

Akla ve deneye ait bilgiler, kendilerini dille ifade ederler. Dil ise sınırlı bir varlıktır. Düşünceleri ancak havzasında barındırdığı kavram ve terimlerin kendisine sunduğu imkân dâhilinde ifade edebilir. Ama sezgi için durum farklıdır. O kavram ve terimlere ihtiyaç duymaz.⁸⁹ Bergson, bilginin ifadesinde dilin konumuna göre bilgiyi ikiye ayırmıştır: Dilin rol oynadığı bilgiyi “göreceli” olarak nitelerken, dilin rol oynamadığı bilgiyi “mutlak” olarak tanımlamıştır. Dil, kavramlar yoluyla nesneyi izah ederken onu dondurur, parçalara ayırır; bu nedenle görece bilgi cansızdır, simgeseldir, parçasaldır, analitiktir ve soyuttur. Dolayısıyla, dile ve dilin kavramlarına dayanan bilgiyle eşyanın hakikatine vâkıf olmak imkânsızdır. Buna karşılık, objeyi bütün hareketliliği, canlılığı, somutluğu ve en önemlisi bütünlüğüyle bilme konusu yapan sezgi sayesinde eşyanın hakikatine ulaşmak mümkündür.⁹⁰ Entüisyonizme göre, bilginin sınırları, insanın sezgisel kapasitesi ve kavrayış yeteneğiyle belirlenir. Bu kapasitenin ötesine geçen bilgi iddiaları, entüisyonist bakış açısında geçerli kabul edilmez. Şu hususu da belirtmek gerekir ki felsefî bir düşünce olan sezgiciliği tasavvufun temel kavramlarından olan hads, keşf ve mûkaşefe ile bir tutmak doğru değildir.⁹¹ Bu çerçevede sezgicilik, aklın ve deneyin sınırlarını aşan; aynı zamanda metafizik bilgiyi mümkün gören özgün bir felsefî düşüncedir.

1.1.3.6. Kritisizm (Eleştircilik)

Bilginin imkânı meselesi bağlamında daha önce, septisizmin bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını, dogmatizmin ise bunun mümkün olduğunu savunarak iki karşıt kutbu oluşturduğuna değinmiştik. Benzer şekilde, bilginin kaynağına ilişkin tartışmalarda da rasyonalizmin, insanın doğuştan bazı bilgilere sahip olduğunu ve güvenilir bilgiye akılla ulaşılabilceğini; buna karşılık empirizmin ise doğuştan bilgi anlayışını reddederek, doğru bilginin yalnızca gözlem ve duyum yoluyla elde edilebileceğini savunduğunu ifade etmiştik.

⁸⁸ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 77.

⁸⁹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 69.

⁹⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 49.

⁹¹ Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 27.

Bu iki temel karşıtlık zemininde, Kant, hem bilginin imkânı hem de kaynağı konusunda aracı bir konum benimseyerek yeni bir sentez geliştirmiştir.

Kant, insanın doğuştan bazı bilgiler getirdiğini ama bazı bilgileri de sonradan deneyim yoluyla kazandığını kabul ederek septisizm ile dogmatizm arasında bir sistem kurarken bilginin kaynağı konusunda da rasyonalizm ile empirizm arasında bir uzlaşma meydana getirmiş ve bilgiyi ne sadece akla ne de sadece duylara irca etmiştir.⁹² Dolayısıyla Kritisizm için “Kant’ın felsefi yaklaşımını tanımlamak için kullanılan bir terimdir.” denilebilir.⁹³

“Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür.”⁹⁴ sözüyle Kant, bilginin edinilmesinde aklın ve duyların birbirlerine duydukları gerekliliğe dikkat çekmekte ve bilgiye ulaşma sürecinde duysal deneyimler ile zihinsel kavramların nasıl bir etkileşim içinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre algılar ve kavramlar birbirini tamamlar; biri olmadan diğeri eksik kalır. Örneğin; duylar havadan bırakılan bir elmanın yere düştüğünü algılar, ama duylardan gelen bu bilgiden hareketle yerçekimi kanununu ortaya çıkaran akıldır.

Kant’ın yukarıdaki sözü şu şekilde de izah edilmiştir: “Birincinin örneği, klasik metafizik; ikincinin örneği, hayvanların deneyleridir. “Metafizik” bir bilim olmadığı gibi, “hayvanların deneyleri” de bir bilim değildir.”⁹⁵ Bu açıklama, duysal deneyimler ile zihinsel kavramların birbirini tamamladığını ve tek başlarına yetersiz olduklarını ortaya koymaktadır.

Netice olarak, Kant’a göre bilginin sınırları, insan zihninin doğuştan gelen yapısal özellikleri ile duysal deneyimlerin ve gözlemlerin sınırları ile belirlenir. Dolayısıyla duysal verilerin ötesinde, deneyimlenemeyen ve gözlemlenemeyen alanlarda bilgi edinmek mümkün değildir. Metafiziksel ve teolojik iddialar, deneysel ve gözlemsel olarak doğrulanamadıkları için bilgisel sınırların dışında kabul edilir.

1.1.3.7. Pragmatizm

Yunancada “pragma” kelimesi “eylem” ve “yararlı” anlamına gelmektedir.⁹⁶ Bu felsefe, bir bakıma Amerika’nın ulusal felsefesi niteliğindedir. Doğruluğun ve gerçekliğin ölçütünde

⁹² Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 142; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 396.

⁹³ Bolay, *Felsefeye Giriş*, 81.

⁹⁴ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 14.

⁹⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 47.

⁹⁶ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 151.

eylemlerin sonuçları esas alındığı için “eylem felsefesi” olarak da adlandırılmıştır.⁹⁷ Pragmatizmin önemli temsilcilerinden olan William James (1842-1910) bir yargının doğru olduğunun en önemli göstergesinin ortaya çıkan pratik fayda olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸ Bu noktada pragmatizm, rasyonalizmden ayrılmaktadır ve irrasyonel bir felsefe olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu felsefî düşünceye göre asıl olan, fikrin doğru olmasından ziyade mevcut fikirden ortaya pratik bir faydanın veya tatmin edici bir sonucun çıkması ya da çıkmamasıdır. Fikir yanlış bile olsa, ortada bir kâr söz konusu ise veya bizi hedeflediğimiz amaca götürüyorsa sorun yoktur.⁹⁹

Dolayısıyla pragmatizme bilginin sınırları onun pratik uygulamaları ve işlevselliği ile belirlenir. Bilgi, pratikte işe yaradığı sürece anlamlıdır. Pragmatizm için Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu veya insanın bir ruh taşıyıp taşımadığı gibi konular hiçbir zaman sorunlar kategorisine girmemiştir. Gerçek bir sorun ancak ilke olarak çözümlenebilir konulardan olmalıdır.¹⁰⁰ Bu tavrıyla pragmatizm, düşünceyi tamamen pratik amaçlarla sınırlandırmakta ve her türlü aşkın alana ait ilkeleri ve değerleri gelip geçici pratik faydalara indirgemiş olmaktadır.¹⁰¹ Böyle bir yaklaşımda ezeli ve ebedî hakikatlere alan kalmamakta; anlam faydaya bağlanmaktadır. Bu noktada bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu veriler, hakikat olarak kabul edilebilir. Çünkü o bilgilerle insanların hayatı kolaylaşmakta ya da insanlar o bilgiler sayesinde büyük faydalar elde etmektedirler. Ancak, bu düşünce tarzında tefekkür, tedebbür gibi kavramlara yer yoktur. Bu kavramlar, pragmatizmin faydaya dayalı yaklaşımı içinde anlam bulamamaktadır.¹⁰²

1.1.3.8. Fenomenoloji (Görüngübilim-Özbilim):

Edmund Husserl (1859-1938), fenomenolojinin kurucusu ve bu düşüncenin en önemli temsilcisidir. Ona göre, gerçek bilgi olgularda değil, olguların özlerinde bulunur. “Önemli olan iç güzelliştir.” ifadesi, bu yaklaşımı özlü bir şekilde dile getirir. Husserl, fenomenolojinin temelini atarken, “fenomenlerin özünü” anlamaya çalışmayı önerir. Çünkü

⁹⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 53; Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 24.

⁹⁸ Bolay, *Felsefeye Giriş*, 85.

⁹⁹ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 218; Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, 38; Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, 50; Murat Memiş, *Mu’tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 66.

¹⁰⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 54.

¹⁰¹ İbrahim Kalın, *Perde ve Mânâ (Akıl Üzerine Bir Tahlil)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 30.

¹⁰² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1376-1377; Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 24-25.

o, objelerin bilgisine ancak süjelerden hareketle varılacağını savunmaktadır. Bu yaklaşım, varlığı anlamlandıran süjenin bakış açısına göre varlıkta birçok farklı anlamın tezahür edebileceği anlamını taşır. Dolayısıyla, anlam görelî bir şey hâline gelir ve fiziksel dünya her insan teki için farklı bir gerçeklik arz eder.

Görelilik durumu, toplumsal hayatta fiziksel dünyaya kıyasla daha da belirginlik kazanmaktadır.¹⁰³ Örneğin, adalet kavramı, farklı mahfillerde farklı şekillerde tanımlanabilmektedir. Buradan hareketle fenomenolojik yaklaşımda bilgide doğruluğun, bireylerin deneyimlerinin içsel tutarlılığına ve bu deneyimlerin özüne uygunluğuna bağlı olduğu söylenebilir. Bilginin sınırlılığı ise, bireylerin deneyimlerinin ve bilinç akışlarının kapsamıyla doğru orantılı görülmüştür.¹⁰⁴

1.1.3.9. Analitik Felsefe

Gerçeğin bilgisine dil çözümlemeleri aracılığıyla ulaşılabileceğini savunan analitik felsefe, 20. yüzyılın ortalarından itibaren felsefî düşüncedeki önemli akımlardan biri hâline gelmiştir.¹⁰⁵ Doğuştan bilgi sahibi olup olunmadığı konusunda şüpheli bir tutum sergiler. Empirist bakış açısına sahip olanlar, a priori¹⁰⁶ bilgiyi reddederken bazı analitik filozoflar a priori bilgiyi benimserler. Bu noktada, empirizm ve rasyonalizm arasında bir denge kuran analitik felsefeciler genellikle hem deneyimi hem de mantıksal ve analitik düşüncüyü bilgi edinmenin yolları olarak kabul ederler.

Bu felsefeye göre doğru bilgi bilimsel bilgidir. Bir bilginin yalnızca doğrulanabilir olması yeterli değildir; aynı zamanda anlamlı olması gerekir. Bu nedenle, bilginin kritik edilmesi ve bilimsel bilgi tarafından oluşturulan önermelerin yapısının incelenmesi önemlidir. Bu süreç, dil analizi olarak adlandırılır. Analitik felsefenin en önemli temsilcilerinden biri Wittgenstein'dır. Ona göre bilgi ve düşüncenin sınırları, dilin sınırlarıyla muadildir ve dil ile ifade edilemeyen her şey anlamsızdır. Dolayısıyla hem dil ile ifade edilemediği hem de deney ya da gözlem yoluyla doğrulanamadığı için metafizik, felsefenin konusu olamaz.¹⁰⁷

¹⁰³ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 94-95; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 700-701.

¹⁰⁴ Bolay, *Felsefeye Giriş*, 86.

¹⁰⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 92.

¹⁰⁶ A priori bilgi; deneyime dayanmadan, yalnızca akıl yoluyla ya da doğuştan (zihnin yapısından) gelen bilgi türü olarak tarif edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 22.

¹⁰⁷ Bolay, *Felsefeye Giriş*, 83; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 96.

Sonuç itibarıyla; bu epistemolojik yaklaşımların her biri, insanın doğuştan bilgi sahibi olup olmadığı, bilgiye ulaşma sürecinde farklı yöntemler ve kaynaklar kullanarak bilginin doğası, doğruluğu ve sınırları konusunda çeşitli perspektifler sunmaktadırlar.

1.2. Bilgi Sosyolojisi ve Temel Problemleri

Bu bölümde, bilgi sosyolojisinin temel yaklaşımları çerçevesinde bilginin bireysel bir kazanım olmaktan ziyade toplumsal bağlamda nasıl inşa edildiği incelenecektir. Bu doğrultuda, bilginin toplumsal kökenleri, üretim ve dağıtım süreçleri ile bilgi-güç ilişkisi ele alınacaktır. Böylece bilgi, sabit ve evrensel bir gerçeklikten ziyade, toplumsal etkileşimler, dil ve iktidar mekanizmalarıyla şekillenen dinamik bir olgu olarak değerlendirilecektir. Bu tartışmalar, Kur'an'daki bilgi anlayışının sosyolojik yönünü temellendirmek amacıyla sunulmaktadır.

1.2.1. Bilgi Sosyolojisi

Bilgi sosyolojisi, toplum bilimlerini, “toplumsal inançlar” ile “doğru bilgi” arasında ayrım yaparak inceler. Felsefî araştırmalardaki epistemolojik yaklaşımların aksine, bilmenin mümkün olması ya da olmaması üzerine spekülasyon yapmaz.¹⁰⁸ Örneğin; bir insan “irade özgürlüğü”ne sahip olduğuna ve bu yüzden “sorumluluk” taşıdığına inanırken bu iradeye sahip olmayan çocukların ve aklî yetileri olmayan bireylerin sorumluluk taşımayacaklarını düşünebilir. Bir filozof, her ne olursa olsun ve hangi yöntemi kullanırsa kullansın irade ve sorumluluk kavramlarını ontolojik ve epistemolojik açıdan sorgulayacaktır. Fakat bir sosyolog bu soruların peşine düşmez. Sosyolog, bu kavramların bir toplumda nasıl inşa edildiği, anlaşıldığı ve uygulandığı; bu kavramlara ait gerçekliğin nasıl muhafaza edildiği ve bu gerçekliğin gelecekte de kendine uygulama alanı bulup bulamayacağı ile ilgilenir.¹⁰⁹

Bilgi sosyolojisi için “bilgi” ve “gerçeklik” kavramları, sosyal bir göreceliğe sahiptir. Örneğin; Hintli bir Budist için reenkarnasyon, hayatın vazgeçilmez bir parçasıdır. Ancak bir Müslüman için ölümden sonra diriliş (ba's), mahşer günü ve âhiret hayatı esastır; dolayısıyla

¹⁰⁸ Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik (Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida)*, çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 13.

¹⁰⁹ Peter Berger - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 4-5.

reenkarnasyon inancı gerçeklikten uzak görülür. Bu durum, iki insanın aynı fiziksel dünyada yaşasalar da sahip oldukları düşünce sistemine bağlı olarak aynı olguyu farklı şekillerde algıladıklarını ve yorumladıklarını ortaya koyacaktır. Yine bir din hakkında onun müntesibi olan kişinin bilgisi, müntesibi olmayan kişinin bilgisiyle aynı olmayacaktır. Müntesibi, onu yaşayarak tecrübe ederken, dışarıdan biri tarihî ve sosyolojik bir çerçevede ele alabilecektir.¹¹⁰

Bilgi sosyolojisi, bilginin nesnel bir gerçekliğe değil, sosyal bağlamlara ve toplumsal süreçlere bağlı olarak oluştuğunu savunur. Yani bilgi, yalnızca bireysel bir kazanım olmayıp aynı zamanda toplumsal etkileşimlerin, güç ilişkilerinin ve kültürel bağlamların bir ürünüdür. Dolayısıyla bilginin toplumsal bağlam içinde nasıl inşa edildiği, üretildiği, dağıtıldığı ve kullanıldığı bilgi sosyolojisinin ilgi alanına giren temel konular olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹¹

Netice olarak, bilginin sosyolojik perspektiften ele alınması; onun toplumsal kökenlerini, üretim ve dağılım süreçlerini ve bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi incelemeyi gerekli kılmaktadır.

1.2.1.1. Bilginin Toplumsal Kökenleri

Bilginin toplumsal kökenleri, bilginin bireysel zihinlerden ziyade toplumsal yapıların ve süreçlerin bir ürünü olduğunu ifade eder. Örneğin; bir toplumda yaygın olan dinî veya kültürel inançlar, bireylerin dünyayı nasıl algıladığını ve anlamlandırıldığını belirler. Bilginin toplumsal kökenleri konusunda farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Peter Berger (1929-2017) ve Thomas Luckmann (1927-2016), bilginin toplumsal etkileşimler ile inşa edildiğini ve bu süreçte gündelik hayatın, yüz yüze etkileşimin ve dilin önemli bir rol üstlendiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre gündelik hayat, bireyler için en temel ve en baskın gerçekliktir. Çünkü birey sürekli olarak deneyimler. Gündelik hayat, hayatlarını anlamlı bir şekilde idame ettirmek isteyen sıradan insanlar için sadece bir gerçeklik olarak algılanmakla kalmaz. Gündelik hayat, onlar için aynı zamanda düşünce ve eylemlerine vücut veren bir dünyadır ve gerçeklik, bu düşünce ve eylemler ile muhafaza edilmektedir.¹¹² Bu bağlamda bilgi,

¹¹⁰ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, 5-6.

¹¹¹ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, 6.

¹¹² Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, 31-43.

sadece bireysel bir edinim süreci değil; toplumsal bir zeminde şekillenen, ortak anlamların ve pratiklerin ürünü olan dinamik bir inşa süreci olarak değerlendirilebilir.

Berger ve Luckmann gündelik hayatta yüz yüze etkileşimlerin, diğerlerinin gerçekliğini deneyimlemenin ve onaylamanın en önemli yolu olduğunu vurgularlar. Bu etkileşimler, başkalarının öznelliğine zengin ve doğrudan bir erişim sağlar. Ayrıca, toplum içinde bilginin iletilmesi süreci, belirli bireyleri “bilenler” ve diğerlerini “bilmeyenler” olarak belirleyen kurumsallaşmış roller ve bir takım kurallar içerir. Bu sosyal yapı, bilginin nesnel doğruluğuna bakılmaksızın, nesiller boyunca devamlılığını ve meşruiyetini sağlar.¹¹³

İnsanların kişisel deneyimlerini başkalarına aktarmalarına ve onlarla paylaşmalarına imkân sağlayan bir araç da dildir.¹¹⁴ Dil aracılığıyla oluşturulan kavramlar ve kategoriler, sosyal gerçekliğin yapı taşları hâline gelir. Yine sosyalleşme esnasında insanlar dil vasıtasıyla diğer insanlarla bilgi alışverişinde bulunurlarken kendi dünyalarını anlamlandırma biçimlerini aktarırlar ve bu aktarımlar bir gerçeklik düşüncesi oluşturur. Bu gerçeklik dil yoluyla daima ve yeniden üretilir. Berger ve Luckmann, toplumsal kuralların ve değerlerin iletilmesinde dilin önemli bir araç olduğunu savunurlarken, sosyal düzenin tesisinde ve korunmasında da merkezî bir rol oynadığını ifade etmişlerdir. Zira insanlar dilin yardımı ile toplumsal rollerini öğrenebilir ve sorumluluklarını yerine getirebilirler. Örneğin, dinî terminolojiler dinin sosyal hayattaki düzenini tanımlar ve korur.

Dil aynı zamanda kolektif hafızanın bir aracıdır. Toplumlar, tarihlerini, geleneklerini ve kültürel miraslarını dil aracılığıyla gelecek nesillere aktarır. Bu şekilde, dil sadece mevcut sosyal gerçekliği değil, aynı zamanda geçmişten gelen bilgi ve deneyimleri de şekillendirir ve muhafaza eder.¹¹⁵

Dil, sosyal düzenin meşrulaştırılmasında da kritik bir rol oynar. Berger ve Luckmann, meşrulaştırmanın, toplumdaki bilgi ve değerlerin doğru ve geçerli olarak kabul edilmesi süreci olduğunu belirtir.¹¹⁶ Dil, bu meşrulaştırmayı, anlatılar ve söylemler üreterek sağlar.

¹¹³ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, 44-51.

¹¹⁴ Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat-Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007), 31-41.

¹¹⁵ Yasemin Apalı, “Bilginin Toplumsal Devamlılığında Dilin Rolü”, *Researcher: Social Science Studies* 5/4 (2017), 851-857.

¹¹⁶ Apalı, “Bilginin Toplumsal Devamlılığında Dilin Rolü”, 851-857; Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, 52-67.

Netice itibarıyla; bilgi, bireysel zihinlerin ürünü olmaktan çok, toplumsal etkileşimler, gündelik hayat ve dil aracılığıyla inşa edilir ve korunur. Dil, yalnızca sosyal gerçekliği değil, toplumsal normları, değerleri ve kolektif hafızayı da şekillendirir ve aktarır. Bu süreçte, bilginin iletilmesi ve meşrulaştırılması, toplumsal düzenin devamlılığını sağlar. Bu bağlamda, bilgi ve gerçeklik, sosyal etkileşimler ve dil yoluyla sürekli yeniden üretilen dinamik bir yapı olarak anlaşılmalıdır.

1.2.1.2. Bilgi Üretimi ve Dağılımı

Bilgi sosyolojisinin ilgilendiği hususlardan bir tanesi de bilginin toplumsal yapılar ve kurumlar içinde nasıl oluşturulduğu, nasıl yayıldığı ve kimler tarafından kullanılabilir olduğudur. Zira bilginin toplumsal yapılar üzerinde etkisi olduğu gibi toplumsal yapıların da bilgi üzerinde etkisi söz konusudur. Bir toplumda bilginin üretimi genellikle akademik kurumlar, araştırma enstitüleri, bütün türleriyle medya kuruluşları ve dinî kurumlar gibi yapıların etkisi altında gerçekleşmektedir. Bu kurumlar aynı zamanda ne tür bilginin üretileceği ve toplum içinde nasıl tedavüle sokulacağı konusunda karar mercii rolünü de üstlenmektedir. Bu süreçte bilgi üretiminin, belirli politik ve ekonomik çıkarlar yanında belirli ideolojik zihniyetler doğrultusunda şekillendiği ifade edilebilir.

Örneğin, akademik kurumlar olarak üniversitelerin ve araştırma merkezlerinin, almış oldukları araştırma fonlarının desteğiyle, akademik disiplin ve bilimsel metodoloji çerçevesinde bilgi ürettikleri söylenebilir. Şayet bir üniversite, devlet ya da özel sektör kanalıyla finanse edilen bir araştırma projesi yürütüyorsa, bu projede yer alacak konular, finansmanların çıkarları doğrultusunda belirlenebilir. Finansmanı bir ilaç şirketi tarafından karşılanan bir biyomedikal araştırma neticesinde sürekli yeni ilaçların üretilmesi, bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Yine, akademik kurumlar belirli ideolojik zihniyetlerin etkisi altında faaliyet gösterebilirler. Bu durum, akademisyenlerin kendi bakış açılarını destekleyen çalışmalar yapmalarına, araştırma planlarını bu doğrultuda şekillendirmelerine ve sonuçların istedikleri şekilde çıkmasına yol açabilir. Dolayısıyla, bilimsel bir bilgi veya bilimsel bir çalışma, meşruiyetini ve otoritesini kendi varlığında içkin bir güç ya da taşıdığı niteliklerden değil, kendini ortaya koyan “epistemik cemaat”ten alabilmektedir.¹¹⁷

¹¹⁷ Arslan, *Epistemik Cemaat*, 121.

Haber, yorum ve analizler yoluyla bilgi üreten ve bilginin geniş halk kitlelerine iletilmesi ve kamusal söylemi şekillendirmesi açısından medya kuruluşları da bilginin üretilmesi ve dağıtılması hususunda önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Bunun yanında herhangi bir medya kuruluşu, bir olayı veya haberi, desteklediği siyasi çizgi doğrultusunda yorumlayabilmekte, o olay veya haberin hangi yönünü öne çıkaracağına karar vermekte ve bu şekilde kendi ideolojik düşüncesinin yaygınlaşmasına katkı sunabilmektedir.¹¹⁸ Örneğin, bir protesto gösterisiyle ilgili haber, desteklediği siyasî görüşe göre bir medya kuruluşu tarafından “demokratik bir hak arayışı” olarak sunulabilirken, bir başka medya kuruluşu aynı olayı “kamu düzenini bozan bir eylem” olarak yansıtabilir.

Bilgi üretiminin, belirli politik ve ekonomik çıkarlar yanında belirli ideolojik zihniyetler doğrultusunda şekillendiğinin en güzel örneklerinden biri, bugün Batı’nın elinde bulunan bilgi bakiyesidir. Zira çağımızda bilimsel çalışmaların membaı mesabesinde olan Batı’nın elde ettiği bilimsel bilgileri daha müreffeh bir dünya ve daha mutlu insanlar vadiyle dünyanın her köşesine yayması, onun “gelişmekte veya geri kalmış” ülkeler üzerinde gerçekleştirmeye çalıştığı kolonileştirme ve sömürgeleştirme faaliyetlerinden bağımsız düşünülemez. Zira Batı’nın ürettiği bilgilerin hiçbirisi yaşanan sorunlara sadra şifa çözümler üretemediği gibi, dünyayı cennete çevirme iddiasını da gerçekleştirememiştir. Batı en basit bir gribal enfeksiyonun tedavisinde bile insanları “tıp kastına” mahkûm ederken fark ettirmeden bireylerin bağımsızlıklarını görülmeyen kelepçelerle ellerinden almakta ve bilginin güçlü, muktedir ve egemen olmakla ilişkisinden yola çıkarak bilimsel yetkiyi ellerinde bulunduran çevreleri otorite ilan ederek tekelleşmeye sebep olmaktadır.¹¹⁹

Dolayısıyla, akademik müesseseler, medya kuruluşları ve dinî kurumlar gibi çeşitli yapılar, bilginin nasıl üretileceğine, nasıl yayılacağına ve kimler tarafından kullanılabileceğine karar veren önemli aktörler olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca bu sürecin, çoğu zaman ekonomik, politik ve ideolojik çıkarlar doğrultusunda şekillendiği gözlemlenmektedir. Batı’nın bilgi üretme ve dağıtma politikalarında da bu çıkarıcı yaklaşımın izlerine sıkça rastlanmaktadır. Bu durum, bilginin objektif ve evrensel bir yapıya sahip olmasından ziyade, güç ve otorite ilişkileriyle olan güçlü bağımlı ortaya koymaktadır.

¹¹⁸ Ali Öztürk, *Ötekileştirmenin İnşası ve Etkinliği Bağlamında Televizyon Haberleri: Suriyeli Sığınmacılar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo-Televizyon-Sinema Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2018), 289-290.

¹¹⁹ Korkut Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 94-99.

1.2.1.3. Bilgi ve Güç İlişkisi

Bilginin toplumsal güç olarak nitelendirilebilecek yapılar ile yakın ilişkisinin olduğu kabul edilmektedir. Bu yaklaşıma göre, bir bilginin doğru veya yanlış, değerli veya geçersiz kabul edilmesinde, çoğu zaman gücü elinde bulunduran yapıların etkisi söz konusu olmaktadır. Bilgi ve güç arasındaki ilişki, Michel Foucault'nun (1926-1984) da çalışmalarında yer verdiği önemli konulardan birisidir.¹²⁰ Ona göre bilginin üretilmesi iktidardan bağımsız değildir; bilginin üretilmesi ve dağıtılması, iktidarın toplum üzerindeki kontrolünü pekiştiren bir mekanizma olarak işlev görmektedir.

Bu bağlamda bilgi, iktidarın toplumsal düzeni oluşturma ve bireylerin davranışlarını kontrol etme aracı olarak değerlendirilir.¹²¹ Şu durumda güç ve bilgi arasındaki ilişki iki açıdan ele alınabilir. Birincisi, bilginin iktidarın amaçlarını gerçekleştirebilmek için müracaat ettiği en önemli enstrümanlardan biri olmasıdır. Bu durum, bilginin üretilmesinde iktidarın en önemli faktör hâline gelmesini sağlamaktadır. İkincisi ise, üretilen her yeni bilginin yeni bir iktidarın ortaya çıkmasına sebep olmasıdır ki bu düşünce ilkinde de teyit etmektedir.¹²² Neticede bilgi, sadece anlamı değil, aynı zamanda otoriteyi de inşa etmektedir.

Bilgi ve güç arasındaki bu ilişkinin yansımaları, eğitim sistemlerinden sağlık politikalarına, yasal düzenlemelerden medya içeriklerine, savunma sanayiinden bilimsel buluşlara, dinin yorumundan sanat ve spor anlayışına kadar çok geniş bir yelpazede incelenebilir.

Örneğin, eğitim sisteminde bir müfredatın belirlenmiş olması, iktidarın hangi tarihsel olayların, hangi bilimsel teorilerin ya da hangi ideolojilerin öğretilmesine izin verdiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Belirli okulların desteklenmesi ya da dışlanması toplum nezdinde o okullara teveccühü artırabilir ya da yok edebilir. İktidarın belli bir aşırı desteklemesi ya da reddetmesi toplumun genel sağlık tutumlarının şekillenmesinde belirleyici olabilir. “Kamusal alan” ile ilgili yasal bir düzenleme toplumdaki yerleşik kılık kıyafet düzenini alt üst edebilir. “Bilgiye erişim” gibi bir kısıtlama toplumla bazı mecralardaki bilgi akışı arasında bir set olabilir. Medya marifetiyle bilgi manipülasyonu ve dezenformasyonu yapılarak kitleler yanıltılabilir, yanlış yönlendirilebilir. Savunma sanayii

¹²⁰ Michel Foucault'nun bilgi ve güç arasındaki ilişkiye değindiği kitaplarından bazıları: “*Bilginin Arkeolojisi (L'archéologie du savoir, 1969)*”, “*Hapishanenin Doğuşu (Surveilles et punis: Naissance de la prison, 1975)*”, “*Toplumu Savunmak Gerekir (Il faut défendre la société, 1976)*”.

¹²¹ Michel Foucault, *İktidarın Gözü (Seçme Yazılar 4)*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 173-174.

¹²² Yasemin Apalı, “Michel Foucault'da İktidar ve Güç”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Uygulamalı Bilimler Dergisi* 5/2 (2021), 290.

için ayrılan bütçe, halkın devlet politikalarına bakışını etkileyebilir. Ahlâkî referansları kâle almayan bir iktidar, bir anda yüzbinlerce insanı yok eden kitle imha silahlarının üretimini ya da sırf daha fazla kâr elde etmek veya diğer ülkeleri kendine bağımlı hâle getirmek için gen teknolojisiyle istenilen nitelikte meyve ve sebze üretimini pekâlâ isteyebilir. Din eğitimi ve dinin kamusal alandaki rolü üzerine yapılan düzenlemeler, bir toplumun dinî yapısını ve din-devlet ilişkilerini yeniden inşa edebilir. Belli sanat veya spor dallarının desteklenmesi, toplumda o sanat veya sporun daha çok görünür olmasına neden olurken kısıtlama ya da görmezden gelme zayıflamasına ya da tamamen yok olmasına sebebiyet verebilir.

Özetle; bilgi ve güç arasındaki karmaşık ilişki, iktidarın bilgi üretim süreçlerini kontrol etmesi ve bu bilgiyi kullanarak toplumsal düzeni oluşturması ve bireylerin davranışlarını şekillendirmesiyle belirginleşir. Bu durum, bilginin, hem bir güç aracı hem de iktidarın meşruiyetini ve sürekliliğini sağlayan bir araç olmasını sağlar.

1.3. Bilme (الْعِلْمُ) / ‘İlm) Kavramının Kavramsal Tahlili

Kur’ân-ı Kerîm’de bilme kavramı, genellikle “الْعِلْمُ / el-‘ilm” terimiyle ifade edilmektedir. Nitekim “قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ” / (Resûlüm!) De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹²³ âyetinde de bilme fiili, ilim kavramının türediği köke ait bir fiil formu olan “يَعْلَمُونَ / ya’lemûn” ile ifade edilmiştir. Bu nedenle, bu çalışmada bilme kavramının incelenmesi, ilim kavramının kavramsal çerçevesiyle ele alınacaktır.

1.3.1. الْعِلْمُ / ‘İlm Kavramının Etimolojik Tahlili

İlim kavramının etimolojik kökenlerini incelemek, bu terimin anlam derinliğini ve tarihsel bağlamını anlamak açısından önemlidir. Kavramın Arap dilindeki kökü, onun hem literal hem de sembolik anlamlarını ortaya koyar. Bu tahlil, ilim kavramının tarihsel ve kültürel bağlamdaki değişimini daha geniş bir bakış açısıyla anlamamıza katkı sağlar.

İlim, Arapça kökenli olup “عَلِمَ / ‘alime” fiilinden türetilmiştir ve genellikle “جَهْلٌ / cehile” fiilinin, yani “câhillik” kelimesinin zıddı kabul edilmektedir.¹²⁴ “عِلْمُ الرَّجُلِ / ‘alime’r-racülü”

¹²³ ez-Zümer 39/9.

¹²⁴ Ebû ‘Abdürrahmân el- Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitābū’l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâi (Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 2/152; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, thk. Muhammed ‘Avd Mer’ab (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1422/2001), 2/254; Ebû’l-Hasen ‘Alî b.

ifadesi, bir erkeğin bir konuyu ya da durumu bildiğini, anladığını, fark ettiğini ve diğer durumlardan ayırt ettiğini anlatır.¹²⁵ Bu bağlamda, ilim kavramı yalnızca bilgi edinme sürecini değil, “farkındalık ve seçiciliği” de içermektedir.

“عَلَامَةٌ / ‘allāme”, “عَلَامٌ / ‘allām”, “عَلِيمٌ / ‘alīm”, “تَعْلِيمَةٌ / ti‘lime” ve “تَعْلَامَةٌ / ti‘lāme” kelimeleri, “عَالِمٌ / ‘ālīm” yani “bilgili kişi” anlamında kullanılır ve bu kelimelerin çoğulu “عُلَمَاءُ / ‘ulemā” olarak gelmektedir. “الْعَلِيمُ / el-‘Alīm”, “her şeyi hakkıyla bilen” anlamına gelen ve mübalağa ifade eden bir sıfattır.¹²⁶ Ayrıca, “عَلَامَةٌ / ‘allāme” kelimesi “çok bilgili kişi” anlamında kullanılır ve “yegâne bilen” anlamını da içermektedir.¹²⁷ Bu kavram, özellikle eskiden nesep ilmi gibi belirli bir alanda uzmanlaşmış kişiler için kullanılmıştır ve çok derin bir bilgiye sahip olmayı ifade etmektedir.¹²⁸

“التَّعْلِيمُ / et-ta‘līm” ve “الْعِلَامُ / el-‘illām” kelimeleri “öğretmek” anlamını taşıırken, “الإِعْلَامُ / el-i‘lām” hem “bildirmek” hem de “öğretmek” anlamlarında kullanılmaktadır.¹²⁹

Aynı kökten gelen “الْعَلَمُ / el-‘alem”, “الْعَلْمَةُ / el-‘aleme” ve “الْعُلْمَةُ / el-‘ulme” gibi kelimeler ise çok yönlü anlamlara sahiptir. Bunlar yüksek dağlar, zirveler, ordunun sancağı, ülkenin bayrağı gibi işaret ve simgelerle ilişkili olarak kullanılır. Bu kelimeler ayrıca elbise üzerindeki desen veya beden ölçüsünü gösteren işaretler gibi belirgin ayırt edici özellikleri ifade eder. Bir yol üzerindeki işaret levhaları veya bir şeyi diğer şeylerden ayıran özellikleri

İsmā‘īl İbn Sīde el-Mürsī, *el-Muḥkem ve’l-muḥīṭü’l-a‘zam*, thk. ‘Abdülhamid Hindāvī (Beyrūt: Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1421/2000), 2/174.

¹²⁵ Ebū Naşr İsmā‘īl b. Hammād el-Cevherī, *eş-Şihāḥ Tācū’l-luğa ve şihāhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmet ‘Abdülğafūr Atṭār (Beyrūt: Dāru’l-‘İlm ve’l-Melāyin, 1407/1987), 5/1990; Ebū’l-Hüseyn Aḥmed b. Fāris b. Zekeriyā İbn Fāris, *Mu‘cemü meḳāyisi’l-luğa*, thk. ‘Abdüsselām Muḥammed Hārūn (Dāru’l-Fikr, 1399/1979), 4/109.

¹²⁶ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît Fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhîṭ*, ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 6/5122.

¹²⁷ Mecdüddīn Muḥammed b. Ya‘küb Fīrüzābādī, *el-Ḳāmûsü’l-muḥīṭ*, thk. Müessesetü’r-Risāle (Beyrūt: Müessesetü’r-risāle, 1426/2005), 1140.

¹²⁸ Ebū’l-Faḍl Cemālüddīn Muḥammed b. Mükerrrem b. ‘Alī b. Aḥmed el-Enşārī er-Rüveyfī İbn Manzūr, *Lisānū’l-‘Arab* (Beyrūt: Dāru Şādir, 1414/1993), 12/417; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît Fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhîṭ*, 6/5123.

¹²⁹ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît Fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhîṭ*, 6/5122.

ifade için de bu kelimelerden yararlanılır.¹³⁰ Hatta “عَلَامٌ / ‘ullām” kelimesi “kına” anlamında kullanılmıştır.¹³¹ Kına, uygulandığı yerde iz bıraktığı için bu adı almıştır.

“الْمَعْلَمُ / el-me‘lem”, yolda iz bırakma veya yol gösterici işaret anlamındadır. Örneğin, “خَفِيتَ الْحَفِيتُ / hafiyet me‘ālimü’t-tarîk” ifadesi, yolun işaretleri kayboldu, demektir.¹³² Bu, yolculara rehberlik eden yoldaki izlerin veya işaretlerin silinmiş olduğunu veya belirsiz hâle geldiğini anlatır. Yol bulmaya yarayan işarete de “الْعَلَامَةُ / el-‘ullāme” denir.¹³³

Kısacası, *ilim* kavramı ve türevleri incelendiğinde, hepsinde ortak olarak ayırt edicilik, farkındalık, belirginlik, iz bırakma ve sembol olma anlamlarının öne çıktığı görülür. Bu, *ilim* kelimesinin yalnızca “bilmek” anlamında değil, aynı zamanda işaret ve sembollerle derin bir bağ kuran çok yönlü bir anlam alanına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

1.3.2. الْعِلْمُ / ‘İlm Kavramının Câhiliye Edebiyatında Kullanılışı

İlim kavramının tarihsel kökenlerini anlamak, bu terimin Kur’ân’da kazandığı metafiziksel ve soyut anlamları değerlendirmek açısından önemlidir. Bu bağlamda, Câhiliye döneminde *ilim* kavramının nasıl algılandığına bakmak, Kur’ân’da bu kavrama atfedilen yeni anlamları daha iyi değerlendirmemize yardımcı olacaktır.

Câhiliye, Kur’ân ve hadislerde İslâm öncesi Arap toplumunun sosyal, kültürel ve dinî özelliklerini yansıtan bir dönem olarak anılmaktadır.¹³⁴ Kur’ân’da geçen kavramların

¹³⁰ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 2/152; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Başrî İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, thk. Remzî Munîr Ba‘albekî (Beyrût: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâ’în, 1407/1987), 2/948; Ebû’l-Kâsım İsmâ‘îl b. Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muḥîṭ fi’l-luğa*, thk. Muhammed Hasen Âlî Yâsîn (Beyrût: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1415/1994), 2/59; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 2/254; Cevherî, *eş-Şihâh*, 5/1990; İbn Fâris, *Meḳâyîsi’l-luğa*, 4/109; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mücmelü’l-luğa*, thk. Zühreir ‘Abdülmuhsin Şultân (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1406/1986), 624; Ebû’l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Umer b. Muhammed el-Ḥârizmî ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf ‘an ḥakā’iki ḡavāmiḍi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eḳâvîl fi vücihi’t-te’vîl*, ed. Muṣṭafâ Ḥüseyn Ahmed (Beyrût: Dâru’l-Küttâbi’l-‘Arabî, 1407/1987), 4/446; İbn Manzûr, *Lisānü’l-‘Arab*, 12/420; İbn Manzûr, *Lisānü’l-‘Arab*, 12/419.

¹³¹ İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 2/948; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 2/254; İbn Fâris, *Meḳâyîsi’l-luğa*, 4/110.

¹³² Ebû’l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Umer b. Muhammed el-Ḥârizmî ez-Zemaḥşerî, *Esâsü’l-belāğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1419/1998), 1/676; Nuḥbetün minel-luḡaviyyîn bi-mecma’i’l-luḡati’l-‘Arabiyyeti bi’l-Kāhire, *el-Mu‘cemü’l-vasîṭ* (Kāhire: Mecma’u’l-Luḡati’l-‘Arabiyyeti bi’l-Kāhire, 1392/1972), 2/624.

¹³³ İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 2/948; Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muḥîṭ fi’l-luğa*, 2/59.

¹³⁴ el-Fetih 48/26; el-Mâide 5/50; Âl-i İmrân 3/154; el-Ahzâb 33/33. Ebû ‘Urve Ma‘mer b. Râşid, *el-Câmi‘*, thk. Ḥabîbürraḥmân el-A‘zamî (Beyrût: Tevzî‘u’l-Mektebeti’l-İslâmî, 1403/1983), “Bâbü keyfe’s-selâm ve’r-redd” (No: 19437); Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Müşannef*, thk. Sa‘d b. Nâsir b. ‘Abdîl‘azîz Ebû Ḥubeyb (Riyâd: Dâru Kunûz İşbilyâ li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1436/2015), “Kitâbü’s-şiyâm”, (No: 9606, 9607, 10019); Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buḥârî, *el-Câmi‘u’s-şâḥîḥ*, ed. Muṣṭafâ Dîb el-Begâ (Şam: Dâr İbn-i Keşîr, 1414/1993), “Kitâbü feḍâili’s-şâḥâbe”, 56 (No: 3619, 3621).

medlullerinin ne olduğunu, anlam havzasında başka hangi mânaların bulunduğunu ve kelimenin süreç içerisinde nasıl bir değişim veya gelişim geçirdiğini tespit etmek için, Câhiliye dönemine ait şiir, nesir, darb-ı mesel ve benzeri diğer malzemeler, her zaman en önemli başvuru kaynaklarından olmuştur.¹³⁵ Söz söyleme sanatının oldukça geliştiği Arap toplumunda insanlar, yaşadıkları olayları, karşılaştıkları durumları, inançlarını, kabul ve retlerini, fikir ve düşüncelerini; düğün, matem ve ziyafet sofraları gibi geleneklerini; savaşlarını ve barışlarını, coşkularını ve ağıtlarını, kısacası hayatın her ânına dair duygu ve düşüncelerini ifade etmek için özellikle şiiri tercih etmişlerdir. Bu şiirlerin, şairlerin kişisel dünyalarını yansıtmaktan öteye gitmediğini ve dolayısıyla tüm toplumu temsil edemeyeceğini ileri süren görüşler bulunsada¹³⁶ Câhiliye dönemine ait şiirler, o günkü sosyokültürel yapıyı görmemiz ve bilişsel yapı hakkında fikir sahibi olmamız için dün olduğu gibi bugün de elimizdeki önemli kaynaklardan biri olma özelliğini korumaktadır.

Nitekim tefsir faaliyetleri ilk olarak rivayet metoduyla birlikte, özellikle dilbilimsel tahlillerle başlamış; sonraki dönemlerde farklı tefsir metotları ortaya çıkmışsa da dilbilimsel tahlil yöntemi önemini hiç kaybetmemiştir.¹³⁷ Kur'ân'da yer alan bütün kelimelerin Arapça olduğunun ispat edilmesi yanında,¹³⁸ garip kelimelerin anlamları için de şiire müracaat

¹³⁵ Bu dönemde sözlü kültürün hâkim olması ve döneme ait şiirlerin ancak hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren yazıya geçirilmeye başlanması, bu şiirlerin güvenilirliğinin tartışılmalı bir konu hâline gelmesine neden olmuştur. Tarafe b. el-Abd (ö. 564 [?]) ve Abid b. el-Ebras (ö. 555 [?]) gibi ünlü şairlere atfedilen şiirlerin azlığını doğru bulmayan bazı râvilerin, bu şairlere ait olmayan şiirleri de onlara nispet etmeleri; bazı râvilerin, nüfuz sahibi kişilere yaranmak amacıyla onların ataları adına şiirler uydurmaları; İbn İshak'ın Âd ve Semûd'a nispet edilen şiirleri doğrudan kitabına alması gibi, rivayet edilen şiirlerin herhangi bir akıl süzgecinden geçirilmeden kabul edilmesi; ayrıca dinî içerikli şiirlerin, meşhur şairlere atfedilerek dinî bir zeminde sunulmaya çalışılması, Câhiliye dönemi şiirlerine şüpheyile yaklaşılmasının diğer nedenlerindendir. Bu konu, başlı başına bir araştırma alanı olup burada sözü fazla uzatmadan, konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi edinmek isteyenler için Câhiliye dönemi şiirlerinin güvenilirliğinin tartışıldığı bazı kaynaklara işaret etmekle yetineceğiz. Daha geniş bilgi için bk. Muştâfâ Şâdık er-Râfi 'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1420/1999), 1/259-261; İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*, thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/46; Tâhâ Hüseyn, *fi's-Şi'ri'l-Câhilî* (Tûnus: Dâru'l-Me'ârif li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1345/1926), 27-195; Nâsiruddîn Esed, *Meşâdiru's-Şi'ri'l-Câhilî* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1988), 287-478; Harun Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 23-32; Mustafa Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: KURAMER, 2017), 15-21. Esed'in kitabının "الفصل الثاني: وضع الشعر الجاهلي ونحله عند الأقدمين", 278-320; "الفصل الأول: المشكلة الهومرية", 321-351; "الفصل الثالث: النحل والوضع في الشعر الجاهلي-آراء المستشرقين", 352-376; "الفصل الرابع: النحل والوضع في الشعر", 377-428; "الفصل الخامس: توثيق الرواة وتضعيفهم", 429-478. Fuat Sezgin, "Orijinallik ve İntihâl Arasında Eski Arap Şiiri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 311-316.

¹³⁶ Zekerîya Pak, "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının, Kur'an'dan Hareketle Tespitiyle İlgili Bazı Hususlar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 312.

¹³⁷ Necmettin Çalışkan, *Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsîri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2013), 291.

¹³⁸ Şahin Şimşek, "Fuat Sezgin'in Cahiliye Dönemi Arap Şiirinin Tarihî Gerçekliği Üzerine Görüşleri", *Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri Güncel Tartışmalar Teorik Teklifler*, ed. Özcoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 303.

edilmiş; böylece şifahî olarak aktarılagelen şiirlerin kayıt altına alınma süreci başlamıştır. Kur'ân'daki garip kelimelerin anlamlarını bulmak için bir araya getirilen bu şiirlerden, çeşitli Kur'ân ilimleri yanında, edebiyat, tarih, filoloji, dinler tarihi gibi pek çok farklı alanda da istifade edilmiştir.¹³⁹ Tüm bu sebeplerle, ilim kavramının Câhiliye döneminde nasıl ve hangi anlamlarda kullanıldığına bakmanın, bu çalışma açısından da faydalı olacağı düşünülmektedir.

Câhiliye döneminde bilgi, özellikle kabile düzenine dayanan toplumsal yapının temel unsurlarından birini oluştuyordu. Câhiliye toplumunda bu kavram, günümüzdeki anlamından farklı olarak, kişisel deneyimlere ve kabile geleneklerine dayanan bir bilgi anlayışını yansıtıyordu. Toplumda bilge olarak kabul edilenler genellikle din adamları, kâhinler, yaşlılar, savaşçılar ve şâirlerdi. Bilgi, toplumsal hiyerarşinin önemli bir belirleyicisi olup, bilgelik, onur ve liderlik kavramlarıyla iç içe geçmişti.¹⁴⁰ Câhiliye döneminde bilgi, günlük yaşamın vazgeçilmez bir parçası olarak görülüyor, bireylerin hayatta kalmasını, toplumsal konumlarını sağlamlaştırmalarını ve kabile içinde saygınlık kazanmalarını sağlıyordu. Kabileler arası savaşlar ve toplumsal ilişkilerde stratejik bilgi büyük bir önem taşırdı; bu yüzden bilgi, Câhiliye toplumunda yalnızca bireysel bir değer olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir sermaye olarak algılanmaktaydı. Bu bağlamda, Câhiliye döneminde yaşamış Yahudi kökenli Arap şairlerinden Semev'el b. Garîz b. Âdiyâ el-Ezdî (ö. 560 [?])¹⁴¹ aşağıdaki şiirinde bilginin ve bilmenin değerini vurgularken, bilen ile bilmeyen arasındaki farkı çarpıcı bir biçimde ortaya koymaya çalışmıştır:

سَلِي إِنَّ جَهْلَ النَّاسِ عَنَّا وَعَنْهُمْ... وَلَيْسَ سَوَاءَ عَالِمٍ وَجَاهِلٍ

“Eğer bilmiyorsan, insanlara bizden ve onlardan sor; çünkü âlim ile câhil bir değildir.”¹⁴²

Görüldüğü üzere şair, bu beyitte âlim ile câhil arasındaki farkı öne çıkararak bilginin toplumsal açıdan taşıdığı değere dikkat çekmektedir. Bu beyit, Câhiliye dönemi Arap

¹³⁹ Ali Bulut, “Câhiliye Şiirinde Bazı Dinî Motifler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (2005), 213-214; Muhammed Çetkin, “Câhiliye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 10/1 (2018), 291.

¹⁴⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 74; Musa Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 75-76; Al-Rawashdeh, *Kur'ân'da İlim Kavramı*, 42.

¹⁴¹ Hakkında daha geniş bilgi için bk. Zülfikar Tüccar, “Semev'el el-Ezdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009).

¹⁴² Ebû 'Uşmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinānī el-Leysī Cāhiz, *el-Beyān ve't-tebyīn* (Beyrūt: Dāru ve Mektebetü'l-Hilāl, 1423/2002), 3/128; Ebû'l-Ferec b. Kudāme b. Ziyād el-Kātib el-Baḡdādī Kudāme b. Ca'fer, *Naḡdū 'ş-ş-i'r* (İstanbul: Maṭba'atü'l-Cevāib, 1302/1885), 74.

toplumunda bilgi ve bilgi sahiplerinin ne denli kıymetli addedildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Âlim kimseler, hadiseleri daha nitelikli bir perspektiften değerlendirebilmekte, daha isabetli kararlar alabilmekte ve dolayısıyla toplumda daha yüksek bir konuma sahip olabilmektedir. Buna mukabil, câhil kimseler bu ayrıcalıklardan mahrum olmakta ve toplumun gözünde gereken itibarı elde edememektedir.

Câhiliye şiirlerinde ilim kavramına yüklenen anlamlar, farklı açılardan sınıflandırılabilir. Bu çalışmada, söz konusu anlamlar aşağıdaki başlıklar altında ele alınmıştır:

1.3.2.1. Kesin Bilgi ve Objektif Gerçekler

Câhiliye dönemi Arap kültüründe, nesir, darb-ı mesel ve özellikle şiir yoluyla bize ulaşan eserlerde, ilim kavramının bilgisizliğin karşıtı olarak kullanıldığına dair birçok örnek bulunmaktadır. Bu dönemde ilim, tecrübeyle kazanılmış ve kabile değerlerine dayalı bir bilgi olarak, kişisel görüşleri ve belirsiz kanaatleri ifade eden zan kavramının zıddı olarak görülmüş; mutlak doğruları temsil eden, objektif bir bilgi türü olarak kabul edilmiştir. Muallaka şairlerinden Tarafe b. el-Abd'in (ö. 564 [?])¹⁴³ şu beyiti bu anlayışı yansıtmaktadır:

وَأَعْلَمُ عِلْمًا لَيْسَ بِالظَّنِّ أَنَّهُ إِذَا ذَلَّ مَوْلَى الْمَرْءِ فَهُوَ ذَلِيلٌ

“Şunu tahmine dayanmayan, kesin bir bilgiyle bilirim ki: Bir insanın efendisi hor görülürse, o kişi de hor görülür.”¹⁴⁴

Şair, bu beyitte bilgiyi “zan” ile karıştırmadığını, yani belirsiz veya şüpheli bir yargıya dayanmadığını vurgulamaktadır. Burada “bilmek,” deneyim ve gözlem yoluyla elde edilen “kesin bilgi” anlamında kullanılmıştır. Şair, bilgisinin kesinliğini kişisel tecrübesine dayandırmaktadır.¹⁴⁵ Dolayısıyla bu bilgi objektif niteliktedir; düşünce ve çıkarımla elde edilen “zan” gibi sübjektif bir bilgi değildir.

¹⁴³ Daha geniş bilgi için bk. Muhammed b. Ebi'l-Hattâb Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş-âri'l-'Arab*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâdî (Mısır: Nehdatü Mısır li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1431/2010), 38; Ebû Amr b. el-'Abd b. Süfyan b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî Tarafe, *Dîvānu Tarafe b. el-'Abd*, thk. Mehdî Muhammed Nâşiruddîn (Beyrût: Dāru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1423/2002); Emrullah İşler, “Tarafe b. Abd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

¹⁴⁴ Tarafe, *Dîvānu Tarafe b. el-'Abd*, 67; Ebû Muhammed 'Abdullāh b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arā* (Kâhire: Dāru'l-Hadîs, 1423/2002), 1/190.

¹⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, 323; İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 74; Al-Rawashdeh, *Kur'an'da İlim Kavramı*, 37.

1.3.2.2. Tecrübe Temelli Bilgi

Câhiliye döneminde bilgi, çoğunlukla bireylerin yaşam mücadelesi, kabile içindeki konumları ve sosyal başarıları için ihtiyaç duydukları deneyimlerden beslenmekteydi. Özellikle savaş ve seyahat gibi konularda sahip olunan bilgi, çöl toplulukları için hayati öneme sahipti. Yine bir muallaka şairi olan Zühreir b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609 [?])¹⁴⁶ şu beyiti, bilginin tecrübe ile nasıl şekillendiğine dair önemli bir örnek sunmaktadır:

وَمَا الْحَرْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَدَقُّتُمْ \ وَمَا هُوَ عَنْهَا بِالْحَدِيثِ الْمَرْجَمِ

“Savaş, ancak öğrendiğin ve bizzat deneyimlediğin şeydir; o, tahmini sözlerle hakkında bilgi edinilecek bir şey değildir.”¹⁴⁷

Bu beyitte şair, savaşın yalnızca dışarıdan gözlemlerle veya başkalarının aktardıklarından hareketle anlaşılabilecek bir şey olmadığını; aksine bizzat tecrübe ederek öğrenilebilecek bir olgu olduğunu vurgulamaktadır. Zühreir, savaş hakkında kişisel deneyimlerin sağladığı bilginin, başkalarının tahminlerine veya söylentilerine dayanan bilgilere kıyasla çok daha güvenilir olduğunu ifade ederken, ilim kavramını “kesin bilgi” anlamında kullanmaktadır.

Bu yorumu destekleyen Zevzenî (ö. 486/1093) de, beyiti şerh ederken, şairin savaşı tahmine dayalı değil, deneyimle doğrulanan sağlam bilgilere dayanarak anlattığını ifade etmektedir.¹⁴⁸ Zevzenî'ye göre, bu beyitin alt metninde, şairin tecrübeyle kazanılan bilgiye duyduğu büyük güven ve tahmine dayalı bilgilere duyduğu mesafe göze çarpmaktadır.

Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî (ö. ?) de¹⁴⁹ “tecrübe” kavramını “bilgisizliğin” karşıtı olarak kullanır ve tecrübenin üstünlüğünü şu beyitte vurgular:

سَائِلٌ تَمِيمًا فِي الْحُرُوبِ وَعَامِرًا \ وَهَلِ الْمُجَرَّبُ مِثْلَ مَنْ لَمْ يَعْلَمْ

“Savaşlar konusunda Temîm ve Âmir kabilelerine sor; hiç tecrübe eden kişi, bilmeyen biri gibi midir?”¹⁵⁰

¹⁴⁶ Daha geniş bilgi için bk. Ebû 'Amr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Mu'allakâti't-tis'a*, thk. 'Abdumecîd Hemevî (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Ma'tbû'ât, 1422/2001), 179-180; Süleyman Tülüçü, “Zühreir b. Ebû Sülmâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013).

¹⁴⁷ Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, 165.

¹⁴⁸ Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türaşi'l-'Arabî, 1423/2002), 143.

¹⁴⁹ Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî hakkında bilgi için bkz: Cumaî, *Taba'âtü fuhûli's-su'arâ*, 1/97.

¹⁵⁰ Ebû'l-'Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât (Kitâbü'l-İhtiyârât ve Kitâbü'l-Muhtârât)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 346; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, 400.

Şair bu şiirinde, Temîm ve Âmir gibi dönemin güçlü kabilelerini örnek göstererek savaşlarda başarıya ulaşmanın yalnızca tecrübeye dayandığını ima etmektedir. Bu kabileler, savaş alanında deneyim kazandıkları için, düşman karşısında stratejik üstünlük sağlamak ve savaş taktiklerini etkin bir şekilde kullanmaktadırlar. Şair, bu güçlü kabileleri anarak, başarıya giden yolda tecrübenin vazgeçilmez bir unsur olduğunu belirtmektedir. Şairin retorik bir üslupla sorduğu bu soru, savaş ve strateji gibi hayatî alanlarda sahip olunan bilginin, bireysel başarı ve kabile gücü açısından ne kadar vazgeçilmez bir değer taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu tür bilgiler, bireylere sadece kendilerini koruma imkânı sunmakla kalmaz; aynı zamanda kabilelerini savunmalarını, saygınlık kazanmalarını ve kabileler arası rekabetlerde üstünlük sağlamalarını mümkün kılar. Câhiliye dönemi Arap toplumunda bilgi, büyük oranda bireylerin tecrübeleriyle şekillendiği için, tecrübesiz bir birey toplum gözünde “bilgisiz” olarak nitelendirilmiş ve yeterince güvenilir görülmemiştir.

1.3.2.3. Hikmet

Câhiliye döneminde ilim kavramının, yalnızca bilgi anlamında değil, aynı zamanda yaşlılar ve tecrübeli bireyler tarafından aktarılan “hikmet” anlamında da kullanıldığı görülmektedir. Toplumun ileri gelenlerinin, yaşlılarının ve bilge kabul edilen kişilerin sözleri, gençler ve yeni nesil için rehber niteliğindedir. Bu tür bilgi, çoğunlukla hayat tecrübeleri, ailevî değerler, kabile ilişkileri ve sosyal normlarla ilgili konulara odaklanır. Gençlere yol göstermek, tecrübelerle doğrulanmış köklü değerleri onlara aktarmak için bu hikmet içerikli sözler, nesilden nesile aktarılmıştır.

Bu tür hikmet yüklü beyitlere örnek olarak Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın şu dizeleri gösterilebilir:

سَمِعْتُ تَكَاثُفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعْشُ ... تَمَانِينَ حَوْلًا لَا أَبَا لَكَ يَسْأَلُ
وَأَعْلَمُ مَا فِي الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ ... وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمٍ مَا فِي عَدِ عَمٍ

“Hayatın yüklerinden bıktım; ey dostum, seksen yıl yaşayan herkes bu bıkkınlığı tadacaktır. Dün ve bugüne dair çok şey bilirim, fakat yarının ne getireceğini bilemem.”¹⁵¹

Bu beyitte Züheyr, yaşlılığın getirdiği yorgunluğu ve hayatın ağır sorumluluklarından duyduğu usancı ifade ederken, aynı zamanda tecrübelerden kaynaklanan bir bilgeliği de yansıtır. Şair, dün ve bugüne dair derin bilgiye sahip olduğunu belirtirken, insanın tecrübe

¹⁵¹ Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş 'âri'l- 'Arab*, 176.

ve gözlemleriyle hayatın geçmiş ve mevcut olaylarını anlama yetisine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ancak, yarının bilinmezliğini dile getirerek, gelecekteki olayları kesin olarak bilememenin insana özgü sınırlılığını ifade etmektedir.¹⁵² Bu bağlamda, bilgi, şâirin yaşam tecrübelerinden süzülen hikmet içerikli bir birikimi yansıtmaktadır.

1.3.2.4. Ortaya Çıkmak, Zuhur Etmek

Câhiliye şiirinde ilim kelimesi, aynı zamanda “zuhur etmek, ortaya çıkmak” anlamını da içermektedir. Bu kullanıma, Zühreyn’in *Mu‘allağa*’sında geçen bir beyitte rastlamak mümkündür:

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ خَلِيقَةٍ \ وَإِنْ خَالَهَا تَخْفَى عَلَى النَّاسِ تُعْلَمُ

“Bir insanda hangi huy bulunursa bulunsun, onu insanlardan gizlediğini sansa da, vakti geldiğinde mutlaka ortaya çıkar ve herkesçe bilinir.”¹⁵³

Bu beyitte Zühreyn, insanın iç dünyasında saklı tuttuğu ahlâk veya karakter özelliklerinin uzun vadede toplum tarafından fark edileceğini dile getirmektedir. Zevzenî, bu beyiti açıklarken, insanların, karakterlerinin —ister iyi ister kötü olsun— başkalarından gizli kalabileceğini düşündüklerini, ancak bunun gerçeği yansıtmadığını belirtmektedir. Zevzenî ayrıca, “الْخُلُقُ / ḥalk” ve “الْخَلِيقَةُ / ḥalīka” kelimelerinin “yaratılış” anlamına geldiğini, çoğullarının ise “الأَخْلَاقُ / ahlāk” ve “الْخَلَائِقُ / ḥalā’ik” şeklinde olduğunu belirtir. Bu anlamdan hareketle, şerhin özetini “Gerçek ahlâk gizlenemez; yapmacık tavırlar ise kalıcı olamaz.” şeklinde ifade etmektedir.¹⁵⁴ “تُعْلَمُ (tu‘lem) / bilinir” kelimesi burada, “تَخْفَى (teḥfā) / gizlenir” kelimesinin zıddı olarak “تُظْهَرُ (tüzher) / açığa çıkar, görünür hâle gelir” anlamında kullanılmış olup toplumda bilgi ve farkındalığı temsil etmektedir. Bu kullanım, ilim kavramının Câhiliye dönemi toplumunda insan doğasını anlama ve bireyin gerçek karakterini değerlendirme anlamında geniş bir içeriğe sahip olduğunu da göstermektedir.

¹⁵² Zevzenî, *Şerhu’l-Mu‘allaḳāti’s-seb’a*, 149.

¹⁵³ Seybânî, *Şerhu’l-Mu‘allaḳāti’t-tis’a*, 213.

¹⁵⁴ Zevzenî, *Şerhu’l-Mu‘allaḳāti’s-seb’a*, 151.

1.3.2.5. Alâmet, Nişan, İşaret

Câhiliye dönemi ve muallaka şâirlerinden Antere b. Şeddâd (ö. 614 [?])¹⁵⁵ ise ilim kelimesini “alâmet, nişan, iz, işaret” anlamında kullanmıştır:

وَمِثْلِكَ سَابِغَةٍ هَنَكْتُ فُرُوجَهَا \ بِالسَّيْفِ عَنْ حَامِي الْحَقِيقَةِ مُعَلِّمٍ

“Savaş alanında, nice nişan sahibi gerçek yiğidin sırtına geçirdiği sağlam zırhları parçaladım.”¹⁵⁶

Şeybânî (ö. 213/828 [?]), beyitte geçen “مُعَلِّمٍ / mu‘allem” kelimesini “savaşta kendini bir nişanla öne çıkaran, belirgin bir işaret taşıyan kişi” olarak tanımlamıştır.¹⁵⁷ Bu tanımla, savaşçının özel bir simge veya işaret aracılığıyla diğerlerinden ayırt edilebildiğini ve kendini cesaretiyle ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Zevzenî ise mu‘allem kelimesini, “bir taburun süvarisi veya o bölükten biri olarak tanınan, dikkat çekici özellikleri olan kişi” şeklinde izah etmiştir.¹⁵⁸ Burada mu‘allem, savaşçının sadece bireysel bir nişan taşımakla kalmayıp, aynı zamanda tabur veya bölük içindeki özel konumuyla da bilinen biri olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla kelime, savaş alanında hem nişanıyla hem de askerî konumuyla dikkat çeken, tanınan bir kimseyi işaret etmektedir.

1.3.2.6. Araştırmak, İncelemek

İlim kavramı, bilgiye doğrudan erişimin mümkün olmadığı durumlarda, araştırma ve dikkatli inceleme neticesinde elde edilen güvenilir veriyi ifade edecek şekilde de kullanılmıştır. Antere, şu şiirinde, cariyesinden sevdiği kadın hakkında bilgi getirmesini istemektedir.

فَبَعَثْتُ جَارِيَتِي فَقُلْتُ لَهَا اذْهَبِي \ فَجَسَّسِي أَخْبَارَهَا لِي وَاعْلَمِي

“Hizmetçimi gönderdim ve ona şöyle dedim: Git, onun durumunu gizlice araştır ve öğrendiklerini bana bildir.”¹⁵⁹

Burada ilim kelimesi, yalnızca bilgi edinme arzusunu değil; cariyenin doğrudan ulaşamayacağı bu bilgiyi “araştırma ve inceleme” yoluyla elde etme sürecini ifade

¹⁵⁵ Daha geniş bilgi için bk. Şeybânî, *Şerhu'l-Mu'allakâti't-tis'a*, 214-215; Cemal Muhtar, “Antere”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991).

¹⁵⁶ Ebû Zeyd el-Ğureşî, *Cemheretü eş'âri'l-Arab*, 366.

¹⁵⁷ Şeybânî, *Şerhu'l-Mu'allakâti't-tis'a*, 245.

¹⁵⁸ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 259.

¹⁵⁹ Ebû Zeyd el-Ğureşî, *Cemheretü eş'âri'l-Arab*, 368.

etmektedir. Şair burada, basit bir haber almaktan ziyade, ayrıntılı bir araştırma sonucunda ulaşılan kesin bilgiyi kastetmektedir. Bu bağlamda, ilim kelimesinin bu beyitte, “detaylı tetkik ve araştırma yoluyla güvenilir sonuçlara ulaşma” anlamında kullanıldığı söylenebilir. Görüldüğü üzere, Câhiliye döneminde ilim kavramı geniş bir anlam yelpazesıyla kullanılmış olup kişisel tecrübe, gelenek ve toplumsal düzen üzerine inşa edilen bir bilgi anlayışını yansıtmaktadır. Bu dönemde bilgi, bireyin hayatta kalması, sosyal statüsünü koruması ve kabile içindeki itibarını pekiştirmesi için hayatî bir öneme sahip olmuştur. İlim kavramı, savaş, strateji ve sosyal ilişkiler gibi alanlarda üstünlük sağlayan bir güç olarak görülmüş; kesinlik, tecrübe ve objektif doğrularla ilişkilendirilmiş; bilgisizlik ise çoğunlukla tecrübesizlikle eşdeğer sayılmıştır. Câhiliye toplumunda bilgi, özellikle yaşlılar ve deneyimli kişiler tarafından temsil edilerek topluma rehberlik eden bir otorite aracı olarak kabul edilmiştir. Böylece bilgi, bireyin karakterini, ahlâkını ve toplumsal ilişkilerini biçimlendiren temel bir unsur olarak değer kazanmıştır. Câhiliye dönemi şairleri, ilim kavramını, bu anlamların yanı sıra “sonuç çıkarmak”,¹⁶⁰ “fikir yürütmek”¹⁶¹ gibi anlamlarda da kullanmışlardır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, etimolojik açıdan ilim kavramının câhiliye döneminde kullanılışı ile bir sonraki bölümde detaylı olarak inceleyeceğimiz üzere, Kur’ân’ın inzâlî sürecindeki kullanılışı arasında çok fazla farklılık yoktur. Fakat Kur’ân’da ilim denilince akla ilk gelen vahiydir ve ancak kaynağı vahiy olan ilim değerlidir. Bu mânada, Kur’ân’da geçen ilim kavramı, câhiliye şiirlerinde rastlayamadığımız yeni delâletler içermektedir ve Câhiliye dönemindeki meşruiyetini töresel uygulamalardan ve öznel tecrübelerden alan ilmin çok fevkindedir.

1.3.3. الْعِلْمُ / İlim Kavramının Kur’ân’daki Anlam Çerçevesi

Câhiliye döneminde ilim, tecrübeye dayalı bir bilgi olarak toplumsal bir değer taşıırken, Kur’ân’da bu kavrama soyut ve metafiziksel bir boyut kazandırılmıştır. Bu bağlamda,

¹⁶⁰ Ebû ‘Usmân ‘Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Kinānī el-Leysī Cāhiz, *el-Burṣān ve’l-‘urcān ve’l-‘umyān ve’l-ḥulān* (Beyrūt: Dāru’l-Cīl, 1410/1989), 108. Bu eserde belirtilen sayfada, ilim kelimesinin “kesin sonuç çıkarmak” anlamında kullanıldığı bir beyit şöyledir: مَا بَغْدَهَا خَوْفَ عَلَيَّ وَلَا عَمَ Anlamı: “Ve gerçekten biliyorum ki sen, akşam vakti geleceksin... Ondan sonra artık ne bir korkum kalacak, ne de bir eksikliğim.”

¹⁶¹ Ebû Ahmed el-Ḥasen b. ‘Abdillāh b. Sa‘īd el-‘Askerī, *Taṣḥīfātü’l-muḥaddiṣīn*, thk. Maḥmūd Ahmed Mīra (Kāhire: el-Maṭba‘atü’l-‘Arabiyyetü’l-Ḥadīse, 1402/1982), 423. Bu eserde, belirtilen sayfada ilim kelimesinin “fikir yürütmek” anlamında kullanıldığı bir beyt şöyledir: بَانَ لَسْتُ عَنْ قَتْلِ الْخُتَاتِ بِمُحَرَّمٍ Anlamı: “Böylece Malik ocağının erleri ve onunla saf tutan herkes bilsin ki: Ben, Hutat’ın kanını dökmekten alıkonacak biri değilim.”

Kur'ân'da ilim kavramının kullanımını ele almak, onun kapsamını ve anlam derinliğini anlamak için bir zorunluluktur. Kur'ân-ı Kerîm'de ilim kavramı, fiil, fâil, isim ve mastar gibi çeşitli türevleriyle Mekki ve Medeni sûrelerin tamamında toplam sekiz yüz elli dört kez zikredilmektedir.¹⁶² Kur'ân-ı Kerîm'in yaklaşık yetmiş sekiz bin kelimedenden oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda, ilim kökünden türeyen kelimelerin, toplam kelime sayısının yaklaşık yüzde birine tekabül ettiği görülmektedir.¹⁶³ Bu oran, ilim kökünün Kur'ân'da en sık geçen köklerden biri olduğunu ve Kur'ân'ın anahtar kavramlarından biri olarak öne çıktığını ortaya koymaktadır.¹⁶⁴ Kur'ân'da ilim kökünden türeyen kelimelerin kullanımını ele almak, bu kavramın ve türevlerinin Kur'ân'da ne şekilde ve hangi bağlamlarda yer aldığını anlamak açısından faydalı olacaktır.

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ / 'Ālim: “عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ / Allah, gaybı da şehâdeti de bilendir.”¹⁶⁵ Bu, Allah'ın her şeyi kuşatan ilmini vurgulayan güçlü bir ifadedir. Âyette geçen Ālim ismi Kur'ân-ı Kerîm'de on üç kez “عَالِمُ الْغَيْبِ / el-ğayb” ile birlikte kullanılmıştır.¹⁶⁶ “عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ” / 'Ālimu'l-ğaybi ve “şehâdeti” ibaresi, Allah'ın sadece insanların gözleriyle görebildikleri ya da akıllarıyla anlayabildikleri şeyleri değil, onların idrak sınırlarını aşan, gözlerden gizli kalmış, yalnızca O'nun ilmi dâhilinde olan şeyleri de bildiği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁶⁷

الْعَلِيمُ / 'Alīm: Alīm ismi, Allah'ın, her şeyi zaman ve mekân sınırına tâbi olmaksızın, mutlak ve eksiksiz bir şekilde bildiğini ifade eder.¹⁶⁸ “وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ” / O, her şeyi hakkıyla bilendir.”¹⁶⁹ Âyette geçen Alīm, Ālim isminden farklı olarak, Allah'ın sadece görülen ve bilinenleri değil, aynı zamanda gizli olanları, geçmişte, şu anda ve gelecekte olan her şeyi eksiksiz bir şekilde bilmesini ifade etmektedir. Bu isim, Allah'ın ilminin tüm varlıkları her

¹⁶² M. Fu'ad 'Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l Hadîs, 1415/1994), 596-611. Bu sayı, farklı araştırmalarda değişkenlik gösterebilir; zira ilim kökünden türeyen fiil, fâil, isim ve mastarların hangi türevlerinin dâhil edildiği veya edilmediği, sonuçları doğrudan etkileyebilmektedir. Örneğin, İslâm Ansiklopedisi'nin “İlim” maddesinde bu sayı 750 olarak verilmiştir. Bu farklılık, Kur'ân'daki ilim kavramının incelenmesinde kullanılan yöntemin kapsamına ve inceleme kriterlerine bağlı olarak ortaya çıkan bir durumdur. bk. İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/109.

¹⁶³ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 71.

¹⁶⁴ Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 23.

¹⁶⁵ el-Haşr 59/22.

¹⁶⁶ 'Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 603. 'Ālim isminin geçtiği âyetlerden bazıları: el-En'âm 6/73; el-Mü'minûn 23/92; er-Ra'd 13/9; et-Tevbe 9/94, 105; es-Secde 32/6 vd.

¹⁶⁷ Ebü'l-Fidâ' İsmâ'il b. Şihâbiddîn 'Umer b. Keşîr b. el-Kureşî ed-Dımeşkî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1408/1988), 2/484.

¹⁶⁸ Muhammed Râtib en-Nâblusî, *Mevsû'atü esmâillâhi'l-hüsnâ ve şifâtühü'l-füdlâ mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti*, thk. Bilâl Nureddîn ('Ammân: Müessesetü'l-Fürsân, 1435/2014), 1/106-107; Nevâl bint. 'Abdîl'azîz el-'İd, *Mevsû'atü şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, 1441/2020, 2/67.

¹⁶⁹ Bu ifade Kur'ân'da dört kez geçmektedir: el-Bakara 2/29; en-Nisâ 4/176; el-En'âm 6/101; el-Hadîd 57/3.

yönüyle kapsadığını ve hiçbir şeyin O'nun bilgisinin dışında kalmadığını güçlü bir şekilde vurgular. Bu sebeple her Âlim aynı zamanda Âlim'dir fakat her Âlim, Âlîm değildir.¹⁷⁰

الْعُلَمَاءُ / 'Ulemā: Kur'ân'da geçen *ulemâ* kelimesi, âlim isminin çoğulu olup “bilginler” anlamına gelir. Ancak burada kastedilen bilgi, sıradan bir bilgi değil; özellikle dinî konularda ihtisas sahibi olmuş, Allah'ın kudretini ve yüceliğini anlayabilen kişilere ait bir bilgidir. Nitekim “إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ” / *Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.*”¹⁷¹ âyetinde geçen *ulemâ* kelimesini, İbn Abbas (ö. 68/687-88), “Allah'ın her şeye gücü yettiğini bilen kişiler” olarak açıklamıştır.¹⁷² Katâde (ö. 117/735) de bu âyetle ilgili olarak “korku duymak, bilgi için yeterlidir” demiştir.¹⁷³ Dolayısıyla bu âyette, gerçek anlamda bilgi sahibi olan âlimlerin, sahip oldukları ilim sayesinde Allah'a karşı derin bir huşû ve saygı duymalarının, onları diğer insanlardan ayıran belirgin bir nitelik olduğu da ortaya konmuştur.

الْعَلَامُ / 'Allām: *Allām* ismi “çok bilen” anlamına gelen ve “فَعَالٌ / *fa 'āl*” vezninde mübalağa ifade eden bir ism-i fâildir. Diğer isimlerden farkı, tekerrür ifade etmesidir.¹⁷⁴ *Allām*; var olanı/olmayanı, olmayanın var olduğunda nasıl olacağını, olanın aslında ne olmadığını bilir ve bilgisi çok çeşitli bilgi türlerini kapsar.¹⁷⁵ Kur'ân'da bağımsız bir isim olarak geçmez; ancak dört yerde “gayb” anlamına gelen “الْغُيُوبُ” / *el-ğuyüb*” kelimesi ile kullanılır.¹⁷⁶ “وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ” / *Hâlbuki ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin.*”¹⁷⁷ âyetinde geçen “عَلَّامُ الْغُيُوبِ” / *allāmü'l-ğuyüb*” ibaresi, Allah'ın bilgisiyle her şeyi kuşattığını ve hiçbir beşerî ilmin O'nun bilgisinin erişim alanına ulaşamayacağını ifade eder.¹⁷⁸ Taberî, bu ifadeyi, “Sen, yalnızca kendi bildiğin ve başkasının bilgi edinemediği gizli işlerin bilgisine sahip olansın.” şeklinde izah etmiştir.¹⁷⁹ Buradan hareketle hem lafzî yapısı hem de Kur'ân'da sadece Allah'a izafe edilen kullanımı göz

¹⁷⁰ Ebü'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk el-Bağdâdî en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *İstikâku esmâillâh*, thk. 'Abdülhüseyn el-Mübârek (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 51.

¹⁷¹ Fâtır 35/28.

¹⁷² Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Maḥmūd Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 20/462.

¹⁷³ “كفى بالهية علماً” Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/463.

¹⁷⁴ Nâblusî, *Mevsû'atü esmâillâhi'l-hüsnâ*, 1/117.

¹⁷⁵ el-Hüseyn b. el-Hasen b. Muhammed b. Hâlim el-Buḥârî el-Cürcânî Ebü 'Abdillâh el-Hâlimî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, thk. Hilmî Muhammed Fûde (Beyrüt: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/199.

¹⁷⁶ 'Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, 608.

¹⁷⁷ el-Mâide 5/116. Kur'ân'da geçtiği yerler: el-Mâide 5/109; et-Tevbe 9/78; Sebe' 34/48.

¹⁷⁸ Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/694.

¹⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/238.

önünde bulundurulduğunda, Allâm isminin mutlak mânada sadece Allah’a mahsus bir isim olduğu ifade edilebilir.

مَعْلُومٌ / *Ma ‘lûm*: *Ma ‘lûm*, “bilinen” veya “bilinmiş” anlamında ism-i mef’ûl formunda bir kelimedir. Kur’ân’da, “belirli bir rızık” ya da “bilinen bir gün” gibi ifadelerde yer alır ve kesin, belirgin, herkes tarafından tanınan bir durumu veya nesneyi ifade eder. Örneğin, şu âyette bu anlamı görmek mümkündür: “أُولَٰئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ” / *Bunlar için bilinen bir rızık, türlü meyveler vardır.*”¹⁸⁰ Mâtürîdî, âyetteki ma ‘lûm kelimesini, cennette rızık istenildiği anda hazır bulunması ve bol miktarda, sınırsızca sunulması olarak yorumlamıştır. Ayrıca, Mâtürîdî, ma ‘lûmu, dünyada vaat edilen rızıkların âhirette gerçekleştiğinde bilinir ve tanınır bir hâle gelmesi şeklinde yorumlamaktadır.¹⁸¹ Bu izaha göre, cennette kendilerine sunulan rızık, daha önce dünyada duyurulmuş olan bir vaat olduğu için, ona kavuştuklarında “belirli” ve “bilinen” bir nimet olarak anlam kazanmaktadır.

الْأَعْلَامُ / *A ‘lâm*: *A ‘lâm* kelimesi, dağları ifade etmek için kullanılır. Müfret hâli, “علم / ‘alem” olup, bir dağı ya da yüksek bir tepeyi tanımlar.¹⁸² Kur’ân’da iki yerde geçmektedir: “وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ” / *Denizde dağlar gibi akıp gidenler (gemiler) de O’nun (varlığının) delillerindendir.*”¹⁸³ Âyette, denizdeki gemiler dağlara benzetilmiştir.¹⁸⁴ A ‘lâm kelimesinin ilim kelimesiyle etimolojik bağı dikkate alındığında, yalnızca fiziksel olarak yükselen dağları değil; aynı zamanda ilim gibi, istikamet belirleyen, hakikati görünür kılan ve insanı doğruya yönlendiren anlamları da çağrıştırmaktadır. Böylece Kur’ân’da dağlar için kullanılan bu ifade, ilmin mânevî düzlemde üstlendiği yol gösterici rol ile sembolik bir ilişki kurma imkânı sunmaktadır.

العَالَمُ / *Âlem*: *Âlem* terimi, gök cisimleri ve onların barındırdığı cevher ve arazları kapsayan bir isimdir. Nasıl ki bir mühür veya damga, ait olduğu kişi veya kurumu tanımamızı sağlayan bir iz bırakırsa, aynı şekilde âlem de yaratıcıya dair işaretler taşıyan, O’nun varlık ve birliğine dair deliller sunan bir “mühür” niteliğindedir.¹⁸⁵ Nitekim الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ / *Hamd (övme ve övülme), âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.*”¹⁸⁶ âyeti de bu gerçeği

¹⁸⁰ es-Sâffât 37/41

¹⁸¹ Muhammed b. Muhammed b. Maḥmūd Ebū Maṣṣūr el-Mâtürîdî, *Te ‘vîlâtü’l-Mâtürîdiyye (Te ‘vîlâtü ehli’s-sünne)*, ed. Mecdî Baslûm (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1426/2005), 8/560-561.

¹⁸² Ferāhîdî, *Kitābü’l-‘Ayn*, 2/152; Ezherî, *Tehzîbü’l-luġa*, 2/254.

¹⁸³ eş-Şûrâ 42/32. Kelimenin Kur’ân’da geçtiği diğer âyet: er-Rahmân 55/24.

¹⁸⁴ Ferāhîdî, *Kitābü’l-‘Ayn*, 2/153.

¹⁸⁵ Ebū’l-Ḳāsim Ḥüseyn b. Muhammed b. el-Mufaḍḍal er-Rāġib İṣfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Ḳur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1351/1932), 343.

¹⁸⁶ el-Fâtiha 1/2.

vurgulamaktadır. Bu nedenle, Allah'ın kendisini bilmemiz ve tanımamız için bizi âleme yönlendirmesi,¹⁸⁷ O'nun varlığına ve birliğine dair işaretlerin evrende gözle görülür bir şekilde bulunmasından kaynaklanmaktadır.

مُعَلِّمٌ / *Mu'allem: Mu'allem* “ilmi alan/öğrenen kişi” anlamında olup “إِسْمُ الْمَفْعُولِ / *ism-i mef'ul*” veznindedir. Kur'an'da tek âyette geçer: “ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلِّمٌ مِثْلُ مَجْنُونٍ” / *Sonra ondan yüz çevirdiler ve: Bu, öğretilmiş bir deli! dediler.*”¹⁸⁸ Burada, müşriklerin, Hz. Peygamber'in getirdiği ilâhî mesajın Allah'ın vahyi ile değil, ona dışarıdan öğretilmiş bir şey gibi görülmesini amaçlayan inkârcı yaklaşımları ortaya konmuştur.¹⁸⁹ Mu'allem kelimesinin Kur'an'daki bu kullanımı, ilmin değerinin yalnızca öğrenilmiş olmasıyla değil, hakikatin kaynağıyla kurduğu ilişki ölçüsünde ortaya çıktığını göstermektedir.

عَلَامَاتٍ / *Alâmât: “وَعَلَامَاتٍ” / Daha nice alâmetler (yarattı).*”¹⁹⁰ Bu âyette geçen *alâmât* kelimesi “işaret veya simge” anlamını taşır.¹⁹¹ Nitekim İbn Abbas, bu kelimeyi gündüz vakti yolculuk esnasında yol gösterici nitelikteki dağ gibi belirgin işaretler olarak yorumlamıştır.¹⁹² Bu yönüyle *alâmât* kelimesi de, bilgiye ulaşma sürecinde istikamet belirleyen işaretler olarak düşünülebilir.

Kur'an'da ilim ve türevlerinin kullanımına bakıldığında, Câhiliye dönemindeki “bilmek, iz, işaret, alâmet” gibi temel anlamlarını koruduğu görülmektedir. Bunun yanında Kur'an'da ilim kavramının kesinlik, doğruluk ve tutarlılık boyutuna işaret eden pek çok âyet de bulunmaktadır. Örneğin, “وَمَا يَنْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ” / *Onların çoğu zandan başka bir şeye uymaz. Şüphesiz zan, haktan (ilimden) hiçbir şeyin yerini tutmaz.*”¹⁹³ ve “وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا” / *Hâlbuki onların bu hususta hiç bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez.*”¹⁹⁴ âyetlerinde, zan ile ilim arasındaki fark vurgulanmakta ve zımnen ilmin sağlam temellere dayandığı ve gerçeğe uygun olduğu belirtilmektedir.

¹⁸⁷ Âl-i İmrân 3/190: “إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ” / *Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akliselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır.*”

¹⁸⁸ ed-Duhân 44/14.

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 16/133.

¹⁹⁰ en-Nahl 16/16.

¹⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/419.

¹⁹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/185; Muhammed b. Ahmed el-Enşârî el-Şurubî, *Tefsîru'l-Şurubî (el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an)*, ed. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhim Etîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 10/91.

¹⁹³ Yûnus 10/36.

¹⁹⁴ en-Necm 53/28.

Nitekim Taberî, bu âyetleri tefsir ederken zan ve ilim kavramlarını iki zıt anlam taşıyan kavram olarak ele almış; ilmi, hakikate ve kesin bilgiye dayanan, şüpheden uzak ve doğruluğu sabit bir bilgi olarak tanımlarken, zannı ise şüpheye dayalı, kesinliği bulunmayan ve gerçeğin yerini tutamayan bir kanaat olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁵ Beyzâvî (ö. 685/1286) ise bu âyetleri, dinî konularda kesin bilgiye ulaşmanın bir gereklilik olduğuna ve yalnızca taklit ve zan ile yetinmenin caiz olmadığına bir karine olarak göstermiştir.¹⁹⁶

Görüldüğü üzere Kur’ân, her ne kadar kavramın literal anlamlarını korusa da, ona aynı zamanda soyut ve metafiziksel bir boyut kazandırmış; ilmi, manevî ve ilâhî hakikatlere işaret eden bir rehber niteliğine büründürmüştür. Örneğin, “ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ ” / *De ki: Doğru yol, ancak Allah’ın yoludur. Sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyacak olursan, andolsun ki, Allah’tan sana ne bir dost ne de bir yardımcı vardır.*”¹⁹⁷ âyetinde, peygambere gelen ilim, kaynağı ilâhî olan, kesin bilgi anlamındaki vahyi ifade etmektedir.¹⁹⁸

İslâm’a göre vahiy, Allah tarafından peygamberler aracılığıyla insanlara iletilen ilâhî mesajları içerir.¹⁹⁹ Bu mesajın temel amacı, insanları hidâyete erdirmek, onları doğru yola yönlendirmek ve hayatlarına manevî bir anlam katmaktır.²⁰⁰ Kur’ân-ı Kerîm, vahyin en temel ve kalıcı örneği olarak İslâm’ın ana kaynağını teşkil eder. Vahiy, insanın kendi akıl ve tecrübesiyle ulaşamayacağı yaratılış, cennet, cehennem, kıyamet, âhiret ve hesap gibi metafizik konulara ilişkin bilgiler sunar. Aynı zamanda, Allah’ın insanlara ilettiği emir ve yasakları, geçmişte yaşanan önemli olayları, geleceğe dair bazı haberleri, kozmik düzenin işleyişini ve toplum düzenine dair yasaları açıklar. Böylece, ilim vahiy yoluyla insanlığa ulaştırılmış, Allah’ın insanlara sunduğu rehberlikle bütünleşmiştir. İslâm’a göre, gerçek bilgi sahibi olmak, vahiyle bildirilen hakikatleri kabul etmek ve bu hakikatler doğrultusunda Allah’ı tanıyarak O’nun hükümlerine uygun bir hayat sürmekle bağlantılı görülmüştür.

¹⁹⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/89; 22/530.

¹⁹⁶ Nâsirüddîn Ebû Sa’îd (Ebû Muhammed) ‘Abdullâh b. ‘Umer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed ‘Abdurrahmân el-Maraşlı (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, 1418/1997), 3/112-113.

¹⁹⁷ el-Bakara 2/120.

¹⁹⁸ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh b. ‘İsâ el-Mürri el-Kurtubî İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîz*, thk. Ebû ‘Abdillâh Hüseyin b. ‘Ukkâşe, Muhammed b. Muştafâ el-Kenz (Kâhire: el-Fârûku’l-‘Hâdîse, 1423/2002), 1/174; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/182.

¹⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 15/379-382; Nüreddîn Muhammed ‘İtr el-Halebî, *‘Ulümü’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Dimeşk: Matba’atü’s-Sabâh, 1414/1993), 15.

²⁰⁰ el-Bakara 2/185: “رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ” / *Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur’an’ın indirildiği aydır.*”

Kur'ân'da ilim kavramının kullanımında, doğruluk, kesinlik ve tutarlılık anlamlarının muhafaza edildiği görülmekle birlikte, ilime kaynaklık eden unsurlar açısından Câhiliye döneminden belirgin bir şekilde ayrıldığı rahatlıkla ifade edilebilir. Kur'ân'a göre, artık gerçek bilgiye ancak ilâhî vahiy yoluyla ulaşılabilir; bireysel tecrübeler ve kabile onayı gibi unsurlar, hakikat arayışında kesinlikten uzaklaşmış ve zan mertebesine indirilmiştir. İnsanın kendi tecrübeleri neticesinde edindiği ya da toplumun onay verdiği geleneksel bilgi, hakikate ulaşmada yeterli görülmemiş; bu noktada Allah'ın rehberliği olan vahiy, esas ve nihai kaynak olarak öne çıkarılmıştır. Vahiy, Allah'ın kelâmı olarak doğruluğu tartışılmaz ve mutlak bir bilgi kaynağıdır; çünkü vahiy, insan bilgisi gibi değişken, sınırlı veya hataya açık değildir.²⁰¹

1.3.3.1. Kur'ân'da الْعِلْمُ / 'İlm Kavramıyla Yakın Anlam İlişkisi Olan Kelimeler

Kur'ân'daki kavramların kullanılışlarını ve bunların birbirleriyle bağlantılarını, uzak ve yakın anlam ilişkilerini inceleyen yöntemlerden biri “semantik”tir. Bu yönüme göre bir dünya görüşü, kullandığı belirli kavramlar ile dilde belirli bir yer kaplar. Vahyin de kendi düşünce sistemine uygun olarak kullandığı kendine has bir dili vardır. Bu yüzdendir ki vahiy, inzâl olduğu toplumun diline ait kelimeleri kullanırken bazılarını olduğu gibi almış, bazılarını anlam yüklemesi, bazılarında ise anlam değişiklikleri yapmıştır. Yine kavramlar arasında birbirlerini farklı boyutlarda tanımlayan ve tamamlayan bir ilişkiler ağı oluşmuştur. Kelimeler arasındaki bağlantı “anahtar kelime” etrafında şekillenmiş ve herbiri bu sistem içinde değer kazanmıştır.²⁰² İlim kavramı da Kur'ân'da geçen anahtar kavramlardan biridir ve bu kavramın etrafında da onu bütünleyen bir kavramlar kümesi mevcuttur. Bu çalışmada, Kur'ân'da ilim kavramını doğrudan veya dolaylı biçimde açıklayan ve insandaki bilme fiilini özellikle düşünce ve kavrayış bakımından bariz bir şekilde ortaya koyan temel kavramlar üzerinde durulacaktır. Bu tercihin gerekçesi, söz konusu kavramların Kur'ân'da “bilme, anlama, idrak etme” süreçlerini katmanlı bir biçimde ifade etmeleridir.

Elbette Kur'ân'da bilgiye ve hakikate ulaşma çabasıyla ilgili başka kavramlar (الْحِكْمَةُ / el-*hikme*, الْبَصِيرَةُ / el-*baṣīra*, الْفُرْقَانُ / el-*furkān*, الْبَيِّنَةُ / el-*beyyine*, الْهُدَى / el-*hüdā* vb.) da yer almaktadır. Ne var ki bunlar çoğunlukla bilginin pratik, ahlâkî veya manevî veçhelerini

²⁰¹ Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 75-76; Al-Rawashdeh, *Kur'ân'da İlim Kavramı*, 42-43.

²⁰² Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 15-90.

yansıtmakta, ilâhî rehberlik ve sezgi gibi yönleri öne çıkarmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada bilginin ilk eldeki zihnî boyutuna odaklanılmış; böylelikle konunun gereğinden fazla genişlemesinin önüne geçilerek bilme sürecinin iç aşamalarının tahliline ağırlık verilmiştir.

Netice itibarıyla, belirlenen bu kavramlar üzerinden Kur'ân'ın ilim kavramını ne derece çok yönlü ele aldığı, insanın hakikate ulaşma sürecini hangi aşamalarda ve hangi yönleriyle tanımladığı ve nihayetinde bilme eyleminin hangi derecelere ulaşabileceği daha sistematik biçimde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu sayede, Kur'ân-ı Kerîm'in insan zihninin ve kalbinin bilgi üretme sürecini nasıl çerçevelediği, ilim etrafındaki kavramlar aracılığıyla daha net bir şekilde anlaşılması hedeflenmiştir.

Bu çerçevede çalışmada ele alınan kavramlar, yalnızca Kur'ân'daki kullanımları itibarıyla değil; aynı zamanda bilme sürecinin zihinsel ve kavramsal katmanlarını temsil edişlerine göre belirli bir sistematik içinde sıralanmıştır. Listenin başında yer alan اليَقِينُ / *el-yaqîn* ve الْمَعْرِفَةُ / *el-ma'rife*, bilginin kesinlik ve tanıma düzeyine karşılık gelen temel yaklaşımları ifade ederken; bunları takip eden الشَّهَادَةُ / *eş-şehādeh*, الْفَقْهُ / *el-fikḥ*, الشُّعُورُ / *eş-şu'ūr*, الْفَهْمُ / *el-fehm* ve الدِّرَايَةُ / *ed-dirāye* gibi kavramlar, bilginin duysal algıdan zihinsel çözümlemeye uzanan çeşitli boyutlarını temsil etmektedir. الْوَعْيُ / *el-Va'y* ve الْحَقُّ / *el-ḥaqq* ise bilginin zihinde olgunlaşarak kalpte yer edinmesini ve nihayetinde hakikatle birleşmesini ifade eden nihai aşamaları karşılamaktadır. Bu sıralama, ilim kavramıyla ilişkili diğer kavramların yalnızca anlam yakınlıklarına değil, aynı zamanda insanın bilme ve kavrama sürecindeki epistemolojik derinliğine göre yapılandırıldığını ortaya koymaktadır.

1.3.3.1.1. اليَقِينُ / *el-Yaḳîn*

Yakîn, “ي-ق-ن / *y-k-n*” kökünden türemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de aynı kökten türeyen yirmi sekiz kelime yer almaktadır.²⁰³ *Yakîn*; konunun araştırılması, şüphenin ortadan kalkması, işin kesinkes gerçekleşmesi, işitilen şeyden emin olunması gibi anlamlara gelmektedir.²⁰⁴

²⁰³ Abdülbākî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 939-940.

²⁰⁴ Ferāhîdî, *Kitābü'l-'Ayn*, 5/220; Ezherî, *Tehzîbü'l-luḡa*, 9/245; Sāhib b. 'Abbād, *el-Muḥîṭ fi'l-luḡa*, 6/37; Cevherî, *eş-Şihāḥ*, 6/2219; İbn Fāris, *Meḳāyisi'l-luḡa*, 6/157; İbn Fāris, *Mücmelü'l-luḡa*, 942; İbn Manzūr, *Lisānü'l-'Arab*, 13/457; Fîrüzābādî, *el-Ḳāmūsü'l-muḥîṭ*, 1241; Ebü'l-Feyḍ Muḥammed el-Murtaḍā b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdirrezzāk ez Zebîdî, *Tācü'l-'arūs min cevāhiri'l-Ḳāmūs*, thk. Heyet (Kuveyt: Dāru İhyāi't-Türāsi'l-'Arabî, 1392/1972), 36/300.

Bu bağlamda mantık, felsefe, kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi farklı disiplinlerde terimsel anlam kazanmış bir kavramdır.²⁰⁵

Müfessirlerin çoğu “وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ” / *Ve sana yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et!*”²⁰⁶ âyetindeki yakîni her mahlûk için gerçekleşecek olması sebebiyle “ölüm” olarak tefsir etmişlerdir.²⁰⁷ Yakîn niteliği taşıyan bilgi, düşünme ve akıl yürütme gibi bir gayreti gerektirdiğinden kesbî bilgi olarak kabul edilmiş, bu nedenle Allah Te‘âlâ’nın ilmi bu türün dışında bırakılmıştır.²⁰⁸

Yakîn, kesin bilgi anlamında olup ilim kavramına sıfat olarak kullanılmaktadır.²⁰⁹ Kur’ân-ı Kerîm’e istinaden üç kategoriye ayrılmıştır.²¹⁰

İlme’l-yakîn; Kur’ân-ı Kerîm’de tek âyette geçmektedir: “كَأَلَّ لُؤْلُؤُ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ” / *Kesin bilgi ile bilmiş olsaydınız.*”²¹¹ Aklî ve naklî delillerle birlikte habere dayandırılan bir bilgi türüdür.²¹² Bu sebeple bilginin elde edilişinde rasyonalist bir tavır takınılır.²¹³ Bilginin ilk basamağını oluşturması hasebiyle dış duyulara dayanan aynî’l-yakîn ile iç duyulara dayanan hakka’l-yakîn’e kıyasla zihinde hâsıl olabilecek tereddütleri gidermede daha zayıf kabul edilmiş²¹⁴ ve şeriatın zâhiri olarak görülmüştür.²¹⁵

²⁰⁵ Osman Demir, “Yakîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013).

²⁰⁶ el-Hicr 15/99.

²⁰⁷ Ebü’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed ‘Abdüsselâm Ebü’n-Nîl (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmiyyeti’l-Hadîse, 1410/1989), 419; Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. ‘Abdullâh Mahmûd Şehâta (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1423/2002), 2/440; Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve i‘râbüh*, thk. ‘Abdülcelîl ‘Abduh Şelebî (Beyrût: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988), 3/187; Ebü Muhammed ‘Abdülhak b. Gâlib b. ‘Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâti el-Endelûsî İbn ‘Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. ‘Abdüsselâm ‘Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1422/2001), 3/376; Beydâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-tevîl*, 3/218; Ebü’l-Faḍl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü’l-menşûr fî t-tefsîr bi’l-me’sûr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.), 5/105.

²⁰⁸ Demir, “Yakîn”, 43/271.

²⁰⁹ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur‘ân*, 552.

²¹⁰ Demir, “Yakîn”, 43/272; Necip Taylan, “Bilgi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/158.

²¹¹ et-Tekâsür 102/5.

²¹² Ebü’l-Faḍl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *Mu‘cemü mekâlidü’l-‘ulûmi fî l-hudûdü ve’r-rusûm*, thk. Muhammed İbrâhîm (Mısır: Mektebetü’l-‘Âdâb, 1425/2004), 214; Muhammed A’lâ b. ‘Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû işlâhâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, thk. ‘Alî Dahrûc, çev. ‘Abdullâh el-Hâlidî (Beyrût: Mektebetü Lübnan en-Nâşirûn, 1417/1996), 2/1814; Uyanık, *Kalbin Anlaması*, 98; Demir, “Yakîn”, 43/272.

²¹³ Uyanık, *Kalbin Anlaması*, 98.

²¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlme’l-yakîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/138.

²¹⁵ Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Heyet (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1403/1983), 90.

Ayne'l-yakîn; Kur'ân-ı Kerîm'de tek âyette geçmektedir: “ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ / Sonra âhirette onu çıplak gözle göreceksiniz.”²¹⁶ Dış duyular, tecrübe ve gözlem vasıtasıyla elde edilen bilgileri ifade eder.²¹⁷ Ayne'l-yakîn ile ulaşılan bilgi, zihne gelebilecek muhtemel şüpheleri izale edici bir niteliği haizdir.²¹⁸ Mutasavvıflar ayne'l-yakîn terimini keşf, nazar veya ilham yoluyla elde edilen sübjektif bilgi olarak anlarken²¹⁹ Cürcânî (ö. 816/1413) onu “şeriatla ihlas” olarak tanımlamıştır.²²⁰

Hakka'l-yakîn; Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçmektedir: “إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ / Şüphesiz ki bu, kesin gerçektir.”²²¹ ve “وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ / Ve o, gerçekten kat'î bilginin ta kendisidir.”²²² Hakka'l-yakîn bilginin en üst derecesi kabul edilmiş ve bilginin iç duyu ve iç tecrübe vasıtasıyla bizzat yaşayarak tahakkuk etmesi olarak tarif edilmiştir.²²³ Hakka'l-yakîn suda yüzen, yıkanan ve suyu içen birinin durumuna benzetilmiştir.²²⁴ Mutasavvıflar ise hakka'l-yakîn ile fenafillah olarak ifade edilen kulun Allah'ta yok olmasını ve Allah'ı sadece ilim vasıtasıyla değil bizzat müşahade ederek, hâl ile bilmesi olarak anlamışlardır.²²⁵

Yakîn ile ilim arasında ince bir fark vardır: İlim, bir şeyi bilmek ve inanmak; yakîn ise bu bilginin kalpte kesin bir huzur ve sükûnet oluşturmaktır.²²⁶ Bu bağlamda yakîn, ilim kavramıyla yakın anlam ilişkisinde olmakla birlikte daha özel bir mâna taşımaktadır.

1.3.3.1.2. الْمَعْرِفَةُ / el-Ma'rife

Ma'rife, “ع-ر-ف- / -r-f” kökünden türemiştir. Kur'ân'da aynı kökten türeyen yetmiş kelime yer almaktadır.²²⁷ Bilmek, tanımak anlamına gelir ve ilim kavramına yakın bir anlam taşır, ancak daha özeldir. Ma'rife, bir nesneyi tanıma ve özellikleriyle bilme sürecini ifade

²¹⁶ et-Tekâsür 102/7.

²¹⁷ Tehânevî, *Keşşâfû işlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2/1814; Demir, “Yakîn”, 43/272.

²¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ayne'l-yakîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/269.

²¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Hakka'l-yakîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/203; Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 72.

²²⁰ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 90.

²²¹ el-Vâkıa 56/95.

²²² el-Hâkka 69/51.

²²³ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 90; Taylan, “Bilgi”, 6/158; Yavuz, “Hakka'l-yakîn”, 15/203.

²²⁴ Tehânevî, *Keşşâfû işlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2/1814.

²²⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (b.y.: Eser Neşriyat, 1979), 7/4726; Yavuz, “Hakka'l-yakîn”, 15/204; Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, 161.

²²⁶ Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdillâh b. Sehl el-'Askerî, *el-Mu'cemü'l-fürûki'l-lügaviyyetü'l-hâvî li kitâbî'l-'Askerî ve'l-Cezâirî*, thk. eş-Şeyh Beytullâh Beyât (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1991), 374.

²²⁷ 'Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 582-583.

ederken, ilim daha genel ve kuşatıcı bir bilgi türünü ifade eder. Bu sebeple Allah’a ilim sıfatı izafe edilirken, ma‘rife sıfatı izafe edilmez; çünkü Allah’ın ilmi her şeyi başlangıcı ve sonuyla birlikte, tam anlamıyla kuşatan mutlak bir bilgidir.²²⁸

Ma‘rife, kişinin Allah’ı tanıma ve bu tanıma süreciyle O’na layık bir kulluk etme çabasını içerir. Bu kavram, akıl, tefekkür ve tedebbür ile Allah’ın esma ve sıfatlarının kâinattaki yansımalarını gözlemleme yoluyla gerçekleşir. Gazzâlî’ye göre Allah’ı tanımak O’na duyulan sevgiyi de beraberinde getirecektir. O’nu layıkıyla tanıyabilmek için ise daimi tefekkür hâlinde olmak gerekmektedir.²²⁹ İbn Cüreyc (ö. 150/767), “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي / Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”²³⁰ ayetindeki “لَا لِيَعْبُدُونِي / ancak bana kulluk etsinler” ibaresini “إِلَّا لِيَعْرِفُونِي / ancak beni tanısinlar” şeklinde tefsir etmiştir.²³¹ Bu da Allah’a hakkıyla ibadet etmenin yolunun, O’nu hakkıyla tanımaktan geçtiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Bu bağlamda, ma‘rife, ilim kavramıyla yakın anlam ilişkisi taşıyan, ancak Allah’ı tanıma ve O’na yaklaşma sürecinde daha özel bir bilgi türü olarak kabul edilen bir kavramdır.

1.3.3.1.3. الشَّهَادَةُ / eş-Şehādeh

Şehādet, “ش-ه-د / ş-h-d” kök harflerinden türeyen bir kavram olup, Kur’ân’da aynı kökten türeyen yüz altmış kelime yer almaktadır.²³² Kelime, bilgi sahibi olmak, tanıklık etmek, hazır bulunmak ve ikrar etmek gibi anlamlar taşır.²³³ Ahmed b. Yahyâ’ya (ö. 291/904) göre, Kur’ân’da geçen “شَهِدَ اللَّهُ / şehidallāhu” ibaresi, “Allah bildi” anlamına gelirken, bu ifade bazı müfessirlerce “Allah söyledi”, “Allah hükmetti” ve “Allah açığa çıkardı” şeklinde de anlaşılmıştır.²³⁴ Namazda ka‘dede tahiyyat okumaya, duanın sonunda yer alan kelime-i şehadetten dolayı “التَّشَهُّدُ / et-teşehhüd” denir. İbnü’l-Enbârî (ö. 328/940) kelime-i şehâdet

²²⁸ İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi’l-Kur’ân*, 331; Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb Fîrüzâbâdî, *Beşâ’iru zevi’t-temyîz fî lefâ’ifi’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Muhammed ‘Alî en-Neccâr (Kâhire: Lecnetü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1393-1416/1973-1996), 4/47; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, 24/133.

²²⁹ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, thk. Şeyh Muhammed Reşid Rıdâ el-Ğabbânî (Beyrût: Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, 1406/1986), 12.

²³⁰ ez-Zâriyât 51/56.

²³¹ İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 4/239; Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 6/4546.

²³² ‘Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, 492-495.

²³³ İbn Fâris, *Meğâyisi’l-luğa*, 3/221; İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi’l-Kur’ân*, 268.

²³⁴ Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 6/47; İbn Fâris, *Meğâyisi’l-luğa*, 3/221; İbn Fâris, *Mücmelü’l-luğa*, 514; Fîrüzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muḥîṭ*, 292.

iki kez geçen “أَشْهَدُ (eşhedü) / şahitlik ederim” ibaresinin ilkini “أَعْلَمُ (a‘lemü) / bilirim” ikincisini ise “أُبَيِّنُ (übeyyinü) / bildiririm” olarak açıklamıştır.²³⁵

“الشَّهِيدُ / eş-Şehīd” Allah’ın şahitliğinde güvenilir olduğunu ifade eden ismidir.²³⁶ O’nun şehadeti zaman ve mekânla mukayyet olmayan, yalan ve yanılma ihtimali taşımayan, mutlak ve reddedilmesi düşünülemeyen en doğru bilgidir, dolayısıyla en doğru şahitliktir. Kur’ân’da geçen bir âyet şu şekildedir: “قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ” / De ki: Hangi şey şahadetçe en büyüktür? De ki: (Hak peygamber olduğuma dair) benimle sizin aranızda Allah şahittir.”²³⁷

“الشَّاهِدُ / eş-Şāhid” ise, peygamberlerin isimlerindendir.²³⁸ Çünkü peygamberler Allah’ın en bilgili kullarıdır. Bu sebeple insanlar hakkında şahitlik yapacaklardır. Onların şahitlikleri sadece dünya için değil âhiret için de söz konusudur. İlgili bir âyet şu şekildedir: “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا” / Ey Peygamber! Biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcı olarak gönderdik.”²³⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın ve peygamberlerin şahitliği yanında meleklerin, adaleti gözeten ilim sahiplerinin,²⁴⁰ kulakların,²⁴¹ derilerin,²⁴² ayakların²⁴³ şahitliğinden de bahsedilir. İnsanların kendilerine yaptıkları şahitlik, hakikati ikrar anlamını taşır: “وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاحَهُمْ / Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik/ikrar etmesidir.”²⁴⁴

Kur’ân’da “وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا” / Biz, bildiğimizden başkasına şahitlik etmedik.”²⁴⁵ âyetinde şehâdetle ilim kavramının aynı bağlamda yer aldığı görülmektedir. İmam Şâfiî (ö. 204/820), söz konusu âyeti tefsir ederken, bir kimsenin herhangi bir konuda şahitlikte bulunabilmesi

²³⁵ Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 6/47; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/239; Fîrûzâbâdî, *el-Ğāmûsü’l-muḥîṭ*, 292.

²³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/238; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Ğāmûs*, 8/254.

²³⁷ el-En‘âm 6/19.

²³⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Ğāmûsü’l-muḥîṭ*, 292; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Ğāmûs*, 8/257.

²³⁹ el-Ahzâb 33/45.

²⁴⁰ Âl-i İmrân 3/18.

²⁴¹ Fussilet 41/20.

²⁴² Fussilet 41/21.

²⁴³ Yâsîn 36/65.

²⁴⁴ en-Nûr 24/6.

²⁴⁵ Yûsuf 12/81.

için bu bilgiye bizzat görerek, işiterek ya da ilgili şahsın kendi beyanıyla ulaşmış olması gerektiğini, aksi takdirde, şahitliğin geçerli ve meşrû sayılamayacağını vurgulamıştır.²⁴⁶

Görüldüğü üzere şehâdet kavramı, görmek, bilgi sahibi olmak, tanıklık etmek ve hüküm vermek gibi anlam boyutlarıyla ilim ile yakın bir ilişki içindedir. Hem duyuşsal hem de aklî bilginin ifade edilmesinde şehâdet, bilgiye dayalı bir beyan ve tasdik anlamı taşır. Bu bağlamda şehâdet, hakikati bilme ve aktarma sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak ilim kavramını tamamlayıcı ve destekleyici bir işlev görmektedir.

1.3.3.1.4. الفقه / el-Fıkh

Fıkıh, ”ف-ق-ه” / *f-k-h*” kök harflerinden türemiştir. Kur’ân’da aynı kökten türeyen yirmi kelime bulunmaktadır.²⁴⁷ Fıkıh kelimesi Kur’ân’da isim olarak geçmez. Bir âyet dışında hep muzâri fiil sîgasıyla karşımıza çıkan kelimenin, bugün müstakil bir ilim dalı olan “fıkıh” anlamında değil, ince anlayış, keskin kavrayış ve hatibin hitabındaki maksadı anlamak mânasında kullanıldığı görülmektedir.

Fıkıh kelime olarak bir şeyi bilmek, idrak etmek, mevcut bir bilgiden hareketle gaip bir bilgiye ulaşmak gibi anlamlara gelmektedir. Fakat buradaki bilmek ve idrak etmek mutlak mânada değildir. Bir kişi bir şeyi anladığı zaman “فَقِهَ / fekihe” denir. Bu sebeple fıkıh kelimesi, “الفَهْمُ / el-fehm” olarak da açıklanmıştır. رَجُلٌ فَكَّيْهُ (racülün faḳīhun) / bir şeyi iyi anlayan kimse”, âlim olarak nitelendirilmiştir. فُلَانٌ مَا يَفْكَاهُ (fulānun mā yefkahu) / falanca bunu anlamıyor” denildiğinde ise esasında لَا يَعْزَمُ وَلَا يَفْهَمُ (lā ya‘lamu ve-lā yefhemu) / falancanın ne bildiği ne de anladığı” ifade edilmek istenmiştir.²⁴⁸

Fıkıh, dinde de bilgi, anlayış, kavrayış gibi anlamlara gelmektedir.²⁴⁹ Nitekim Hz. Peygamber, İbn Abbas için “Allah’ım ona dini öğret ve onu te’vilde derin anlayış sahibi kıl.” diye dua ederken “فَفْكَاهُ / feḳḳihhu” kelimesini kullanmıştır.²⁵⁰ Kelimenin bilmek ve anlamak

²⁴⁶ Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. İdrīs b. ‘Abbās eş-Şāfi‘î, *Tefsīru’l-İmāmi’s-Şāfi‘î*, thk. Aḥmed b. Muṣṭafā el-Ferrān (Riyād: Dāru’t-Tedmiriyye, 1427/2006), 2/980-981.

²⁴⁷ ‘Abdülbākī, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, 666.

²⁴⁸ Ezherî, *Tehzībü’l-luğa*, 5/263; İbn Manzûr, *Lisānü’l-‘Arab*, 13/523.

²⁴⁹ Ferāhîdî, *Kitābü’l-‘Ayn*, 3/370; İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 2/968; Ezherî, *Tehzībü’l-luğa*, 5/263; Sāhib b. ‘Abbād, *el-Muḥîṭ fi’l-luğa*, 3/347; Cevherî, *eş-Şihāḥ*, 6/2243.

²⁵⁰ Ebū ‘Abdillāh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybānī Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, thk. Şu‘ayb Arnāuṭ (Beyrūt: Müessesetü’r-Risāle, 1421/2001), 4/225 (No:2397); 5/65 (No: 2879); 5/215 (No: 3102).

mânasında geçtiği bir âyet ise şu şekildedir: “فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا” / *Bu adamlara ne oluyor ki bir türlü laf anlamıyorlar!*”²⁵¹

Fıkıh, ilim kavramına kıyasla daha dar kapsamlı ve daha özel bir anlama sahiptir.²⁵² Bu iki kavram arasındaki farklılıklara dikkat çekilirken, fıkıhın, kelâmın muktezası üzerine düşünmeyi ifade eden bir kavram olduğu ve bu yönüyle Allah hakkında kullanılmasının mümkün olmadığı belirtilmiştir. Zira konuşan bir kimsenin muhatabına “sözlerim üzerine tefakkuh et” demesi, özünde “söylediklerimi anlamak için derinlemesine düşün” anlamına gelir. Böyle bir yönlendirme ve akıl yürütme süreci ise Allah (c.c.) hakkında tasavvur edilemeyeceğinden, Allah Te’âlâ bu tür beşerî nitelemelerden münezze kabul edilmiştir.²⁵³

Dolayısıyla “fıkıh”; anlamayı, bilmeyi, ince anlayışı ve derin kavrayışı ifade etmesi bakımından ilim kavramıyla yakın anlam ilişkisine sahip bir kavram olarak görünmektedir.

1.3.3.1.5. الشُّعُورُ / eş-Şu‘ūr

Şu‘ūr, “ش-ع-ر / ş-‘-r” kökünden türemiştir. Kur’ân’da aynı kökten türeyen kırk kelime yer almaktadır.²⁵⁴ Kelime, duyular yoluyla farkına varmak, hissetmek, ince ve derin bir bilgiye ulaşmak gibi anlamlar taşımaktadır. Ayrıca, şair ve şiir kelimeleri de aynı kökten türetilmiştir ve derin duygu ve incelikli bilgiye işaret eder.²⁵⁵ Şuur, hissetme ve fark etme sürecinin ilk aşamasını temsil ederken, bu süreç ilim, tezekkür, fıkıh ve yakîn gibi farklı bilgi derecelerine ulaşmayı içerir.²⁵⁶

Kur’ân’da şuur kelimesi genellikle insanın bir şeyin farkında olmama hâlini ifade eder. Örneğin: “يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ” / *Onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değildirler.*”²⁵⁷ Âyette yer alan وَمَا يَشْعُرُونَ ibaresi Taberî

²⁵¹ en-Nisâ 4/78. Benzer kullanımdaki diğer âyetler: el-En‘âm 6/25, 65, 98; el-A‘râf 7/179; el-Enfâl 8/65; et-Tevbe 9/81, 87, 127; Hûd 11/91; el-İsrâ 17/44, 46; el-Kehf 18/57, 93; Tâhâ 20/28; el-Fetih 48/15; el-Haşr 59/13; el-Münâfikûn 63/3, 7.

²⁵² İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur‘ân*, 384.

²⁵³ ‘Askerî, *el-Mu‘cemü'l-fürûki'l-lügaviyyetü'l-hâvî li kitâbi'l-‘Askerî ve'l-Cezâirî*, 412.

²⁵⁴ ‘Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü'l-müfehres*, 487.

²⁵⁵ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/250; Ebü'l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥaṣṣaṣ*, thk. Ḥalîl İbrâhîm Ceḫfâl (Beyrût: Dâru İḥyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 1417/1996), 1/77.

²⁵⁶ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. ‘Adnân Dervîş - Muḥammed el-Mıṣrî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 67.

²⁵⁷ el-Bakara 2/9.

tarafından “وَمَا يَدْرُونَ / ve mā yedrūn” ve “وَمَا يَعْلَمُونَ / ve mā ya‘lemūn” yani “bilmiyorlar” şeklinde tefsir edilmiştir.²⁵⁸

Şuur, bilginin duyular yoluyla idraki ve farkındalık sürecinin başlangıcıdır. Ancak bu bilgi, sınırlı ve belirli bir bağlama yöneliktir. İlim ise mutlak bilgiye ulaşmayı ve eşyanın hakikatini bütünüyle kavramayı ifade eder. Bu nedenle Allah, “عَالِمٌ / ‘Ālim” ve “يَعْلَمُ / ya‘lem” sıfatlarıyla vasıflandırılırken, hissederek bilgiye ulaşmayı ifade eden “الشَّاعِرُ / eş-şā‘ir” olarak nitelendirilmez; çünkü O’nun ilmi eksiksizdir ve her şeyi bütünüyle kuşatır.²⁵⁹

Bu bağlamda şuur için, duyular ve farkındalık yoluyla bilgiye ulaşma sürecini ifade eden ve ilim kavramıyla yakın anlam ilişkisine sahip bir kavram olduğu söylenebilir. Ancak kapsam açısından ilimden daha sınırlıdır ve bilginin ilk basamağını teşkil eder.²⁶⁰

1.3.3.1.6. الْفَهْمُ / el-Fehm

Fehm, “ف-ه-م / f-h-m” kökünden türeyen bir kavramdır. Kur’ân’da yalnızca bir yerde geçmektedir.²⁶¹ Kelime, muhatabın sözünü işiterek anlamak, kavramak ve özellikle kalp yoluyla bilmek anlamlarını taşımaktadır.²⁶² Zebîdî (ö. 1205/1791), fehm kavramını “عِلْمُهُ / ‘ilmehū ve-‘arafehū bi’l-ḳalb) / kalple bilmek ve tanımak” olarak tarif ederek, anlamanın zihinsel olduğu kadar duygusal bir boyutu da içerdiğine dikkat çekmiştir.²⁶³

Fehm, konuşulan bir şeyi veya işaret edilen bir mânayı anlamak için kullanılır ve derin kavrayışı ifade eder. Bu bağlamda fehm, genelde idrakin gizliliği ve inceliği ile dikkat çeker.²⁶⁴ Fehm kavramı, bir âyette Hz. Süleyman’a mahsus olarak vurgulanmış ve şu şekilde zikredilmiştir: “فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا / Böylece bunu (bu fetvayı) Süleyman’a biz anlatmıştık. Biz, onların her birine hüküm (hükümdarlık, peygamberlik) ve ilim verdik.”²⁶⁵ Bu âyette fehm, belirli bir meselede derinlemesine anlamanın Hz. Süleyman’a özel bir ilâhî lütuf olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁶

²⁵⁸ Taberî, *Cāmi‘u l-beyān*, 1/278.

²⁵⁹ ‘Askerî, *el-Mu‘cemü l-fürûḳi l-lügaviyyetü l-hāvi li kitābi l-‘Askerî ve l-Cezāirî*, 372-373.

²⁶⁰ Bu kavram, aklın düşünsel faaliyetlerinden biri olarak “*Akıl ve Düşünme*” başlığında da ele alınacaktır.

²⁶¹ ‘Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü l-müfrehes*, 669.

²⁶² ‘Askerî, *el-Mu‘cemü l-fürûḳi l-lügaviyyetü l-hāvi li kitābi l-‘Askerî ve l-Cezāirî*, 414; İbn Manzûr, *Lisānü l-‘Arab*, 12/459; Cürċânî, *et-Ta‘rîfât*, 169.

²⁶³ Zebîdî, *Tâcü l-arūs min cevāhiri l-Ḳāmūs*, 33/224.

²⁶⁴ ‘Askerî, *el-Mu‘cemü l-fürûḳi l-lügaviyyetü l-hāvi li kitābi l-‘Askerî ve l-Cezāirî*, 414.

²⁶⁵ el-Enbiyâ 21/79.

²⁶⁶ İsfahânî, *el-Müfredât fi ġaribi l-Ḳur‘ân*, 386.

Fehm, ilim kavramına kıyasla daha özel bir anlam taşır. Zebîdî fehm ile ilim arasındaki farkı, ilmin mutlak idrak, fehmin ise nefsin zâhirî şeylerden başka şeylere geçiş hızı olmasıyla dile getirmiştir.²⁶⁷ Netice olarak, fehm kavramı, anlamak, kavramak, akletmek ve tasavvur etmek gibi anlamlarla ilim kavramıyla yakın bir ilişki içerisinde. Ancak kapsamı daha sınırlıdır ve özellikle kalp ve aklın birleşimiyle meydana gelen ince idraki ifade eder.

1.3.3.1.7. الدِّرَايَة / ed-Dirāye

Dirāye, “در-ي / d-r-y” kökünden türeyen bir kavram olup Kur’ân’da aynı kökten yirmi dokuz kelime bulunmaktadır.²⁶⁸ Dirāye, “bilmek” anlamına gelen “عَلِمَ / ‘alime” fiiliyle açıklanmıştır.²⁶⁹ Örneğin, “دَرَيْتُهُ / deraytühū” ifadesi, “عَلِمْتُ بِهِ (‘alimtü bihī) / onu bildim” ifadesiyle izah edilmiştir.²⁷⁰ Ancak dirāye, bilmenin özel bir türünü ifade eder ve bu bağlamda dirāye kelimesi, “hile veya ince bir yol ile bilmek” anlamına gelir.²⁷¹ Bu nedenle Allah hakkında kullanılmaz; çünkü O’nun bilgisi eksiksiz ve kendindendir.²⁷²

Dirāye kelimesi, her ne kadar olumsuz bir mânâ taşısa da zamanla, tefsir ilmiyle iştilal eden müfessirlerin tefsir metotlarından birine verilen bir isim olmuştur. Re’y tefsiri de denilen bu tefsir türünde müfessirin, rivayet tefsirine mahsus yöntemlerle birlikte, yorumunu Kur’ân ve Sünnet’e dayandırması; aynı zamanda cehâletten ve dalâletten uzak olmak şartıyla aklını kullanarak re’y ve içtihatla bulunması söz konusudur. Bu bağlamda “dery”, insan aklının ve bilme yetisinin bir boyutunu ifade eden olumlu bir anlama bürünmüştür.²⁷³

Kur’ân-ı Kerîm’de d-r-y kökünden türeyen kelimeler, genellikle bir şeyin bilgisine erişme veya erişememe durumunu ifade eder. Örneğin: “مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ / Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin.”²⁷⁴ Ayrıca, “وَمَا أَدْرَاكَ / sen nereden bileceksin?”²⁷⁵ kalıbı, bir

²⁶⁷ Zebîdî, *Tâcûl-‘arûs min cevâhiri’l-Ķāmûs*, 33/224.

²⁶⁸ ‘Abdûlbakî, *el-Mu‘cemûl-müfessres*, 325-326.

²⁶⁹ Sâhib b. ‘Abbād, *el-Muḥîṭ fi’l-luġa*, 9/343.

²⁷⁰ Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2335; İbn Fâris, *Mücmelü’l-luġa*, 323.

²⁷¹ İsfahânî, *el-Müfredât fi ġaribi’l-Ķur’ân*, 168.

²⁷² Zebîdî, *Tâcûl-‘arûs min cevâhiri’l-Ķāmûs*, 38/42.

²⁷³ Muḥammed ‘Abdül‘azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Ķur’ân* (Ķāhire: Matba‘atü ‘İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve Şurakāuhū, ts.), 2/49.

²⁷⁴ eş-Şûrâ 42/52.

²⁷⁵ وَمَا أَدْرَاكَ kalıbının geçtiği âyetler: el-Hümeze 104/5; el-Hâkka 69/3; el-Müddessir 74/27; el-Mürselât77/14; el-İnfîtâr 82/17-18; el-Mutaffîfin 83/8, 19; et-Târik 86/2; el-Beled 90/12; el-Kadr 97/2; el-Kâria 101/3, 10.

bilgiye dikkat çekmek için kullanılırken, “وَمَا يُدْرِيكَ / sen nereden bilebilirsin?”²⁷⁶ kalıbında sorulan soruya cevap verilmemesi, insan bilgisinin sınırlılığını vurgular.

Görüldüğü üzere, d-r-y kök harflerinden, Allah Te‘âlâ hakkında kullanımı caiz olmayan dirâye gibi kelimeler türetilmiş olsa da hem dirâyet kelimesinin zamanla tefsir ilminde olumlu bir mânada kullanılır olması hem de türetilen diğer kelimelerin insanlar için bilmenin farklı bir boyutunu oluşturması hasebiyle ilim ile yakın anlam ilişkisi taşıdığı söylenebilir.

1.3.3.1.8. الوَعْي / el-Va‘y

Va‘y, “و-ع-ي / v-‘y” kökünden türeyen bir kelime olup Kur‘ân‘da aynı kökten türeyen altı kelime bulunmaktadır²⁷⁷ ve dört sûrede geçmektedir.²⁷⁸ Kelime bilinç, farkındalık, anlamak, kavramak, idrak etmek, muhafaza etmek, dikkat kesilmek, akılda tutmak ve hıfz etmek gibi anlamlar taşımaktadır. Kemik kırıldıktan sonra parçalar tekrar birbirine kaynamışsa buna “وَعَى الْعَظْمُ / ve‘â‘l-‘azmü” denir.²⁷⁹ الوَعْي / el-va‘â” ses, gürültü demektir. “وَاعِيَةُ الْقَوْمِ / vā‘iyatu‘l-kavm” halkın sesi anlamındadır. “وَاعِيَتُهُ فِي نَفْسِهِ” (va‘aytehü fî nefsihî) / bir şeyin kişi için açıklık kazanması ve anlaşılır hâle gelmesi” durumunda söylenilir.²⁸⁰

Ezherî (ö. 370/980), va‘y kelimesini “kalbin bir şeyi muhafaza etmesi” olarak tarif ederken,²⁸¹ *Lisânü‘l-‘Arab*‘da bu tarif, ezberleme, anlama ve kabul etme anlamlarıyla desteklenmiştir.²⁸² Kur‘ân‘da va‘y kelimesi, bilgi ve ibretin bellekte muhafazası anlamında geçmektedir. Örneğin, “لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ” / *Onu sizin için bir ibret ve öğüt yapalım ve belleyci kulaklar onu bellesin diye.*²⁸³ âyetinde geçen “أُذُنٌ وَاعِيَةٌ” (üzünün vā‘iyetün) / belleyci kulaklar” ibaresi için müfessirlerimiz hemen hemen aynı görüşleri beyan etmişlerdir. Bu âyette olduğu gibi başka âyetlerde de Allah Te‘âlâ müminleri, kendilerinden önceki toplulukların içine düştükleri hatalara düşmemeleri ve onların cezalandırıldıkları gibi cezalandırılmamaları için sürekli uyarmıştır. Bu uyarıları, ancak söze kulak verenler duyabilmiş, ancak duyanlar akledebilmiş ve ancak akledenler söylenilenlerden istifade

²⁷⁶ وَمَا يُدْرِيكَ kalıbının geçtiği âyetler: el-Ahzâb 33/63; eş-Şûrâ 42/17; Abese 80/3.

²⁷⁷ ‘Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü‘l-müfehres*, 923. Kelimelerin geçtiği âyetler: Yûsuf 12/76; el-Hâkka 69/12; el-Meâric 70/18; el-İnşikâk 84/23.

²⁷⁸ Yûsuf 12/76; el-Hâkka 69/12; el-Meâric 70/18; el-İnşikâk 84/23.

²⁷⁹ Ferâhîdî, *Kitâbü‘l-‘Ayn*, 2/272-273; İbn Düreyd, *el-Cemheretü‘l-luğa*, 1/243; Ezherî, *Tehzîbü‘l-luğa*, 3/166.

²⁸⁰ İbn Fâris, *Mekâyîsi‘l-luğa*, 6/124; İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi‘l-Kur‘ân*, 528.

²⁸¹ Ezherî, *Tehzîbü‘l-luğa*, 3/166.

²⁸² İbn Manzûr, *Lisânü‘l-‘Arab*, 15/397.

²⁸³ el-Hâkka 69/12.

edebilmiştir. “وَتَعَيَّهَا” / ve-te‘īyehā”, “onu ezberleyen/muhafaza eden/aqlında tutan” anlamıyla ancak ilâhî kelâm ile hafızalarını tezyin eden ve bunlarla kalplerini tenvire çalışanların kurtulabileceklerine işaret edilmektedir.²⁸⁴

Va‘y, anlamak, kavramak, farkındalık kazanmak ve duyulanı muhafaza etmek anlamlarıyla ilim kavramıyla yakından ilişkilidir. Ancak va‘y, bilginin hafızada yer etmesi ve kalpte muhafaza edilmesi boyutunu özellikle vurgular. İbnü’l-Esîr’e (ö. 630/1233) göre, bu kavram sadece bilgiyi hafızada tutmak değil, o bilgiye aklederek iman etmek ve hükümlerine uygun şekilde amel etmek anlamını da içerir.²⁸⁵

Netice olarak, va‘yin, bilgiyi idrak ve muhafaza etme yönleriyle ilim kavramının anlam alanı içinde yer aldığı; özellikle ilâhî kelâmın anlaşılması, içselleştirilmesi ve korunması konusunda, ilim kavramının kalbî ve bilinçsel derinliğiyle örtüşen bir boyut kazandığı söylenebilir.

1.3.3.1.9. الْحَقُّ / el-Hakḥ

Hak, “ح-ق-ق” / ḥ-ḳ-ḳ kök harflerinden türemiştir. Kur’ân’da aynı kökten türeyen iki yüz seksen yedi adet kelime bulunmaktadır.²⁸⁶ Hak kelimesi, hakikat, doğru ve sabit olmak, bir şeyin güçlenmesi ve kuvvetlenmesi gibi anlamlara gelmektedir.²⁸⁷ Atın yürürken arka ayaklarıyla bastığı yerin ön ayaklarıyla bastığı yere muvafık olması da “حَقٌّ / ḥaḳḳ” ile ifade edilir. “الْحَقُّ / el-ḥuḳḳ” kelimesinin kemiğin oturduğu yuva, kol ve bacak kemiklerinin bedene bağlanmasını sağlayan yuva, kapının örtüldüğünde oturduğu yuva gibi anlamlara geldiği düşünüldüğünde kelimenin kökeninde yer alan “uygunluk” daha iyi anlaşılacaktır. Eğer tüm bu sayılanlar yuvayla mutabık değilse ortada bir sorun var demektir.

Cürcânî hak kelimesini “gerçeğe muvafık ve inkârı kâbil olmayacak derecede hakikat (sabit) olan” şeklinde tarif ettikten sonra hak kelimesinin bu niteliği taşıyan bütün söz, inanç, din ve mezhepler için kullanıldığını belirtir. Daha sonra ise hak ve “الصدق / şıḍḳ” arasındaki farka

²⁸⁴ Mukātil b. Süleymān, *Tefsīru Mukātil b. Süleymān*, 4/422; Taberī, *Cāmi‘u l-beyān*, 23/578-580; Ebü’l-Ḥasen ‘Alī b. Aḥmed el-Vāhidī, *et-Tefsīru l-basīṭ* (Su‘ūd: ‘İmādetü l-Baḥsi l-‘İlmī, 1430/2009), 22/150; Ebü ‘Abdillāh (Ebü’l-Faḍl) Faḥrüddīn Muḥammed b. ‘Umer b. Hüseyn er-Rāzī, *Mefātīḥu l-ğayb (et-Tefsīru l-kebīr)* (Beyrūt: Dāru İhyāi t-Türāşī l-‘Arabī, 1420/1999), 30/624.

²⁸⁵ Mecdüddīn İbnü’l-Esîr, *en-Nihāye fî ġarībi l-ḥadīs ve l-eşer*, thk. Maḥmūd Muḥammed et-Tanāhī - et-Tāhir b. Aḥmed ez-Zāwī (Beyrūt: el-Mektebetü l-‘İlmiyye, 1399/1979), 5/208.

²⁸⁶ ‘Abdülbākī, *el-Mu‘cemü l-müfehres*, 264-269.

²⁸⁷ Ferāhīdī, *Kitābü l-Ayn*, 3/6; İbn Fāris, *Meḳāyisi l-luġa*, 2/15; Zemahşerī, *Esāsü l-belāġa*, 1/203; İbn Manzūr, *Lisānü l-Arab*, 10/52.

Tablo 1. Kur’ân’da الْعِلْمُ / ‘İlm Kavramıyla Yakın Anlam İlişkisi Olan Kavramlar

Kavram	Kök (Arapça)	Kur’ân’da Kullanımı	Örnek Âyet(ler)	‘İlm ile İlişkisi (Kısa Açıklama)
1) el-Yakîn	ي-ق-ن	28 defa	Tekâsür 102/5	Yakîn , “kesin bilgi ve şüpheden uzak kanaati” ifade eder. “ilmel-yakîn, ayne’l-yakîn, hakka’l-yakîn” üçlemesi, bilginin artan kesinlik derecelerini gösterir. Dolayısıyla yakîn, ilmin en sarsılmaz, tereddütsüz biçimini anlatır.
2) el-Ma‘rife	ع-ر-ف	70 defa	Zâriyât 51/56	Ma‘rife , bir şeyi özellikleriyle bilme ve tanıma sürecini ifade eder. İlimden daha özel bir boyutu vurgular, özellikle Allah’ı tanımaya ve O’na yaklaşımaya işaret eder.
3) eş-Şehâdeh	ش-ه-د	160 defa	En‘âm 6/19	Şehâdeh , “görmek, tanıklık etmek, açıkça bilip ikrar etmek” gibi anlamlar taşır. Hakikate dair bir şahitlik, bilgiye dayalı bir beyan demektir. İlimle ilişkisi, bilginin doğrulanması ve aktarılması noktasında tamamlayıcı fonksiyon üstlenmesidir.
4) el-Fıkh	ف-ق-ه	20 defa	Nisâ 4/78, Tevbe 9/127	Fıkh , “ince anlayış, keskin kavrayış” demektir. Kur’ân’daki kullanımı, bugünkü “fıkıh (İslâm hukuku)” terimine nazaran “anlama, idrak etme” vurgusu taşır. İlimden daha sınırlıdır.
5) eş-Şu‘ûr	ش-ع-ر	40 defa	Bakara 2/9	Şu‘ûr , “duyularla farkına varma, hissetme” anlamındadır. İnsanın başlangıç düzeydeki algı sürecini yansıtır. İlim ise bu duyuşal verileri de aşarak kesinliğe ulaşmayı hedefler. Dolayısıyla “şuur”, ilmin ilk basamaklarından biri olarak görülebilir.
6) el-Fehm	ف-ه-م	1 defa	Enbiyâ 21/79	Fehm , “bir meselenin özünü kavramak ve derinlemesine anlamak” demektir. İlim kavramına kıyasla daha özel bir idrak seviyesini ifade eder. Hz. Süleyman’a verilen “fehm” (derin anlayış), Kur’ân’ın bilgi olgusuna verdiği değeri göstermesi açısından önemli bir örnektir.
7) ed-Dirāye	د-ر-ي	29 defa	Şûrâ 42/52	Dirāye , ‘ince bir yolla bilgiye ulaşma’ anlamına gelir. İnsan için kullanılır, Allah hakkında kullanılmaz. Bilgiye erişme yöntemini, bazen çaba ve inceleme gerektiren bir süreç olarak gösterir. Böylece ilim kavramıyla bağlantılı, ama ondan daha dar bir alandır
8) el-Va‘y	و-ع-ي	6 defa	Hâkka 69/12	Va‘y , “bilginin hafızada korunması, özümsemesi ve kalpte yer etmesi” anlamına gelir. Kur’ân’da, hakikatin sadece öğrenilmesiyle değil, idrak edilip muhafaza edilmesiyle ilişkilendirilir. İlimle bağlantısı, bilginin zihinde kalıcı hâle gelmesi ve amele yansımaya yönüyle önem arz eder.
9) el-Hakğ	ح-ق-ق	287 defa	İsrâ 17/81	Hakğ , “gerçek, doğru, sabit olan” demektir. Bâtılın zıddı olarak kullanılır. İlim de hakka/hakikate ulaşmayı hedeflediğinden, hak ile ilim arasında yakın bir ilişki vardır. Bilgi ne kadar hakka uygun olursa o kadar değerlidir.

Kavramlarla ilgili yapılan bu incelemeler sonucunda, Kur’ân’daki ilim kavramının çok boyutlu ve derin bir anlam alanına sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü üzere ilimle

yakın anlam ilişkisi içinde olan kavramlar, bilgiye ulaşma, anlama, idrak etme ve hakikati kavrama süreçlerini farklı boyutlarıyla ifade etmektedir. Yakîn, kesin bilgiye; ma‘rife, tanıma ve bilme sürecine; şehâdet, hakikate tanıklığa; fikh, derin kavrayışa; şuur, duysal farkındalığa; fehm, ince idrake; dirâye, özel bir bilme türüne; va‘y, bilginin muhafazasına ve hak, hakikate yönelişe işaret etmektedir. Bu kavramların her biri, ilmin farklı yönlerini ve derecelerini temsil ederek bir bilgi sistematığı oluşturmakta ve Kur‘ân‘ın düşünce dünyasında ilmin merkezî bir yer tuttuğunu ortaya koymaktadır. Böylelikle, bu kavramlar ilmin kapsamını genişleterek, hakikati anlamak ve ona ulaşmak yolunda ilmin vazgeçilmez bir rehber olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.3.3.2. Kur‘ân‘da الْعِلْمُ / ‘İlm Kavramıyla Zıt Anlam İlişkisi Olan Kelimeler

İlim kavramının tüm boyutlarıyla kavranabilmesi için, yalnızca ilmin mahiyetinin değil, ilim olmayan unsurların da tanımlanması zaruridir. Zira “her şey zıddıyla kaimdir” ve “her şey zıddıyla bilinir.” Bu hakikatten hareketle, varlığın yoklukla, tevhidin çoklukla, sıcaklığın soğukla anlaşılması gibi, ilimle ilişkili kavramların daha iyi anlaşılması için ilimden uzak olan unsurların da belirlenmesi gerekmektedir. Nitekim Kur‘ân‘da, ilim ifade eden kavramların yanı sıra ilimsizlik veya ilimden uzak olma hâlini ifade eden kavramların varlığı da dikkat çekmektedir.

Yapılan araştırmalar, Kur‘ân‘da geçen bazı kavramların doğrudan ilmin zıddı olmadığını; ancak ilim vasfını taşıması için gerekli şartlardan yoksun bulunduğunu göstermektedir. Bu sebeple söz konusu kavramların da bu başlık altında ele alınması uygun görülmüştür.

Kavramların sıralaması yapılırken, ilime en uzak olandan başlanarak, belirli eksiklikler veya illetler sebebiyle ilimle karşıtlık teşkil edenlere doğru bir düzen takip edilmiştir. Böylece, mutlak bilgisizlik ve gaflet hâlini ifade eden “cehl” kavramından yola çıkılacak; ardından ilmin kesinliğini zedeleyen zan, zü‘m, hüsbân ve emânî gibi şüpheli veya temelsiz bilme biçimleri ele alınacaktır. Bir sonraki aşamada, şekk, rayb, mirye, tereddüt, tezebzüb ve vesvese gibi insanı içsel bocalamaya ve kararsızlığa sürükleyen kavramlar incelenecek; en sonunda ise hakikatin bilindiği hâlde kasıtlı olarak çarpıtılmasını veya ondan uzaklaşılmasını ifade eden hars, şikâk, bid‘at ve zûr kavramlarına yer verilecektir. Bu sıralama sayesinde, yanlış veya eksik bilginin cehâletten sapkınlığa kadar nasıl farklı aşamalarda tezahür edebileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

1.3.3.2.1. الْجَهْل / el-Cehl

Kelime ”ج-ه-ل / c-h-l” kök harflerinden türemiştir. Kur’ân’da aynı kökten türeyen yirmi dört kelime bulunmaktadır.³⁰² *Cehl*, ilmin zıddıdır.³⁰³ İbn Düreyd (ö. 321/933) *cehli*, ilmin değil ”hilm”in zıddı olarak tarif etmiştir.³⁰⁴ Ebû’l Bekâ (ö. 1095/1684) *cehli*; *cehl-i basit* ve *cehl-i mürekkep* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. *Cehl-i basit* ”عدم العلم / ‘ademü’l-‘ilm” yani ilimsizlik anlamındadır. Kişi bilmesi gerekeni bilmemektedir, ama bilmediğini bilmektedir. *Cehl-i mürekkep*; gerçeğe uygun olmayan bir bilgi konusunda kesin ve ısrarcı bir inanç sahibi olmak ve bilmediğini dahi bilmemek demektir.³⁰⁵

Risâletin ilk yıllarında *cehl* kelimesinin kullanımında dinî içerik çok söz konusu değildir ve ilimsizlik anlamı da ön plana çıkmamıştır. Kur’ân daha çok onun insanın doğru ve yanlış tefrik etme kabiliyetini körelten, aklî yetilerini atıl hâle getiren, kararsız ve tutarsız davranışlara sevk eden yönüne vurgu yapmıştır. Nitekim İslâm’dan önce de *cehl* daha çok ”hilm”in zıddı olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda *cehl*, en ufak bir öfke ve kızgınlık durumunda, anında kontrolünü kaybedip duygularının esiri hâline gelen ve sonucunu hesap etmeksizin körü körüne yanlış davranışlar sergilen kişinin tavrına verilen addır.³⁰⁶ *Cehl*, şu âyette hilmin zıddı olarak kullanılmıştır: ”خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ” (*Resûlüm!*) *Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.*”³⁰⁷ Kurtubî de, bu âyetteki cehâleti, aklî bir eksiklikten çok kontrolsüz öfke ve düşüncesizce hareket etmeyle ilişkilendirmiştir.³⁰⁸

Kur’ân cehâlet kavramını ele alırken, genellikle ”derinlikten yoksun yüzeysel bir bakış, gelişigüzel bir kanaat ve isabetsiz hüküm” anlamında kullanmıştır: ”وَلَوْ أَنَّا نَرَىٰ إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ / وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ” (*Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler.*)”³⁰⁹ Âyette, Allah’tan hangi delil gelirse gelsin görmek istemeyenlerin bunlardan hiçbirini idrak edemeyeceği ve imana eremeyeceği ifade edilmektedir. İbn Âşûr (1879-1973) böylelerinin

³⁰² ‘Abdûlbakî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, 233-234.

³⁰³ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 3/390; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 6/37; Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muḥîṭ fî’l-luğa*, 3/377; Cevherî, *eş-Şihâh*, 4/1663; İbn Fâris, *Mücmelü’l-luğa*, 201; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-a‘zam*, 4/165; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥaşşas*, 1/261; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 11/129; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muḥîṭ*, 980; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, 28/255.

³⁰⁴ İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 1/494.

³⁰⁵ Kefevî, *el-Külliyât*, 350.

³⁰⁶ İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 259-260.

³⁰⁷ el-A‘râf 7/199.

³⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 7/346-347.

³⁰⁹ el-En‘âm 6/111.

iman etmek bir tarafa kendilerine gelen her yeni âyetle birlikte cehâletlerinin daha da artacağını; çünkü onların âyetleri tahkir ve alay konusu ettiklerini ve kendilerinin de hilmiden yoksun olduklarını ifade etmiştir.³¹⁰ Bu bakış açısı, Kur’ân’da cehâletin, hakikati kavrayamama ve vahyi değersiz görme şeklinde tezahür ettiğini ortaya koymaktadır.

Cehl ile ilim arasındaki zıtlık, bu iki kavramın insan zihni ve ruhu üzerindeki etkileri dikkate alındığında açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. İlim, insanı hakikate ulaştırarak onun idrak kabiliyetini kuvvetlendirmekte ve hikmetle hareket etmesini temin etmektedir. Buna mukabil cehl, kişiyi hakikatten uzaklaştırmakta; doğruyu idrak edemeyen, bâtılda ısrar eden bir zihni ve ahlâkî hâl içinde yaşamaya sevk etmektedir. Ayrıca cehl, bireyin aklî ve ruhî tekâmülüne set çeken, onu içsel huzur ve istikrardan mahrum bırakan bir gaflet hâli olarak tezahür etmektedir. Bu itibarla cehlin, ilmin sağladığı sükûn ve istikrarı bozan, mahiyeti itibarıyla ilim kavramına tamamen zıt bir keyfiyeti haiz olduğu söylenebilir.

Cehlin, ilime zıtlık teşkil eden yönünü açıkladıktan sonra bilginin tamamen yok olmadığı, fakat çeşitli sebeplerle “kesinliğini ve sağlamlığını yitirdiği” durumları ifade eden kavramlara geçilebilir. Bu kavramlar, sahip olunan bilginin şüphe, vehim veya eksik delil sebebiyle ilim vasfını tam olarak kazanamadığı hâlleri yansıtmaktadır.

1.3.3.2.2. الظَّن / ez-Zann

Zann, “ظ-ن-ن / z-n-n” kök harflerinden türemiş olup Kur’ân’da farklı bağlamlarda altmış dokuz kez geçmiştir.³¹¹ Bu kelime, dilciler tarafından ezdâd (zıt anlamlılık) özelliğine sahip olduğu belirtilen kavramlardan biridir. *Zan*, bir yandan “yakîn” anlamında kullanılırken, diğer yandan “şüphe” ve “sanmak” anlamlarını da içermektedir.³¹² Âlimler, zannın bu farklı anlamlarını delillerle açıklamış ve âyetlerle örneklemiştir.³¹³

İsfahânî kelimeyi, herhangi bir emareden zuhur eden şeyin ismi olarak tarif etmiştir. Emare ziyadeleştiğinde ilim hâsıl olur. Fakat zayıflarsa vehimden başka bir şeyi ifade etmez. *Zan*

³¹⁰ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr (Tahrîru’l-ma’ne’s-sedîd ve tenvîru’l-‘akli’l-cedîd min tefsîri’l-kitâbi’l-mecîd)* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye li’n-Neşr, 1404/1984), 8/7.

³¹¹ Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfrehes*, 557-559.

³¹² Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü’l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebû’l- Faḍl İbrâhîm (Beyrût: el-Mektebetü’l-‘Aşriyye, 1407/1987), 14-16.

³¹³ Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve’n-nezâ’ir fî’l- Kur’âni’l- ‘Azîm*, thk. Hâtim Şâlih ed-Dâmin (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1432/2011), 180-181.

ziyadeleştğinde —ya da öyle olduğu düşünüldüğünde— beraberinde şeddeli “أَنَّ” veya muhaffef “أَنَّ” getirilirken; zayıfladığında, söz ve fiilin mevcut olmadığını gösteren “أَنَّ” getirilir.³¹⁴ “الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ” / Onlar, kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını ve O’na döneceklerini düşünen ve bunu kabullenen kimselerdir.”³¹⁵ Âyetteki zan, yakîn ifade ettiği için ibare, şeddeli “أَنَّ” ile “يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ” şeklinde gelmiştir. “وَدَا” / النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ / Zünnûn’u da (Yunus’u da zikret). O öfkeli bir hâlde geçip gitmişti; bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti.”³¹⁶ İsfahânî’nin de iştirak ettiği gibi müfessirlerin bazılarına göre bu âyetteki “zan”dan kasıt “vehim”dir. Yani Hz. Yunus, yaptıklarından dolayı cezalandırılmayacağını sanmıştı.³¹⁷ Bu âyette zan, emare zayıf olduğu için “أَنَّ” ile gelmiştir. “إِنَّهُ ظَنَّ أَن لَّنْ يَحُورَ” / O hiçbir zaman Rabbine dönmeyeceğini sandı.”³¹⁸ âyetinde de zan kesin bir inanç taşımayan “sanmak” anlamındadır³¹⁹ ve “أَنَّ” ile gelmiştir.

Zan ile ilim arasındaki zıtlık, bu iki kavramın mahiyetlerinden kaynaklanır. İlim, kesin ve delillere dayalı bir bilgi olup şüphe barındırmaz. Zan ise kesin bilgiye ulaşamamış, delillerin zayıf olduğu bir kanaat durumudur. Bu bağlamda zannın doğrulanma veya yanlışlanma ihtimali bulunurken, ilim mutlak hakikati ifade eder. Kur’ân’da zannın kimi zaman övüldüğü (hüsn-i zann) kimi zaman ise yerildiği (sû-i zann) görülmektedir.³²⁰ Ancak genel itibarıyla zan kavramının, kesin bilgiye dayalı olmayan ve yanlış anlamalarla sonuçlanabilecek bir düşünce biçimi olması sebebiyle, hakikati temsil eden ilim kavramıyla açık bir zıtlık oluşturduğu ifade edilebilir.

1.3.3.2.3. الزُّعْمُ / ez-Zü‘m

Zü‘m, “ز-ع-م / z-‘-m” kökünden türemiş olup Kur’ân’da on yedi kez geçer³²¹ ve sanmak, zannetmek, iddia etmek, şüphelenmek, tamah etmek, ummak gibi anlamlara gelir. “الزُّعْمُ” /

³¹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi’l-Ḳur’ân*, 317.

³¹⁵ el-Bakara 2/46.

³¹⁶ el-Enbiyâ 21/87.

³¹⁷ Muḳātil b. Süleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Süleymān*, 3/90; Ebū Zekerıyyā Yaḥyā b. Sellām, *Tefsīru Yaḥyā b. Sellām*, thk. Hind Şelebî (Beyrūt: Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1425/2004), 1/335; Ebū Bekr ‘Abdürrezzāk b. Hemmām b. Nāfi‘ eş-Şan‘ānî, *Tefsīru ‘Abdürrezzāk* (Beyrūt: Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1419/1998), 2/390; Ebū’l-Ḥasen Sa‘īd b. Mes‘ade el-Mücāşî el-Belhî el-Aḥfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*, thk. Hüdā Maḥmūd Kurā‘a (Ḳāhire: Mektebetü’l-Ḥāncî, 1410/1990), 2/449.

³¹⁸ el-İnşikāk 84/14.

³¹⁹ Mātūrîdî, *Te‘vīlātü’l-Mātūrîdiyye*, 10/474.

³²⁰ el-Hucurât 49/12.

³²¹ ‘Abdülbākî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, 420.

et-teza‘um” asılsız iddia anlamındadır. “الرُّعْمِيُّ / ez-zu‘miyy” ezdâd bir kelime olup hem yalancı hem doğru söyleyen anlamına gelir. “الرَّعْمَةُ / ez-za‘meh” itimat edilemeyen fikir veya iddiadır. “الْمَرْعَمُ / el-mez‘am” güven telkin etmeyen iştir. ³²² Cürcânî, bu kelimeyi “delili olmayan söz” olarak tanımlarken; ³²³ İsfahânî, Kur‘ân’daki tüm kullanımlarında iddia sahiplerinin yerildiğini belirtmiştir. ³²⁴ Şu âyette bu durum açıkça görülür: “وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ / أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ / O gün Allah onları çağırarak: Benim ortaklarım olduklarını iddia ettikleriniz hani nerede? diyecektir.” ³²⁵ Bir diğer örnek, Yusuf Sûresi’nde geçer: “قَالُوا نَقُودُ / صَوَاعِ الْمَلَائِكِ وَلَمَنَ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ / Kralın su kabını arıyoruz; onu getirene bir deve yükü (bahşış) var dediler. İçlerinden biri: Ben buna kefilim, dedi” ³²⁶ Burada kelime kefillik bağlamında kullanılsa da, kesin bir bilgiye veya fiilen gerçekleşmiş bir duruma değil, muhtemel bir sonuca dayandığı için zanna dayalı bir iddiayı temsil etmektedir. ³²⁷

İlim kesin bilgiye ve delile dayanırken, zü‘m çoğunlukla delilsiz, şüpheli ve bâtıl iddiaları ifade eder. “وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ / Yaratılışınızda ortaklarımız sandığınız şefaatçılarınızı da yanınızda göremeyeceğiz” ³²⁸ âyeti, zü‘mün bu özelliğini yansıtır. Bu itibarla, zü‘m kavramının ilim kavramıyla zıt bir mahiyete sahip olduğu ifade edilebilir.

1.3.3.2.4. الحُسْبَان / el-Hüsbân

Hüsbân, “ح-س-ب / h-s-b” kökünden türetilmiş olup Kur‘ân’da aynı kökten yüz dokuz kelime bulunmaktadır. ³²⁹ Hüsbân kelimesi zan, hesap etmek, saymak, tahmin gibi anlamlara gelmektedir. Ferrâ (ö. 207/822), “حَسِبْتُ الشَّيْءَ / hasibtü‘ş-şey’e” ifadesinin “şöyle zannettim”

³²² Ferāhîdî, *Kitābü’l-‘Ayn*, 1/364-365; İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 2/816; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 2/93; Sâhib b. ‘Abbād, *el-Muḥîṭ fi’l-luğa*, 1/397; Cevherî, *eş-Şihāḥ*, 5/1941; İbn Fāris, *Meḳāyisü’l-luğa*, 3/10; İbn Fāris, *Mücmelü’l-luğa*, 434; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥaṣṣaṣ*, 1/261; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-a‘zam*, 1/534; İsfahânî, *el-Müfredât fi’l-ḡarîbi’l-Kur‘ân*, 213; Zemaḥşerî, *Esāsü’l-belāğa*, 1/415; İbn Manzûr, *Lisānü’l-‘Arab*, 12/264-267; Firūzâbādî, *el-Ḳāmūsü’l-muḥîṭ*, 1117; Kefevî, *el-Külliyât*, 488; Zebîdî, *Tācü’l-‘arūs min cevāhiri’l-Ḳāmūs*, 32/312.

³²³ Cürcânî, *et-Ta’rîfāt*, 114.

³²⁴ İsfahânî, *el-Müfredât fi’l-ḡarîbi’l-Kur‘ân*, 213.

³²⁵ el-Kasas 28/62. Sûrenin 74. âyetinde de aynı ibare yer almaktadır.

³²⁶ Yûsuf 12/72.

³²⁷ Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 2/490.

³²⁸ el-En‘âm 6/94.

³²⁹ ‘Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, 255-256. Bu sayı; “حَسِبَ / ḥasibe”, “يَحْسِبُ / yahsebü”, “أَحْسِبْتُمْ / eḥasibtüm” gibi fiil çekimlerini, “حِسَابَ / ḥisâb” gibi mastarı ve “حَسَبَ / ḥasb”, “حُسْبَانُ / hüsbân” gibi isimleri kapsamaktadır.

anlamında olduğunu ifade eder.³³⁰ İsfahânî hüsbân kelimesini “birbirine zıt iki şeyden birini tercih ederken diğerini akla getirmemek” olarak tarif eder. Kişi parmaklarını sayarak hesap yapar. Fakat bu içinde şüphe barındıran bir hesap niteliğindedir. Zan da bu mânaya yakındır. Yalnız aralarında şöyle bir fark vardır ki zanda birbirine zıt olan ihtimalin ikisi de kişinin aklına gelir, fakat biri diğerine galip olur.³³¹

Kelimenin zan ifade eden anlamıyla Kur’ân’da geçtiği âyetlerden bazıları şunlardır: “أَمْ حَسِبْتُمْ / (Ey müminler!) Yoksa siz, sizden önce gelip geçenlerin başına gelenler size de gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?”³³² “وَأِنْ مِنْهُمْ / وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّنا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ”³³³ / Ehl-i kitaptan bir gurup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip бүkerler.”³³⁴ “لَا تَقْرَأُوا لَهُمْ خَيْرٌ”³³⁵ / İnkâr edenler sanmasınlar ki, kendilerine mühlet vermemiz onlar için daha hayırlıdır.”³³⁶

Nihayetinde, içinde şüphe barındıran, doğru ve sahih olmayan, kesinlik ifade etmeyen, temelsiz, geçerliliği bulunmayan ve sadece bâtil olan hüsbân kavramı, içinde şüphe ve tereddüt barındırmayan, kesinlik taşıyan ve hakikat ifade eden ilim kavramıyla zıtlık oluşturacak bir muhtevaya sahiptir, denilebilir.

1.3.3.2.5. الأمانِيّ / el-Emānī

“m-n-y / م-ن-ي” kökünden türeyen emānī, Kur’ân’da yirmi bir kez geçmekte olup³³⁵ kuruntu, temenni, tahmin, yalan, yalandan söz icad etmek, bir şeyi dilemek, bir şeyi ummak, şeytanın aldatması, taklit, boş ümit ve delilsiz söz gibi anlamlara gelmektedir.³³⁶ “وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ”³³⁷ / İçlerinde bir takım ümmîler vardır ki, Kitab’ı (Tevrat’ı) bilmezler. Bütün bildikleri kulaktan dolma şeylerdir. Onlar sadece zan ve tahminde

³³⁰ Ferāhīdī, *Kitābū’l-‘Ayn*, 3/149; İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 1/277; Ezherī, *Tehzībū’l-luğa*, 4/192; Sāhib b. ‘Abbād, *el-Muḥîṭ fi’l-luğa*, 2/494; Cevherī, *eş-Şihāḥ*, 1/111; İbn Fāris, *Meḳāyisi’l-luğa*, 2/59-60; İbn Fāris, *Mücmelū’l-luğa*, 233; İbn Sīde el-Mürsī, *el-Muḥaşşas*, 1/261; İbn Sīde el-Mürsī, *el-Muḥkem ve’l-muḥîṭū’l-l-‘azam*, 3/205; Zemaḥşerī, *Esāsū’l-belāğa*, 1/188; Cürċānī, *et-Ta’rīfāt*, 86; İbn Manzūr, *Lisānū’l-‘Arab*, 1/310; Fīrūzābādī, *el-Ķāmūsū’l-muḥîṭ*, 74; Kefevī, *el-Küllīyyāt*, 404; Zebīdī, *Tācū’l-‘arūs min cevāhiri’l-Ķāmūs*, 2/272.

³³¹ İsfahānī, *el-Müfredāt fi ġarībi’l-Ķur’ān*, 117-118.

³³² el-Bakara 2/214.

³³³ Āl-i İmrān 3/78.

³³⁴ Āl-i İmrān 3/178.

³³⁵ ‘Abdūlbākī, *el-Mu‘cemū’l-müfehres*, 850-851.

³³⁶ Ferāhīdī, *Kitābū’l-‘Ayn*, 8/390; Sāhib b. ‘Abbād, *el-Muḥîṭ fi’l-luğa*, 10/416; Cevherī, *eş-Şihāḥ*, 6/2498; İbn Fāris, *Meḳāyisi’l-luğa*, 5/277; Zemaḥşerī, *el-Keşşāf*, 1/178.

bulunuyorlar.”³³⁷ âyetindeki اَمَانِي kelimesi ümmîlerin kuruntuları, din adamlarından işittikleri ve sorgulamadan taklit etmek suretiyle kabul ve tekrar ettikleri çeşitli yalanlar olarak tefsir edilmiştir. Bir görüşe göre اَمَانِي ibaresi “ancak ezberden okuduklarını bilirler” anlamına gelmektedir³³⁸ ki burada da tahkik ve tetkik etmeden işitilenlerin/öğrenilenlerin bilinçsiz bir şekilde kuru kuruya tekrarı söz konusudur. Mücâhid de اَمَانِي kelimesini yalan olarak tefsir etmiştir.³³⁹

İsfahânî aynı kökten gelen “تَمَنَّى / temennî” kelimesini insanın bir şeyi gönlünde değerlendirmesi ve düşünmesi olarak tarif etmektedir. Bunun ya tahmin ve zanna ya da bir bilgiye ve kaynağa istinaden meydana geleceğini; ilkinin olması durumunda temenniye yalanın hâkim olacağını, bu durumda temenni edilen şeylerin çoğunun hakikate muvafık olmayacağını ifade etmiştir.³⁴⁰ Emânî kavramının, gerçeğe uygun olmaması, delile dayanmaması ve çoğunlukla boş bir zannı ifade etmesiyle kesinlik, doğruluk ve hakikati ifade eden ilim kavramıyla zıtlık oluşturduğu söylenebilir. Nitekim “أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى / Yoksa insan, her arzu ettiği şeye sahip mi olacaktır?”³⁴¹ âyeti de bu zıtlığı ihsas etmektedir.

1.3.3.2.6. التَّحْيِيلُ / et-Taḥayyül

“خ-ي-ل / ḫ-y-l” kökünden türeyen *tahayyül*, Kur’ân’da dokuz kez geçmekte olup³⁴² zannetmek, benzetmek, hayal etmek, yanılsama yaşamak ve bir varlığın şekil veya hareketini zihinde canlandırmak gibi anlamlar taşır.³⁴³ “قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعَصِيُّهُمْ يُحَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا”³⁴⁴ / *Bir de baktı ki, büyülerini sayesinde ipleri ve sopaları, kendisine gerçekten koşuyor gibi görünüyor.*”³⁴⁴ âyetinde, Firavun’un sihirbazlarının attığı ip ve sopaların Hz. Musâ’ya canlılar gibi görünmesinden bahsedilmektedir. Bir rivayete göre bu ip ve sopalar Hz. Musâ’ya, karınları üzerinde yürüyen dağlar gibi yılanlar intibasını vermiştir.³⁴⁵

Tahayyül, gözle görülen bir şeyi gerçekte olduğundan farklı algılamaya, zihninin dış gerçekliği çarpıtmasına ve hayal ile hakikatin karışmasına sebep olan bir algı sürecidir. Bu bağlamda,

³³⁷ el-Bakara 2/78.

³³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/157.

³³⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 207.

³⁴⁰ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi l-Kur’ân*, 475-476.

³⁴¹ en-Necm 53/24.

³⁴² ‘Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü l-müfehres*, 319-320.

³⁴³ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi l-Kur’ân*, 162.

³⁴⁴ Tâhâ 20/66.

³⁴⁵ Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 13/28; 18/334; Kurtubî, *el-Câmi ‘li-aḥkâmi l-Kur’ân*, 11/221.

doğru, kesin ve nesnel temellere dayanan ilim kavramıyla anlam düzleminde karşıtlık arz etmesi sebebiyle aralarında zıtlık ilişkisi olduğu söylenebilir.

Temelsiz bilmeyi ifade eden bu kavramlardan sonra insanı içsel bocalama ve kararsızlığa sevk eden kavramların değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Böylece, ilmin kesinlikten uzaklaşmasının “şüphe ve tereddüt” boyutuna da yakından bakma imkânı olacaktır.

1.3.3.2.7. الشَّكُّ / eş-Şekk

Kelime ”ش-ك-ك / ş-k-k” kök harflerinden türemiştir. Kur’ân’da aynı kökten türeyen on beş kelime bulunmaktadır.³⁴⁶ Şekk “yakîn”in zıddıdır. Şüphe anlamındadır.³⁴⁷ Şekk, iki zıt durumun eşit ihtimalle mümkün görülmesi ya da hiçbir delilin bulunmaması hâlini ifade eder.³⁴⁸ Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) şekk kavramını “ya eşit derecede iki delil olduğu ya da hiçbir delil bulunmadığı için iki zıt durumun doğrulanmasının ya da yalanlanmasının müsavi olması” olarak tarif etmiştir. Ayrıca şekki cehâletin bir çeşidi olarak görmüş fakat ondan daha kapsamlı kabul etmiştir. Çünkü ona göre cehâlette şekk mevcut olmak zorunda değildir ama her şekk’te bir cehâlet söz konusudur.³⁴⁹

Şekk kelimesinin geçtiği bir âyet şöyledir: “وَأَنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ” / Onlar Kur’ân hakkında derin bir şüphe içindedirler.”³⁵⁰ Bu âyette, Mekkeli müşriklerin içine düştükleri içsel huzursuzluk ve zihinsel kararsızlık ifade edilmektedir. Zira onlar, Hz. Peygamber’in doğruluğunu ve Kur’ân’ın vahiy olduğunu açıkça reddetmekte; ancak bu reddiyeleri, sağlam bir ilmî temele değil, kanaat eksikliği ve peşin önyargılara dayanmaktadır. Bu nedenle söz konusu şüphe, sadece bir tereddüt değil, aynı zamanda bilgiye ulaşma iradesinden uzaklaşmış bir inat ve inkâr hâlini yansıtmaktadır.³⁵¹

Şekk kavramı bünyesinde taşıdığı şüphe ve tereddüitten dolayı onaylanması da reddedilmesi de müsavi olan bir durumu ifade ederek; bunlara asla mahal vermeyen ve tam bir kesinlik

³⁴⁶ Abdülbakî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, 491.

³⁴⁷ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 5/270; İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 1/139; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 9/316; Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muḥîṭ fi’l-luğa*, 6/121; Cevherî, *eş-Şihâh*, 4/1594; İbn Fâris, *Meḳâyisi’l-luğa*, 3/183; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 10/451.

³⁴⁸ İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi’l-Kur’ân*, 265.

³⁴⁹ Ebü’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (‘Abdiddâim) Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1417/1996), 2/285.

³⁵⁰ Fussilet 41/45.

³⁵¹ Ebu’l A’lâ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, ed. Ali Bulaç, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 5/193.

ifade eden ilim kavramının karşısında yer almaktadır. Bu sebeple aralarında bir zıtlık ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Ayrıca şüphenin ancak kişiyi araştırmaya/öğrenmeye sevk ettiği ve hakikate ulaşmaya vesile olduğu zaman faydalı olabileceği, aksi durumlarda tamamen yerildiği görülmektedir.

1.3.3.2.8. الرَّيْبُ / er-Rayb

Kelime “ر-ي-ب / r-y-b” kök harflerinden türemiştir. Kur’ân’da aynı kökten türeyen otuz altı kelime bulunmaktadır.³⁵² Sözlüklerde daha çok şüphe, endişe, kaygı, kargaşa, ihtiyaç ve töhmet gibi anlamları ifade etmektedir.³⁵³ Rayb kelimesinin “ihtiyaç” ile ilişkilendirilmesi, ihtiyaçlarını gidermeye çalışan kişinin onu elde edememe veya elinden kaçırma korkusu nedeniyle duyduğu şüpheden dolayıdır.³⁵⁴ Bir şey insanda korku ve endişe uyandırıyorsa “رَابَنِي هَذَا الْأَمْرُ” / rābenī hāze’l-emru”, şayet korku ve endişeyi oluşturan bir insansa “falan beni işkillendirdi” anlamında “رَابَنِي فُلَانٌ” / rābenī fülānün” denilir.³⁵⁵

Rayb, zamanın akmasıyla ortaya çıkan şüphe olarak da açıklanmıştır.³⁵⁶ Çünkü zamanın hangi iyi ve kötü olaylara gebe olduğu ve insanın karşısına ne çıkaracağı bilinemez. Ebü’l-Bekâ Kefevî (ö. 1095/1684), rayb kelimesinin Kur’ân’da “أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ” / *Yoksa onlar: (O,) bir şairdir; onun, zamanın felâketlerine uğramasını bekliyoruz mu diyorlar?*”³⁵⁷ âyetinde geçen “رَيْبَ الْمُنُونِ” ibaresi dışında, tamamında “الشَّكُّ / şüphe” anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.³⁵⁸

‘Askerî (ö. 400/1009’dan sonra), “rayb” ve “şüphe” arasındaki farkı anlatırken, şüphenin; aklın, birbirine müsavi gördüğü iki şey arasında tereddüt etmesi olduğunu, raybin ise ithamla birlikte oluşan bir şüphe anlamı taşıdığını ifade etmiştir. Bu duruma, “ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ” / *O kitap (Kur’an); onda asla şüphe yoktur.*”³⁵⁹ ve “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا” / *Eğer*

³⁵² ‘Abdülbākī, *el-Mu‘cemü’l-müfrehes*, 417-418.

³⁵³ Ferāhīdī, *Kitābū’l-‘Ayn*, 8/287; İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 1/332; Sāhib b. ‘Abbād, *el-Muḥīṭ fi’l-luğa*, 20/266; Cevherī, *eş-Şihāh*, 1/141; İbn Fāris, *Meḳāyisi’l-luğa*, 2/463; İbn Fāris, *Mücmelü’l-luğa*, 408; İbn Sīde el-Mürsī, *el-Muḥkem ve’l-muḥīṭü’l-a‘zam*, 10/307; İbn Manzūr, *Lisānū’l-‘Arab*, 1/442; Fīrūzābādī, *el-Ḳāmūsü’l-muḥīṭ*, 92; Zebīdī, *Tācū’l-‘arūs min cevāhiri’l-Ḳāmūs*, 2/547.

³⁵⁴ İbn Fāris, *Meḳāyisi’l-luğa*, 2/464.

³⁵⁵ İbn Fāris, *Mücmelü’l-luğa*, 408; Cevherī, *eş-Şihāh*, 1/141.

³⁵⁶ Ferāhīdī, *Kitābū’l-‘Ayn*, 8/287.

³⁵⁷ et-Tūr 52/30.

³⁵⁸ Kefevī, *el-Külliyāt*, 464.

³⁵⁹ el-Bakara 2/2.

*kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheyi düşüyorsanız.”*³⁶⁰ âyetlerini delil göstermiştir. Müşrikler, Kur’ân’ın Allah’tan gelen bir vahiy olabileceğine ihtimal verdikleri hâlde Hz. Peygamber’i onu uydurmakla ve başka bazı insanlardan da bu konuda yardım almakla itham etmişlerdi. Bu sebeple âyette رَيْبٍ gelmiştir. “إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي / Benim dinimden şüphede iseniz”³⁶¹ âyetinde ise şüphe شَكٍّ ile ifade edilmiştir. Çünkü bu âyetteki hitap, Hz. Peygamber’i emin ve güvenilir olarak tanıyan ve onu yalanla veya ihanetle ilişkilendirmeyen kişilere yöneltilmiştir.³⁶² Fakat âyetteki لَا رَيْبَ فِيهِ ibaresini “لَا شَكَّ فِيهِ” (lā şekke fîhi) / onda asla şüphe yoktur” olarak açıklayanlar da olmuştur.³⁶³ Zemahşerî, bu âyeti tefsir ederken; bir işteki şüphenin, insan kalbinde endişe ve kararsızlığa sebep olduğunu, şüphenin izalesinin ise kalbin mutmainliğine ve sükûna ermesine yol açtığını ifade etmiştir.³⁶⁴

Taberî, “لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ” / *Yaptıkları bina, (ölüp de) kalpleri parçalanıncaya kadar yüreklerine devamlı olarak bir kuşku sebebi olacaktır. Allah çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.*”³⁶⁵ âyetindeki رِيبَةً kelimesini “kalplerdeki kuşku ve nifak” olarak tefsir etmiştir.³⁶⁶ Zemahşerî ise “dinî bir kuşku ve nifak” olarak belirtmiştir.³⁶⁷ Zira her ne kadar Mescid-i Dırâr yıkılsa da bu onların kalplerindeki kuşku ve nifakı yok etmeyecek bilakis daha da artmasına sebep bir etken olacaktır.

Rayb kelimesi, şu âyette, ilim ile anlam bakımından yakın kavramlardan biri olan “şehâdet” terimiyle birlikte, fakat ona zıt bir mahiyette yer almaktadır: “ذَلِكَمُ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى / Böyle yapmanız Allah nezdinde daha adaletli, şehadet için daha sağlam, şüpheyi düşmemeniz için daha uygundur.”³⁶⁸ Burada “rayb” kavramı, “şehâdet”in temsil ettiği bilgi, açıklık ve doğruluğa karşılık; kalpte meydana gelen tereddüt, zihinsel karışıklık ve kuşku hâlini ifade etmektedir. Bu bağlamda borcun yazılması, ilmin ve şehâdetin sağlam biçimde tesisiyle ilişkilendirilirken; yazılmaması, onun zıddı olan bilgi eksikliği ve güven bunalımı ile bağlantılı görülmektedir.³⁶⁹

³⁶⁰ el-Bakara 2/23.

³⁶¹ Yûnus 10/104.

³⁶² ‘Askerî, *el-Mu‘cemü’l-fürûki’l-lügaviyyetü’l-hâvî li kitâbi’l-‘Askerî ve’l-Cezâirî*, 264.

³⁶³ Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 15/182; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/442.

³⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/506.

³⁶⁵ et-Tevbe 9/110.

³⁶⁶ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 14/494.

³⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/316.

³⁶⁸ el-Bakara 2/282.

³⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/327.

Görüldüğü üzere, ilim kesinliğin; rayb ise şüphe, endişe, kaygı, kargaşa ve töhmetin kaynağıdır. Bu münasebetle Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde ilim teşvik edilirken rayb'den sakınmamız istenmiştir. Nitekim âyetle “ وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ” / Hem kendilerine kitap verilenler hem müminler şüpheye düşmesinler.”³⁷⁰ denilirken Hz. Peygamber de “ دَعْ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ ” / Sana şüphe veren şeyi bırak şüphe vermeyene bak.”³⁷¹ şeklinde öğüt vererek bu hakikate işaret etmiştir. Tüm bunlardan hareketle rayb ile ilim arasında zıtlık ilişkisinin söz konusu olduğu söylenebilir.

1.3.3.2.9. المِرْيَةُ / el-Mirye

Mirye “م-ر-ي / m-r-y” kök harflerinden türemiş olup Kur'ân'da aynı kökten türeyen yirmi kelime bulunmaktadır.³⁷² Mirye, bir konu hakkında ihtilaf etmek, şüpheye düşmek gibi anlamlara gelmektedir. İnsanlar arasında meydana gelen ihtilaf da aynı kelime ile ifade edilmektedir.³⁷³ “الْإِمْتِرَاءُ / el-imtirā'u” bir konu hakkında zuhur eden şüphe ve tereddütle birlikte bu konu hakkında başkasıyla gereksiz yere uzun tartışmalara girme veya münakaşa etme anlamındadır.³⁷⁴ Şu âyetle bu mânada kullanılmıştır:³⁷⁵ “ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا ” / Öyle ise Ashâb-ı Kehf hakkında, delillerin açık olması haricinde bir münakaşaya girişme ve onlar hakkında (ileri geri konuşan) kimselerin hiçbirinden malumat isteme.”³⁷⁶

‘Askerî, şüphenin (الشَّكُّ) çoğalmasına mirye denilir, demiştir.³⁷⁷ Mirye'nin aslının “مَرِيْتُ النَّاقَةِ” (meraytü'n-nâkate) / süt sağmak için devenin memelerini sığadım” deyiminden geldiği de söylenmiştir.³⁷⁸ Burada, sütün gelmesi için sığama işleminin tekrar tekrar yapılmak suretiyle uzatılması söz konusudur.

³⁷⁰ el-Müddessir 74/31.

³⁷¹ Buḥārî, “Kitābü'l-buyū”, 39, 3.

³⁷² ‘Abdülbākî, *el-Mu‘cemü'l-müfrehes*, 839.

³⁷³ Ferāhîdî, *Kitābü'l-Ayn*, 8/295; İbn Düreyd, *el-Cemheretü'l-luğa*, 2/806; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 15/204; Sâhib b. ‘Abbād, *el-Muḥîṭ fi'l-luğa*, 10/282; Cevherî, *eş-Şıḥāh*, 6/2491; İbn Fāris, *Mücmelü'l-luğa*, 828; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥaṣṣaṣ*, 2/146; İsfahānî, *el-Müfredât fi ġarîbi'l-Kur‘ân*, 467.

³⁷⁴ İsfahānî, *el-Müfredât fi ġarîbi'l-Kur‘ân*, 467; İbn Manzûr, *Lisānü'l-Arab*, 15/277.

³⁷⁵ Muḳātil b. Süleymān, *Tefsîru Muḳātil b. Süleymān*, 2/581.

³⁷⁶ el-Kehf 18/22.

³⁷⁷ ‘Askerî, *el-Mu‘cemü'l-fürûki'l-lügaviyyetü'l-ḥāvî li kitābî'l-‘Askerî ve'l-Cezāirî*, 70.

³⁷⁸ İbn Fāris, *Mekāyisi'l-luğa*, 5/314; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a‘zam*, 10/314; Zemaḥşerî, *Esāsü'l-belāğa*, 2/208; İbn Manzûr, *Lisānü'l-Arab*, 15/277.

Kur'an'da, “فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ / O hâlde kuşkulananlardan olma!”³⁷⁹ âyetinde, gerçeği sorgulamanın ötesinde bir inkâr ve tereddüt durumu olarak ele alınmıştır.³⁸⁰ “أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ / İyi bilin ki, kıyamet günü hakkında tartışanlar derin bir sapıklık içindedirler.”³⁸¹ âyetinde ise inatla tartışmak ve mücadele etmek anlamındadır.³⁸²

İlim, kesinlik ve hakikati ifade ederken, mirye hakikatin yerine şüpheyi, tereddüdü ve kasıtlı çarpıtmayı koyarak doğru bilgiye ulaşmayı engelleyen bir unsur hâline gelmektedir. İlim, bireyin hakikate ulaşmasını sağlarken, mirye kişinin zihnini bulanıklaştıran, onu hakikatten uzaklaştıran ve çoğu zaman inkârın bir aracı hâline gelen bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Nitekim Kur'an'da miryenin genellikle inkâr ve sapma bağlamında kullanılması, onun sadece bir şüphe hâli değil, aynı zamanda hakikati bile reddetme ve belirsizliği sürdürme durumu olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle miryenin, ilmin sağlam temeline yalnızca zıt bir muhtevaya sahip olmakla kalmayıp, aynı zamanda hakikatin üzerini örten ve bilgiye ulaşmayı engelleyen bir işlev gördüğü söylenebilir.

1.3.3.2.10. التَّرَدُّدُ / et-Terredüt

Kelime “ر-د-د / r-d-d” kök harflerinden türemiştir. Sözlükte reddetmek, geri çevirmek, iade etmek, dönmek, soru soran kişiye cevap vermek, ihtiyaçlının ihtiyacını gidermek gibi anlamlara gelmektedir.³⁸³ Kur'an'da aynı kökten türeyen elli dokuz kelime bulunmaktadır.³⁸⁴ Fakat sadece şu âyette tereddüt kavramı doğrudan geçmektedir: “إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ / Ancak Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, kalpleri şüpheye düşüp, kuşkuları içinde bocalayanlar senden izin isterler.”³⁸⁵ Taberî bu âyetteki يَتَرَدَّدُونَ ibaresiyle; Allah'ın varlığına ve birliğine, ayrıca âhiret gününe iman etmeyenlerin; iyilerin ödüllendirileceği ve kötülerin cezalandırılacağı hususunda da şüphe duyanların kastedildiğini ifade etmiştir.³⁸⁶

³⁷⁹ el-Bakara 2/147.

³⁸⁰ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/205.

³⁸¹ eş-Şûrâ 42/18.

³⁸² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/590.

³⁸³ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, 8/7; İbn Düreyd, *el-Cemheretü'l-luğa*, 1/110; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 14/46; Sâhib b. 'Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-luğa*, 9/257; Cevherî, *eş-Şihâh*, 2/473; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, 9/269; İsfahânî, *el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kur'an*, 192-193; Zemaşşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/346; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/172; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 110; Kefevî, *el-Küllîyyât*, 476.

³⁸⁴ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 393-394.

³⁸⁵ et-Tevbe 9/45.

³⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/275.

Kur'ân'da her ne kadar tereddüt kavramı doğrudan yalnızca bir kez geçse de, tereddüt hâlini ifade eden mirye, tezezbüb ve vesvese gibi kavramların geçtiği pek çok âyet bulunmaktadır. Bu tür kavramlar genellikle olumsuz bir bağlamda ele alınmış ve hakikatten ve imandan uzaklaştırıcı bir hâl olarak zikredilmiştir. Sonuç olarak, tereddüt; şüphe ve gelgitler yaşamak anlamlarıyla, kesinlik ve istikrar sağlayan ilim kavramına zıt bir mahiyet arz etmektedir.

1.3.3.2.11. التَّذَبُّبُ / et-Tezezbüb

Kelime, “ذ-ب-ذ-ب / z-b-z-b” kök harflerinden türemiş olup Kur'ân'da aynı kökten türeyen bir kelime bulunmaktadır.³⁸⁷ “ذَبَّ / zebbe” sözlükte kovmak, uzaklaştırmak, sürekli hareket hâlinde olmak ve karar kılamamak gibi anlamlara gelmektedir.³⁸⁸ “الدَّبَابُ / ez-zübābū” sinek, eşek arısı, bal arısı gibi yerinde sabit durmayan, uçan kanatlılara verilen bir isimdir.³⁸⁹ Gözün iris kısmından yansıyan şuaların hareketi, sineğin uçuşuna benzetildiği için gözbebeğine mecazi olarak “ذَبَابُ الْعَيْنِ / zübābū'l-‘ayn”, bir yerde durmadığı ve sürekli hareket hâlinde olduğu için vahşi boğalara “ذَبَّ الرِّيَادِ / zebbū'r-riyād”, verdiği eziyet sineğinkine benzetildiği için kılıcın keskin kısmına “ذَبَابُ السَّيْفِ / zübābū's-seyf” denmiştir.³⁹⁰ “الدَّبْذَبَةُ / ez-zebzebetü” titreşim, salınım gibi anlamlara gelmektedir. Develerin hevdecine takılan püsküller sallandıkları için “الدَّبَابُ / ez-zebāzibū”, bir görüşte karar kılamayıp iki farklı görüş arasında gidip gelen mütereddit kimseye de “رَجُلٌ مُذَبَّذِبٌ / racülün müzezbibün” denmiştir.³⁹¹

Kur'ân'da geçen şu âyette, münafıkların inançlarındaki kararsızlık durumu betimlenmiştir: “مُذَبَّذِبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ / Bunların arasında bocalayıp durmaktalar; ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara.”³⁹² Âyette geçen “مُذَبَّذِبِينَ / müzezbibîn”, bazı müfessirlerce “münafıklar”³⁹³ olarak izah edilirken, münafıkların Yahudi ve Müslümanlar arasındaki

³⁸⁷ ‘Abdülbākī, *el-Mu‘cemü'l-müfehres*, 342.

³⁸⁸ Ferāhīdī, *Kitābū'l-‘Ayn*, 8/178.

³⁸⁹ Ferāhīdī, *Kitābū'l-‘Ayn*, 8/178.

³⁹⁰ İbn Düreyd, *el-Cemheretü'l-luğa*, 1/66; Sāhib b. ‘Abbād, *el-Muḥīṭ fi'l-luğa*, 10/64; Ezherī, *Tehzibü'l-luğa*, 14/297; Cevherī, *eş-Şihāh*, 1/126; Zemahşerī, *Esāsü'l-belāğa*, 1/308; İbn Fāris, *Mekāyisi'l-luğa*, 2/348; İbn Sīde el-Mürsī, *el-Muḥaşşas*, 3/288; İbn Sīde el-Mürsī, *el-Muḥkem ve'l-muḥīṭü'l-a‘zam*, 10/53; İsfahānī, *el-Müfredāt fi garibi'l-Kur‘ān*, 177; Fīrūzābādī, *el-Ḳāmūsü'l-muḥīṭ*, 85.

³⁹¹ Fīrūzābādī, *el-Ḳāmūsü'l-muḥīṭ*, 85; Zebīdī, *Tācü'l-‘arūs min cevāhiri'l-Ḳāmūs*, 2/427; İbn Fāris, *Mücmelü'l-luğa*, 356.

³⁹² en-Nisā 4/143.

³⁹³ Mücāhid b. Cebr, *Tefsīru Mücāhid*, 295; Ebū Muḥammed ‘Abdürrahmān b. Muḥammed b. İdrīs İbn Ebī Ḥātim er-Rāzī, *Tefsīru'l-Kur‘āni'l-‘azīm li‘bnī Ebī Ḥātim*, thk. Es‘ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib (Su‘ūd: Mektebetü Nizār Muştafā el-Bāz, 1419/1998), 4/1098.

gelgitlerine uygun düşecek şekilde “müteredditler” olarak tefsir edildiği de olmuştur.³⁹⁴ Taberî, burada münafıkların iman ve küfür arasında gidip geldiklerini belirtmiş,³⁹⁵ Zemahşerî ise kelimenin hem müminler hem de kâfirler tarafından dışlanan bir durumu tasvir ettiğini ifade etmiştir.³⁹⁶

Bu bağlamda tezezbüb, kararsızlık ve gelgit yaşama hâlini ifade etmektedir. “مُتَبَدِّبٌ / müzezbübün” kelimesinin, tereddüt, kararsızlık ve şaşkınlık hâlinde bulunan bir insanı tasvir ettiği göz önüne alındığında, tezezbüb kavramının, kesinlik ve istikrar ifade eden, sahibine itminan ve güven veren ilim kavramıyla tezat teşkil ettiği ve mahiyet itibarıyla bir zıtlık ilişkisi içerisinde bulunduğu ifade edilebilir.

1.3.3.2.12. الوَسْوَسةُ / el-Vesvese

Kelime “و-س-و-س / v-s-v-s” kök harflerinden türemiştir. Kur’ân’da aynı kökten türeyen beş kelime bulunmaktadır.³⁹⁷ Vesvese, gizli ve alçak sesle yapılan fısıltı; nefsin veya şeytanın, insanda şüphe ve tereddüt uyandıran düşünceler telkin etmesi anlamlarına gelmektedir.³⁹⁸ “الْوَسْوَاسُ / el-vesvās” mastar olması yanında “vesvese veren” anlamında isim özelliği de taşımaktadır. Vesvesecinin bu işle anılması, onun sürekli ve mübalağalı bir şekilde bu işi yaptığına işaret etmektedir. Nitekim şeytana da الوَسْوَاسُ denmektedir.³⁹⁹ Kurtubî, insan nefsinin de kötülüğe meyletmesi ve kötülüğü emretmesi sebebiyle vesvās olarak nitelendirmiştir.⁴⁰⁰ Bu husus âyette de âşikârdır: “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَّمَ مَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ” / *Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz.*⁴⁰¹ Bunun yanında Kur’ân’da vesvāsın insanlardan da cinlerden de olabileceği “مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسُّوْسُ / *Cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese sokan sinsi şeytanın şerrinden... sığınırım*”⁴⁰² âyetlerinde belirtilmiştir.

³⁹⁴ Ebü'l-Leyṣ Naşr b. Muḥammed b. Aḥmed b. İbrāhīm es-Semerḳandī, *Tefsīru's-Semerḳandī (Baḥrū'l-'ulūm)*, thk. 'Alī Muḥammed Mu'avviḍ - 'Adil Aḥmed 'Abdülmevcūd (Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/399; Ebü'l Ḥasen 'Alī b. Aḥmed el-Vāhidī, *el-Vecīz fī tefsīri'l-Kitābi'l-'azīz*, thk. Şafvān 'Adnān Dāvūdī (Beyrūt: Dāru'l-Kālem, 1415/1994), 297.

³⁹⁵ Taberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 9/332-333.

³⁹⁶ Zemahşerī, *el-Keşşāf*, 1/580.

³⁹⁷ 'Abdülbākī, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, 919.

³⁹⁸ Ferāhīdī, *Kitābü'l-'Ayn*, 7/335; Sāhib b. 'Abbād, *el-Muḥīṭ fī'l-luḡa*, 8/418; İbn Fāris, *Meḳāyisi'l-luḡa*, 6/76; İsfahānī, *el-Müfredāt fī ḡaribi'l-Ḳur'ān*, 522; İbn Manzūr, *Lisānū'l-'Arab*, 6/254; Fīrūzābādī, *el-Ḳāmūsü'l-muḥīṭ*, 580.

³⁹⁹ İbn Sīde el-Mürsī, *el-Muḥkem ve'l-muḥīṭü'l-a'zam*, 8/539.

⁴⁰⁰ Ḳurtubī, *el-Cāmi' li-aḥkāmī'l-Ḳur'ān*, 20/261.

⁴⁰¹ Kāf 50/16.

⁴⁰² en-Nās 114/4-6.

Görüldüğü üzere vesvese; insanı hak ve hakikatten uzaklaştıran, şüphe ve tereddüt oluşturarak kesin bilginin önünü kesen bir olgudur. İlim akıl, delil ve kesin bilgiye dayanarak hakikati ortaya koyarken, vesvese vehim ve kuruntularla insan zihnini bulandırır ve onu sürekli bir kararsızlık içinde bırakır. Ayrıca Kur’ân’da, vesvesenin insanı iman ve hakikatten saptırmaya yönelik bir unsur olarak işlendiği görülmektedir. Bu durumda vesvesenin ilim kavramıyla zıtlık oluşturduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Yukarıda ilmin kesinliğini zayıflatan durumlar ele alındıktan sonra, şimdi de insan zihninde yanılsama ve aldatıcı tasavvurlar oluşturan, böylece ilim terimiyle zıtlık teşkil eden kavramların izahına geçmek yerinde olacaktır. Bu sayede, hakikati çarpıtan ve kişiyi ondan uzaklaştıran unsurlar daha net bir şekilde ortaya konmuş olacaktır.

1.3.3.2.13. الخَرْصُ / el-Ḥarṣ

Kelime “خ-ر-ص / ḥ-r-ṣ” kök harflerinden türemiştir. Kur’ân’da aynı kökten türeyen beş kelime bulunmaktadır.⁴⁰³ Hars; sözlükte kesin bilgiye dayanmadan tahmin etmek, yalan söylemek, çelişkili ve mesnetsiz iddialarda bulunmak anlamına gelmektedir. Bir hurma ağacındaki taze hurmalardan ne kadar kuru hurma elde edileceğini tahmin etmeye de hars denilir. “الخَارِصُ / el-ḥāriṣ” kesin olmayan bir şeyi, kesin bilgi sahibi olmadığı hâlde sanki mutlak doğruymuş gibi kestirip atan kişidir. “حَرَصَ / ḥāraṣa” yalan söyledi, demektir. Bir kimseye “الْحَرَّاسُ / el-ḥārrāṣ” denildiğinde “الْكَذَّابُ / el-kezzāb” denilmiş gibidir. Bunlar alabildiğine yalan söylerler ve gerçeğe ilgisi olmayan çelişkili sözler uydururlar. Harrās aynı zamanda zan, sezgi ve tahminine göre konuşan kişidir. Yıldızlara bakarak gelecek hakkında haber veren müneccimlerin ya da sezgi ve tahminlerinin gelecekte vuku bulacağını iddia eden kâhinlerin sözleri de hars kapsamındadır.⁴⁰⁴

Kelimenin Kur’ân’da geçtiği âyetlerden bazıları şunlardır: “إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ / Onlar sadece yalan söylüyorlar.”⁴⁰⁵ ve “فَقِيلَ الْخَرَّاصُونَ / Kahrolsun o koyu yalancılar.”⁴⁰⁶ İsfahânî

⁴⁰³ Abdülbākī, *el-Mu‘cemü’l-müfrehes*, 293.

⁴⁰⁴ Ferāhîdî, *Kitābū’l-‘Ayn*, 4/183; İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 1/585; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 7/60-61; Sāhib b. ‘Abbād, *el-Muḥîṭ fi’l-luğa*, 4/244; Cevherî, *eş-Şihāh*, 3/1035; İbn Fāris, *Meḳāyisi’l-luğa*, 2/169; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-a‘zam*, 5/54-55; Zemaḥşerî, *Esāsü’l-belāğa*, 1/240; İbn Manzûr, *Lisānū’l-‘Arab*, 7/21; Firüzâbādî, *el-Ḳāmūsü’l-muḥîṭ*, 617; Zebîdî, *Tācü’l-‘arūs min cevāhiri’l-Ḳāmūs*, 17/544-545.

⁴⁰⁵ ez-Zuhurf 43/20.

⁴⁰⁶ ez-Zâriyât 51/10.

kelimesini “yalancılar” olarak açıklamıştır.⁴⁰⁷ İbn Abbas, şüphe ve tereddüt içinde kehanette bulunan kâhinler şeklinde yorumlarken; Ferrâ, hiçbir şey bilmedikleri hâlde Muhammed’in (a.s.) mecnûn, yalancı veya sihirbaz olduğunu iddia edenler, şeklinde izah etmiştir.⁴⁰⁸

Harsta mesnedsiz ve kesin bir delil olmaksızın tahminde bulunmak söz konusu olduğundan, bu tür bir ifade yalan kabul edilmiş, tahmin doğru çıksa bile, kişinin hevâ ve hevesine dayanarak konuşmuş olması sebebiyle yine de zemmedilmiştir. İlimde ise hükmün kaynağının hevâ ve hevesten arındırılmış olması ve bir delile dayanması esas alınmıştır. Bu bağlamda hars ve ilim kavramlarının birbiriyle zıt iki kavram olduğu söylenebilir.

1.3.3.2.14. الشَّقَاقُ / eş-Şikâk

Kelime, “ش-ق-ق / ş-k-k” kök harflerinden türemiş olup Kur’ân’da yirmi sekiz kez geçmektedir.⁴⁰⁹ Sözlükte yarık, çatlak, ayrılık, ihtilaf, zorluk ve muhalefet gibi anlamlara gelir.⁴¹⁰ Kur’ân’da kelime genellikle ihtilaf, ayrılık ve hakka karşı muhalefet anlamlarında kullanılmıştır. Kelimenin geçtiği âyetlerden bazıları şunlardır: “وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا / Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız.”⁴¹¹ “وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ / Kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, bilsin ki Allah, azabı şiddetli olandır.”⁴¹² Beyzâvî, kişinin ancak imandan veya peygamberlerin tebliğ ettiği hakikatlerden yüz çevirdiği zaman şikâk içinde olacağını; yoksa hak ve hakikat uğruna yapılan ya da günah kapsamına girmeyen bir muhalefetin şikâk mânasına gelmeyeceğini beyan etmiştir.⁴¹³

Bu kelimenin Kur’ân’daki genel kullanımı, Allah’a ve peygamberlerine karşı tavır olarak muhalefet eden, hem hak ve hakikatten hem de müminlerden uzaklaşan bir topluluğun ruh hâlini tasvir etmektedir. Bu bağlamda, şikâk kavramının, hak ve hakikate muhalefet etmeyi ve onlardan uzaklaşmayı ifade eden anlamıyla, hakikati idrak edip ona sahip çıkmayı sağlayan ilim ile bir zıtlık ilişkisi içinde olduğu söylenebilir.

⁴⁰⁷ İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi ’l-Kur’ân*, 146.

⁴⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-aḥkâmi ’l-Kur’ân*, 17/33-34.

⁴⁰⁹ Abdülbakî, *el-Mu ‘ cemü ’l-müfehres*, 488-489.

⁴¹⁰ İbn Düreyd, *el-Cemheretü ’l-luġa*, 1/138; Ezherî, *Tehzîbü ’l-luġa*, 8/204; Sâhib b. ‘Abbād, *el-Muḥîṭ fî ’l-luġa*, 5/182; İbn Fâris, *Mücmelü ’l-luġa*, 498; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥkem ve ’l-muḥîṭü ’l-a ‘zam*, 6/95; İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi ’l-Kur’ân*, 264; Zemaḥşerî, *Esâsü ’l-belāġa*, 1/515; İbn Manzûr, *Lisânü ’l- ‘Arab*, 10/181.

⁴¹¹ en-Nisâ 4/35.

⁴¹² el-Enfâl 8/13.

⁴¹³ Beydâvî, *Envârü ’t-tenzîl ve esrârü ’t-te ’vîl*, 1/109.

1.3.3.2.15. اَلْبِدْعَةُ / el-Bid‘at

Kelime, “ع-د-ب / b-d-‘” kök harflerinden türemiş olup, Kur‘ân‘da aynı kökten türeyen dört kelime bulunmaktadır.⁴¹⁴ *Bid‘at*, daha önce var olmayan ve bilinmeyen bir şeyin sonradan ortaya çıkarılması anlamına gelir. Modeli veya örneği olmayan bir yeniliği ifade eder.⁴¹⁵ Kur‘ân‘da “مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ / Ben peygamberlerin ilki değilim”⁴¹⁶ ve “وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا”⁴¹⁷ gibi âyetlerde bu anlamda kullanılmıştır. İlk âyette, Hz. Peygamber‘den, tarihte hiç örneği görülmemiş bir şekilde ilk kez ortaya çıkan ve ilk kez peygamberlik iddia eden ya da tarihteki peygamberlerin hiçbirine benzemeyerek kendi kafasından Allah‘ın izni ve vahyi olmaksızın bir takım yeni şeyler uyduran bir bid‘atçi olmadığını ifade etmesi istenmektedir.⁴¹⁸ İkinci âyette ise, Allah‘ın hakkında hiçbir delil, hiçbir hüküm indirmedeği bir hususta Hristiyanların kendi inisiyatifleriyle ruhbanlık sistemini icat ettikleri ifade edilmektedir.⁴¹⁹ Bu iki âyet birlikte ele alındığında, bid‘atin Kur‘ân‘da yalnızca şekilsel bir yenilik değil; vahiy temelli bilgiye dayanmayan, dinî meşruiyetten yoksun uygulamaları ifade eden çok yönlü bir kavram olarak ele alındığı dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda bid‘at kavramının, sonradan ortaya çıkan, sağlam delillere dayanmayan ve hakikati yansıtmayan köksüz yapısıyla kesin bilgi ve hakikati temsil eden ilim kavramıyla zıtlık ilişkisi içinde olduğu görülmektedir. İlim, mutlak gerçeklik ve sağlam dayanaklara işaret ederken, bid‘at hakikat ve kesinlikten uzak bir yenilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3.3.2.16. الزُّورُ / ez-Zûr

Kelime, “ر-و-ز / z-v-r” kök harflerinden türemiş olup, Kur‘ân‘da aynı kökten türeyen altı kelime bulunmaktadır.⁴²⁰ *Zûr*, yalan söylemek, doğruyu tahrif etmek ve yalan yere şahitlikte bulunmak gibi mânalara gelir. Ferâhîdî, sözün tahrif edilmesinin kalpteki eğrilikten

⁴¹⁴ ‘Abdûlbakî, *el-Mu‘cemü‘l-müfrehes*, 147.

⁴¹⁵ Ferâhîdî, *Kitâbü‘l-Ayn*, 2/54; Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muḥîṭ fi‘l-luġa*, 1/429; İbn Fâris, *Meḳâyîsi‘l-luġa*, 1/209; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥaṣṣaṣ*, 5/226; İṣfahânî, *el-Müfredât fi‘l-ġarîbi‘l-Kur‘ân*, 38; Zemaḥşerî, *Esâsü‘l-belâġa*, 1/50; İbn Manzûr, *Lisânü‘l-Arab*, 8/6; Zebîdî, *Tâcü‘l-arûs min cevâhiri‘l-Ķāmûs*, 20/307.

⁴¹⁶ el-Ahkâf 46/9

⁴¹⁷ el-Hadîd 57/27.

⁴¹⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 602; Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân ve i‘râbüḥ*, 4/439; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 16/185; Yazır, *Hak Dîni Kur‘ân Dili*, 6/4335.

⁴¹⁹ Taberî, *Câmi‘u‘l-beyân*, 23/202.

⁴²⁰ ‘Abdûlbakî, *el-Mu‘cemü‘l-müfrehes*, 424.

kaynaklandığını ifade etmiştir.⁴²¹ “الرَّوْرُ / ez-zevr” göğüs kemikleridir. Göğüs kemiklerindeki eğrilik “الرَّوْرُ / ez-zevr” ile ifade edilir.⁴²² Yalan söze zûr denilmesi de sözdeki eğrilik sebebiyledir. “التَّزْوِيرُ / et-tezvîr” gerek doğru gerekse yalan olsun, sözü süsleyip yaldızlamak anlamına gelir.⁴²³ Bu bağlamda zûr, bâtil olanı süsleyip püsleyerek hakikat gibi sunmak anlamını da içermektedir. Ezherî, “التَّشْبِيه (teşbih) / benzetme”, “التَّحْسِين (tahsîn) / iyileştirme” ve “اِثْمَام (ithām) / itham” gibi anlamlarından da bahsetmiştir.⁴²⁴ ‘Askerî ise, zûr ve ithamın aynı şey olmadığını; zûrda yalan da olsa bir sözün güzelleştirilerek doğruymuş gibi gösterilmesinin, bühtanda ise kişinin hoşlanmadığı ve asılsız bir sözle karşı karşıya getirilmesinin söz konusu olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁵

Kur’ân’da, “فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ / O hâlde, pislikten, putlardan sakının; yalan sözden sakının.”⁴²⁶ ve “فَقَدْ جَاءُ ظُلْمًا وَزُورًا / Böylece onlar hiç şüphesiz haksızlığa ve iftiraya başvurmuşlardır”⁴²⁷ âyetlerinde yukarıdaki anlamlarda kullanılmıştır. Zûr, hakikati yansıtmayan, doğruyu çarpıtan ve bâtil olanı hak suretinde sunan bir tutumu ifade ettiği için, hakikati olduğu gibi yansıtan ve kesin bilgiye dayanan ilim kavramıyla zıt bir konumdadır.

Kavramlarla ilgili yapılan bu incelemeler, ilim kavramının Kur’ân’daki derinlikli ve çok boyutlu yapısını daha iyi kavrayabilmek için ilimle zıt anlam ilişkisi içinde bulunan kavramların da anlaşılmasının elzem olduğunu göstermiştir.

⁴²¹ Ferāhîdî, *Kitābū ‘l-‘Ayn*, 7/380.

⁴²² İbn Düreyd, *el-Cemheretü ‘l-luğa*, 2/711.

⁴²³ Sâhib b. ‘Abbād, *el-Muḥîṭ fi ‘l-luğa*, 9/81; Cevherî, *eş-Şihāh*, 2/672; İbn Fâris, *Meḳâyisi ‘l-luğa*, 3/36; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥkem ve ‘l-muḥîṭü ‘l-a‘zam*, 9/99; Zemahşerî, *Esāsü ‘l-belāğa*, 1/425; Zebîdî, *Tâcū ‘l-‘arūs min cevāhiri ‘l-Ḳāmūs*, 11/458.

⁴²⁴ Ezherî, *Tehzîbü ‘l-luğa*, 13/164.

⁴²⁵ ‘Askerî, *el-Mu‘cemü ‘l-fürûki ‘l-lügaviyyetü ‘l-ḥāvī li kitābī ‘l-‘Askerî ve ‘l-Cezāirî*, 268.

⁴²⁶ el-Hac 22/30.

⁴²⁷ el-Furkân 25/4.

Tablo 2. Kur’ân’da الْعِلْمُ / ‘İlm Kavramıyla Zıt Anlam İlişkisi Olan Kavramlar

Ana Kategori	Kavram	Kök (Arapça)	Kur’ân’da Kullanımı	‘İlm İle Zıtlık İlişkisi (Kısa Açıklama)
1. İlimin Yokluğu	1) Cehl	ج – ه – ل	24 defa	Bilginin yokluğu, gaflet ve hilm eksikliği. Hakikate ulaşmayı engeller, insanı körü körüne yanlış davranışlara ve bâtıla yönlendirir.
2. İlimin Zayıflığı / Kesin Olmaması	2) Zann	ظ – ن – ن	69 defa	Delilleri zayıf, kesin olmayan kanaat. İlim şüphe taşımazken, zan doğrulanma veya yanlışlanma ihtimali olan bir düşüncedir.
	3) Zü‘m	ز – ع – م	17 defa	Delilsiz, temelsiz ve bâtıl iddia; “sanmak” ve “iddia etmek” anlamlarına gelir. İlim kesin bilgiye dayanır, zü‘m ise çoğu zaman şüphe ve kuruntudur.
	4) Hüsban	ح – س – ب	109 defa	Zan, hesap etme, sanma gibi anlamlar içerir; kesinlik içermeyen, şüpheli bir hesap veya kanaati ifade eder.
	5) Emānî	م – ن – ي	21 defa	Kuruntu, temenni, tahmin, yalan veya delilsiz söz. Hakikate dayanmayıp çoğunlukla boş ümitleri ve zanları yansıtır.
	6) Taḥayyül	خ – ي – ل	9 defa	Zannetmek, yanılsama, olmayan şeyi zihinde canlandırma. Doğru ve kesin bilgiden uzak, zan ve kuruntuya dayalı bir tasavvur hâlidir.
3. Şüphe ve Kararsızlık Hâlleri	7) Şekk	ش – ك – ك	15 defa	Yakînin zıddı; iki zıt ihtimal arasında kalma veya yeterli delil olmadığı için kararsızlık. İlim mutlak hakikate dayanırken, şekk kararsızlığı ifade eder.
	8) Rayb	ر – ي – ب	36 defa	Şüphe, endişe, kaygı, huzursuzluk kaynağı. İlim aksine kalpte kararsızlık ve tereddüde neden olur.
	9) Mirye	م – ر – ي	20 defa	Şüphe, tereddüt, gerçeği bilip de uzun münakaşalarla inkâr etme. İlim kesindir, mirye ise ihtilaf ve şüphe uyandıran tutumdur.
	10) Tereddüt	ر – د – د	59 defa	Kararsızlık, gelgit yaşama. Kişiyi zihnî istikrar ve kesinlikten uzaklaştıran bir hâldir.
	11) Tezebzüb	ذ – ب – ذ – ب	1 defa	Kararsızlık ve gelgit hâli; iman ve küfür arasında bocalama. İlim, itminan ve güven kazandırırken tezebzüb, güven kaybıyla istikrarsız bir inanç hâlidir.
	12) Vesvese	و – س – و – س	5 defa	Gizli fısıltı, nefsin veya şeytanın telkinleri. Şüphe ve tereddüt uyandırarak kişiyi hakikatten uzaklaştırır.
4. İlimden Sapma ve Saptırma	13) Ḥarş	خ – ر – ص	5 defa	Delilsiz yalan ve tahmin (hevâ-hevese dayanarak hüküm verme). İlimde delile dayanmak esasken, ḥarş mesnetsizdir ve çoğu zaman iftira niteliği taşır.
	14) Şikâk	ش – ق – ق	28 defa	Hakka karşı muhalefet ve ayrılık. İlim, hak ve hakikate yönlendirirken, şikâk uzaklaşmayı ve ihtilafı beraberinde getirir.
	15) Bid‘at	ب – د – ع	4 defa	Sonradan ortaya çıkan, köksüz ve delilsiz yenilik. Kesinlik ve hakikati temsil eden ilime karşın bid‘at, aslı olmayan, hakikatten uzak icatlar olarak tezahür eder.
	16) Zür	ز – و – ر	6 defa	Yalan, hakikati tahrif etmek, bâtılı hak suretinde sunmak. İlim gerçeği olduğu gibi yansıtırken, zür onu saptırır veya değiştirir.

Netice itibarıyla bu kavramların her biri, bilgi ve idrak sürecinde hakikatten sapmayı, yanıltıcı veya kusurlu düşünce biçimlerini ya da bireyi şüphe, tereddüt ve zihinsel karmaşa içine sürükleyen durumları temsil etmektedir. Cehl, bilginin yokluğunu ve insanın hakikatten kopuşunu ifade ederken; zan, zü'm, hüsbân gibi kavramlar tahmin ve varsayıma dayalı, hakikate dayanmayan bilgi biçimlerini simgelemektedir. Şekk ve rayb, kesinliğin zıddı olan şüphe ve tereddüt hâllerini dile getirirken; tezebzüb, sürekli bir değişim ve kararsızlık hâlini ifade etmektedir. Bid'at ve zûr gibi kavramlar ise hakikate yabancılaşmayı ve doğru bilgiye dayanmayan sapkın düşünce ve eylemleri tarif etmektedir. Tüm bu kavramlar, ilmin zıddı ya da onun değerini gölgeleyen unsurlar olarak, insanın hakikate ulaşma yolundaki en büyük engelleri ortaya koymaktadır.

1.3.3.3. Kur'ân'da Bilme (الْعِلْمُ / 'İlm) Kavramının Anlamı ve Kapsamı

Kur'ân, bilgi kavramını insanın hem Allah'ı tanınmasını hem de hayatını anlamlı bir şekilde düzenlemesini sağlayan en temel vasıtalarından biri olarak sunar. İlmin değeri, kişinin onu edinmesinde değil, bu bilgiyi hayatına aktarmasında ve onun gereğine göre davranmasında yatar. Bu bağlamda, Kur'ân'da ilim kavramı, iman, ahlâk ve amel ekseninde bir bütünlük arz eder. Kur'ân'daki bilgi anlayışı, sadece teorik bir kavram olmayıp, insanı eyleme ve sorumluluğa yönlendiren bir güç olarak ele alınır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hadisleri, bu bilgi anlayışını açıklayan ve pratiğe dönüştüren önemli bir kaynak işlevi görmektedir. Bu sebeple, Kur'ân'da bilgi kavramının anlamını ve kapsamını incelerken, hadislerdeki ilgili açıklamalar da bu başlık altında ele alınacaktır.

Kur'ân'da ilim kavramı, insanın Allah'a yakınlaşmasına ve O'nun emirlerini yerine getirmesine yardımcı olan önemli bir vasıta olarak ele alınmıştır. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren, ilim edinmenin Allah'ı tanımak, ahlâklı ve erdemli bir yaşam sürmek ve âhiret inancını benimseyerek hesap gününe hazırlıklı olmak için vazgeçilmez bir araç olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Kur'ân, ilim elde ettiği hâlde onun gereğine göre davranmayanlara karşı olumsuz bir tavır sergiler: “مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا / Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir.”⁴²⁸ Bu âyette Allah'ın, Yahudi ve Hristiyanların sahip oldukları kutsal kitabı okuyup içindeki ilkelere göre yaşamamaları durumunu, sırtında kitap

⁴²⁸ el-Cuma 62/5.

taşıyan fakat içeriğinden habersiz bir eşeğin durumuna benzettiği görülmektedir. Nasıl ki eşek, sırtında ciltler dolusu kitap taşısa da onlardan hiçbir fayda elde edemezse, sahip oldukları ilimle amel etmeyenler de o bilgilerden asla bir yarar sağlayamazlar.⁴²⁹ Bu âyette Müslümanlara, bilgiye sahip olmanın tek başına yeterli olmadığı; bilginin insana bir sorumluluk yüklediği ve bu sorumluluk doğrultusunda hareket etmenin gerekli olduğu hatırlatılmaktadır. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber de kıyamet günü insanların en şiddetli azaba uğrayacak olanının, Allah'ın kendisine verdiği ilimden fayda görmeyen âlim olduğunu bildirmiştir.⁴³⁰

Kur'ân'da, bilgi ile eylem arasında tutarlılığın gözetilmesi gerektiği mesajını veren başka âyetler de vardır: “أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ / (Ey bilginler!) Sizler Kitab'ı (Tevrat'ı) okuduğunuz (gerçekleri bildiğiniz) hâlde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?”⁴³¹ Katâde bu âyetle ilgili şöyle demiştir: İsrailoğulları insanlara Allah'a itaat etmeyi, O'ndan sakınmayı ve iyiliği emrediyor, ancak kendileri bu hususlara aykırı davranıyorlardı. Allah, onları bundan dolayı kınadı.⁴³² Zemahşerî, bu âyetin tefsirinde, cennet ve cehennem ehli arasında geçen bir konuşmayı aktarmıştır. Bu rivayette, cennette olanların cehennemdekilere şöyle diyecekleri anlatılmaktadır: “Siz bize çeşitli iyilikler emrediyordunuz; biz onları yaparak cennete girdik.” Cehennemdekiler ise şu şekilde karşılık vereceklerdir: “Biz o iyilikleri size emrediyorduk, ama kendimiz farklı davranıyorduk.”⁴³³ Bu anlatım, bildiklerini uygulamayan ve öğüt verdikleri hâlde kendi sözlerine uymayanların ibretlik durumunu gözler önüne sermektedir.

Kur'ân, bilgi sahibi olduğu hâlde onun gereğini yerine getirmeyen ve azgınlığı tercih ederek hidâyetten sapanları sert bir şekilde eleştirirken, ilmini hayatına rehber edinen, ona uygun davranan ve bilgisiyle amel eden kimseleri yüceltir ve derecelerinin de yükseleceğini bildirir. İslâm'da bilginin ne kadar kıymetli olduğunu gösteren şu âyet bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: “يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ / Allah sizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin.”⁴³⁴ Bu âyette, ilim sahiplerinin Allah

⁴²⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 23/377-378.

⁴³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. 'Alî b. 'Âşim b. Zâzân el-İşfehânî el-Hâzin İbnü'l-Mukrî', *el-Mu'cemu li-İbni'l-Mukrî*, thk. Ebû 'Abdirrahmân 'Âdil b. Sa'd (Riyâd: Şirketü'r-Riyâd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419/1998), 54 (No: 77).

⁴³¹ el-Bakara 2/44.

⁴³² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/8.

⁴³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/133.

⁴³⁴ el-Mücâdele 58/11.

katında özel bir statüye sahip oldukları ifade edilmektedir. Âyette geçen “dereceler” ifadesi, yüksek makamlar ve üstün mertebeler anlamına gelmektedir. Âlûsî’ye (ö. 1270/1854) göre, ilim sahipleri bu yüce konuma, sahip oldukları bilgi ve bu bilgi doğrultusunda yaptıkları ameller sayesinde ulaşmışlardır. Ancak ilim, kendiliğinden yüksek bir değer taşıdığı ve yapılan her amelin niteliğini artırdığı için kişiyi daha fazla yüceltir.⁴³⁵ Bu durum, ilmin, amele de bir derinlik ve anlam kazandırdığını göstermektedir. İlimi bir rehber olarak kabul edip amellerini bu bilgi ışığında gerçekleştiren kişiler, bilgiden yoksun olarak yalnızca şeklen bir amelde bulunanlardan daha üstün kabul edilmiştir.

Kur’ân, temeli vahye dayanan bilgiyi değerli ve güvenilir bir kaynak olarak kabul edip bu bilgiye sahip olanları yüceltirken, vahye uzak veya vahye aykırı olan bilgiyi, hem kendisi için değersiz sayar hem de bu bilginin sahibini aynı şekilde değersiz görür. Bu anlayışı gösteren önemli bir âyet şudur: “فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ / Peygamberleri onlara apaçık bilgiler getirince, onlar kendilerinde bulunan (beşerî) bilgiye güvendiler (onu alaya aldılar). Alaya aldıkları şey kendilerini boğuverdi.”⁴³⁶ Bu âyette, peygamberlerin getirdiği bilgilere güvenmeyen ve kendi sahip oldukları bilginin gerçek bilgi olduğunu sananların, alay ettikleri hakikat tarafından mağlup edildikleri vurgulanmaktadır.⁴³⁷ Tefsir âlimlerine göre, peygamberlerin getirdiği bu bilgiler, “vahiy, apaçık mucizeler ve hüccet” yani sağlam deliller olarak tanımlanmıştır.⁴³⁸ Buna karşılık, kâfirlerin güvendikleri bilgi ise dünyevî, sınırlı ve çoğu zaman yüzeysel bir bilgidir. Dünyevî bilgiler, “hayale dayalı mitolojik hikâyeler, tabiat felsefeleri ve çeşitli öğretiler” olarak sıralanır.⁴³⁹ Tefsirlerde bu bilgi türü, “bâtıl zan, boş inançlar ve bir dizi hurafe”⁴⁴⁰ olarak da açıklanmıştır. Bu açıklamalardan yola çıkarak, âyette geçen ve kâfirlerin güvendiği bu bilgi, insanları peygamberlerin tebliğ ettiği vahyi, sundukları delilleri ve gösterdikleri mucizeleri anlamaya götürmediği için, gerçek bilgi olarak kabul edilmemiştir. Bu tür bilgiye güvenen ve onu üstün görenler ise, Allah katında câhil olarak nitelendirilmiştir; çünkü onlar, gerçek ilimden uzak kalarak kalplerini ve zihinlerini bâtıl bir bakış açısına hapsedmişlerdir.

⁴³⁵ Şihâbüddîn Maḥmūd b. ‘Abdullāh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rūḥu’l-me‘ānî fî tefsîri’l-Ḳur‘ānî’l-‘aẓîm ve’s-seb‘i’l-meṣānî* (Tefsîru’l-Âlûsî), thk. ‘Alî ‘Abdülbârî ‘Atiyye (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1415/1994), 9/403.

⁴³⁶ el-Mü’min 40/83.

⁴³⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 9/56.

⁴³⁸ Ṭaberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 21/422; İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Ḳur‘ānî’l-‘aẓîm*, 4/91; Celâleddin es-Süyûtî - Celâleddin el-Maḥallî, *Tefsîru’l-Celāleyn* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2/152; Muḥammed ‘Alî es-Şabûnî, *Şafvetü’t-tefāsîr* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1407/1987), 3/112.

⁴³⁹ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Ḳur‘an*, 5/164.

⁴⁴⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur‘ân-ı Kerim’in Meâlî Âlisi ve Tefsiri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 7/3176.

Kur'ân'ın ilim anlayışı, bireyin sadece dinî konularda değil, dünyevî bilgi ve becerilerde de yetkinlik kazanmasını teşvik eder. Bu bağlamda, Kur'ân ilmi, dinî ve dünyevî her iki alanı da kapsayan kapsamlı bir kavram olarak ele alır. Bu düşüncenin izlerini, “ تَبَيَّنُوا لِي بِعِلْمٍ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ / Eğer doğru iseniz bana ilimle söyleyin.”⁴⁴¹ âyetinde görmek mümkündür. Araplar, İslâm öncesi dönemde, bazı hayvanları keyfi biçimde helâl ya da haram ilan ederlerdi. Kimi zaman hayvanların erkeklerini, kimi zaman dişilerini ya da yavrularını kendi inançlarına göre haram kabul ederek, bu konuda herhangi bir temele dayanmadan hükümler koyarlardı. Yüce Allah, bu yanlış inancı düzeltmek ve onlara doğru yolu göstermek amacıyla bu âyeti inzâl etmiştir. Bu âyette Allah Te'âlâ, onlara, “Haram olduğunu iddia ettiğiniz bu şeylerin gerçekten haram olduğunu, Allah katından gönderilmiş bir karineye dayanarak haber verin” demektedir.⁴⁴² Buradaki “ilimle” ifadesi, zan ve bâtıl inançlardan ayrılarak hakikate dayanan bilgi anlamında kullanılmıştır.⁴⁴³ Görüldüğü üzere Kur'ân, yalnızca ataların alışkanlıklarına ve toplumsal geleneklere dayalı bilgiyi değil, aynı zamanda doğru bilgiye götürmeyen hayali inançları da reddetmektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır, yukarıdaki âyetin tefsirini yaparken, dinî hükümlerin doğruluğunu garanti altına alabilmek için sağlam bir temele, yani “sabit bir illet”e dayanması gerektiğini vurgular. Buradaki “illet”, bir hükmün gerekçesi veya sebebi anlamına gelir. Kıyasta sabit bir illete dayanmayan, yani net ve tutarlı bir gerekçesi olmayan hükümler yetersiz veya geçersiz kabul edilir. Elmalılı, bu sabit illetin kaynağının vahiy olduğunu belirtir. Yani, doğru hükümlerin ancak Allah'ın vahyiyle doğruluğu kanıtlanmış sabit bir temel üzerine inşa edilmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁴⁴ Şu durumda bilgi, ancak “vahiy temelli bir dayanak üzerine inşa edildiğinde” gerek dinî gerekse dünyevî meselelerde sahih hüküm verilebilir hâle gelir.⁴⁴⁵

Kur'ân, ilmî bir temele dayanmaksızın ve delilsiz bir şekilde kendi arzusuna göre konuşan kimseleri eleştirir. Kur'ân, hakikatin yalnızca Allah'ın vahyi aracılığıyla ortaya çıkacağını ifade eder ve nefsinin arzu ve isteklerine göre hareket edenlerin sahih bilgiye

⁴⁴¹ el-En'âm 6/143.

⁴⁴² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/74.

⁴⁴³ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/527.

⁴⁴⁴ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 3/2073.

⁴⁴⁵ İslâm'da dinî ve dünyevî alanlar arasında modern anlamda bir ayırım yapılmaz; çünkü insanın dünyadaki tüm eylemlerinin âhiretle bağlantılı olduğuna inanılır. Bu bağlamda, bir bilginin “vahiy temelli bir dayanak üzerine inşa edilmesi,” yalnızca ibadet veya teoloji gibi doğrudan dinî konuları değil, siyaset, toplum, ticaret, yönetim, eğitim, hukuk ve bilim gibi dünyevî alanlarda da Allah'ın iradesine uygun bir yaklaşım benimsemeyi ifade eder.

erişemeyeceklerini belirtir. Bu bağlamda “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ / İnsanlardan, bilgisi olmaksızın Allah hakkında tartışmaya giren ve her inatçı şeytana uyan birtakım kimseler vardır.”⁴⁴⁶ âyeti dikkat çekicidir. Bu âyette, herhangi bir bilgiye veya delile dayanmaksızın Allah hakkında tartışmaya giren kimseler kınanmaktadır. Bu kişiler, bid‘atlere uyararak haktan yüz çevirmiş, bâtıl yollara sapmış, hak ile bâtıl ayrımı yapmaksızın kendi iddialarının peşine düşmüş ve şeytanın adımlarını takip eden kimseler olarak tanımlanmıştır. Bu âyetin, tefsir kaynaklarına göre Nadr b. Hâris (ö. 2/624) hakkında nâzil olduğu bildirilmiştir.⁴⁴⁷ Rivayetlere göre, Nadr b. Hâris münakaşacı biriydi ve meleklerin Allah’ın kızları olduğunu iddia ediyordu. Ayrıca Kur’ân’ın “الأساطير الأولين / el-esâtîru’l-evvelîn” yani “eskilerin masalları, mitoloji” olduğunu öne sürüyor ve öldükten sonra hesap vermek üzere yeniden dirilmeyi inkâr ediyordu.⁴⁴⁸ Bu bağlamda, hukuk ve tefsir alanında önemli bir ilke olan “sebebin hususi olması hükmün umumi olmasına engel değildir”⁴⁴⁹ kaidesi gereği, âyet her ne kadar Nadr b. Hâris isimli şahsa yönelik inzâl olmuş olsa da hükmü onunla sınırlı tutmak doğru değildir. Dolayısıyla bu âyet, sahih bilgiye başvurmada, ilmî verilere dayanmadan, herhangi bir delile tâbi olmadan Allah hakkında uygunsuz tartışmalara giren herkesi kapsamaktadır.⁴⁵⁰

Neticede, Kur’ân’da ilim kavramının genel kullanımı incelendiğinde, ilmin yalnızca ilâhî bilgiyle sınırlandırılmadığı anlaşılmaktadır. İlmin kapsamı içerisinde, güvenilir ve doğru kabul edilen beşerî bilimler de yer almakta olup bu durum, Kur’ân’ın bilgiye bütüncül bir bakış açısıyla yaklaştığını göstermektedir. Vahyin yanı sıra, insanın tecrübî ve zihnî çabalarıyla elde ettiği bilgi kaynaklarının da hakikate ulaşmada birer araç olarak

⁴⁴⁶ el-Hac 22/3.

⁴⁴⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/566; Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîf fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdülmevcûd - ‘Alî Muhammed Mu‘avviḍ (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1415/1994), 3/258; Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Me‘âlimü’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân (Tefsîru’l-Begavî)*, thk. Muhammed ‘Abdullâh en-Nemr (Riyâd: Dâru Tayyibe li’n-Neşr, 1417/1997), 5/365; İbn ‘Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, 4/107; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/5; Necmüddîn ‘Umer b. Muhammed b. Ahmed Ebü Hafş en-Nesefî, *et-Teyisr fî t-tenzîl*, ed. Mâhir Edîb Habbüş (İstanbul: Dâru’l-Lübâb, 1440/2019), 10/465.

⁴⁴⁸ Begavî, *Me‘âlimü’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, 5/365; Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi İbn ‘Acîbe, *el-Baḥru’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Ahmed ‘Abdullâh el-Ḳuraşî (Kâhire: Hasen ‘Abbâs Zekî, 1419/1998), 3/511; Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur’ân-ı Kerîm* (İstanbul: Yeni Şafak, 2003), 2/533.

⁴⁴⁹ Celâleddîn ‘Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Faḍl İbrâhîm (Mısr: el-Hey’etü’l-Mısrîyyetü’l-‘Âmmetü li’l-Küttâb, 1394/1974), 1/110-113; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, çev. Yaşar Güngör (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014), 39-40.

⁴⁵⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/566; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 7/389; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 3/143; Şâbûnî, *Şafvetü’t-tefâsîr*, 2/283; Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 4/711.

değerlendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla Kur'ân, bilginin sadece kutsal ya da ilâhî bir alanla sınırlı kalmasını değil, insan aklının erişebileceği tüm alanlarda doğru bilginin aranmasını teşvik etmektedir.

Ayrıca Kur'ân, insanların sahih bilgiye dayanmaksızın zanna ve kişisel arzulara göre hareket etmelerini eleştirmekte, ilmî temelden yoksun tartışmaların insanı doğru yoldan saptıracağını vurgulamaktadır. İlmî doğru bir temele dayanması, özellikle de vahiy ile ilişkili olması Kur'ân açısından önemlidir. Bu bağlamda, hem doğru bilgiye sahip olan hem de bu bilgi doğrultusunda amel eden kimseler, Kur'ân'da övgüye mazhar olmuştur. Böylelikle, Kur'ân'ın bilgiye yönelik bu bütüncül yaklaşımı, akla dayalı düşünsel sorgulamalara ve sistemli bilgi üretimine değer verdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Kur'ân'da ilim kavramının anlam ve kapsamı bu şekildeyken, Hz. Peygamber'in hadisleri de bu ilim anlayışını tamamlayan ve pratiğe dönüştüren bir perspektif sunmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in hayatı doğrudan Kur'ân'ın rehberliğinde şekillenmiş; O'nun söz, fiil ve takrirleri vahyin hayata yansıyan tezahürleri olmuştur. Nitekim "Onun ahlâkı Kur'ân'dı." şeklindeki sahih rivayet, Peygamber'in tüm yönleriyle Kur'ân'ı temsil ettiğini ortaya koymaktadır.⁴⁵¹ Bu sebeple, ilim kavramının Kur'ân'daki boyutunu tam mânasıyla kavrayabilmek için, Hz. Peygamber'in sünneti ve hadisleri üzerinden bu kavramın nasıl ete kemiğe büründüğünü görmek önem arz etmektedir. Hadisler, ilmin nasıl elde edilmesi ve hayata geçirilmesi gerektiğini açıklarken, aynı zamanda vahiy merkezli ilim anlayışını pekiştirmekte ve Kur'ân'ın ilimle ilgili ilkelerini derinleştirmektedir. Bu nedenle, Kur'ân'daki bilgi kavramını ele alırken, hadislerin bu çerçeveye katkısını da göz önünde bulundurmak büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. Aşağıda, ilim kavramının hadislerdeki yeri ve Kur'ân ile ilişkisi değerlendirilecektir.

Hz. Peygamber, ilme büyük bir değer vermiş ve bu değeri yaşamının her alanında dikkat çekici bir şekilde yansıtmıştır. Onun bilgi anlayışının merkezini, ilim elde etme kaynakları arasında en temel ve en güvenilir olan vahiy oluşturmuştur. Yani Hz. Peygamber'in ilim anlayışı, vahye istinaden teşekkül etmiştir. Yine Hz. Peygamber, peygamberlik misyonu boyunca her türlü bilgiyi değerlendirme ve insanlara aktarma yöntemini, vahyin rehberliği

⁴⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/148 (No: 24601); Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl el-Buḥârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Kâhire: el-Maṭba'atü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1379/1959), 115 (No: 308).

doğrultusunda şekillendirmiştir. Bu da onun bilgiye yaklaşımının yalnızca akıl ve kişisel tecrübelerden değil, doğrudan Allah'tan gelen ilâhî bilgiye dayandığını göstermektedir.

Sahâbîler için de ilim denildiğinde ilk akla gelen, Hz. Peygamber'in kendilerine ulaştırdığı vahiy olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber, sahâbîsi Muâz bin Cebel'i (ö. 18/639) Yemen'e kadı olarak gönderirken, karşılaşacağı meselelerde nasıl hüküm vereceğini sorduğunda, Muâz, "Allah'ın Kitabı ile hükmederim." cevabını vermiştir ki bu, onun için vahyin ne denli güvenilir bir bilgi kaynağı olduğuna dair güçlü bir göstergedir. Ayrıca Muâz, eğer Kur'an'da bir çözüm bulamazsa Hz. Peygamber'in sünnetine, orada da bir hüküm bulamazsa kendi içtihadına başvuracağını ifade etmiştir.⁴⁵² Bu yaklaşım, sahâbîlerin bilgi kaynağı olarak önceliği vahye (Kur'an) ve sünnete verdiklerini göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

Hiz. Peygamber'in, Medine'ye hicretinden kısa bir süre sonra eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü Suffe'yi inşa etmesi, onun bilgiye verdiği değeri ve ihtimamı göstermesi açısından oldukça önemli bir karinedir.⁴⁵³ Suffe, dönemin imkânları düşünüldüğünde, önemli bir eğitim kurumu, hatta bir üniversite olarak değerlendirilebilir. Bu yapının tesis edilmesi, Hiz. Peygamber'in bilgiyi yayma ve eğitim faaliyetlerini toplumun merkezine yerleştirme gayesinin somut bir yansıması olarak görülebilir. Hiz. Peygamber, ilmin yalnızca belirli bir zümreye değil, bütün Müslümanlara ulaşması gerektiğini bu adımıyla göstermiştir. Bu çerçevede Suffe, İslâm toplumunda ilmin yaygınlaştırılması adına bir dönüm noktası olmuş, eğitim faaliyetlerinin bütün Müslümanlar tarafından erişilebilir hâle getirilmesine öncülük etmiştir. Hiz. Peygamber, Ashâb-ı Suffe'nin eğitimiyle yakından ilgilenmiş, Suffe'de bizzat dersler vermiştir.⁴⁵⁴ Ayrıca, onlara yazı yazmayı ve Kur'an-ı Kerim okumayı öğretmeleri için Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) gibi öğretmenler görevlendirmiştir.⁴⁵⁵

Hiz. Peygamber, bu somut adımın yanında, ilmin yayılmasını ve tüm toplumun bilgi sahibi olmasını sözleriyle de teşvik etmiştir. Bu bağlamda, "Benden, bir âyet dahi olsa tebliğ

⁴⁵² el-Hâfiz 'Abdü'l-'Azîm b. 'Abdî'l-Kavî el-Münzirî, *Muhtaşar sünen-i Ebî Dâvûd* (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1431/2010), "Kitâbü'l-ekdiyye", 11 (No: 3592).

⁴⁵³ Buḥārî, "Kitâbü'l-büyü", 1 (No: 1942). Ebû 'Abdillâh Muḥammed İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*, thk. 'Alî Muḥammed 'Umer (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 1/219-220.

⁴⁵⁴ Hiz. Peygamber'in Ashâb-ı Suffe'nin eğitimiyle ilgilendiği ve burada dersler verdiğine dair bk. İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*; Ebû Nu'aym Aḥmed b. 'Abdillâh el-İşfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve ṭabakātu'l-aşfiyâ* (Mısır: Maṭba'atü's-Sa'âdeh, 1394/1974); Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer el-'Aşkalânî, *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdilmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1415/1994).

⁴⁵⁵ Ebû 'Abdillâh Muḥammed Yezîd İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. 'İşâm Mûsâ Hâdî (el-Cübeyl: Dâru's-Şiddîk, 1435/2014), "el-Ecr 'alâ ta'lîmi'l-Kur'an", 8 (No: 2157).

edin.”⁴⁵⁶ buyurarak, her Müslümanın edindiği bilgiyi başkalarına aktarması gerektiğini vurgulamıştır. Yine ancak iki özelliğe sahip olanlara imrenmenin doğru olduğunu ifade ederken, bu özelliklerden birini “kendisine ilim verilen kişinin ilmiyle amel etmesi ve aynı zamanda onu başkalarına da öğretmesi” olarak açıklamıştır.⁴⁵⁷ Ayrıca, ilmi başkalarına öğretenleri överken, bildiği bir ilim hakkında kendisine soru sorulduğunda bunu gizleyen kimsenin, kıyamet günü ağzına ateşten bir gem vurulacağını⁴⁵⁸ haber vererek, ilmi gizlemenin ağır sonuçlarına dikkat çekmiştir. Bu önemli hadis, ilmin bir ayrıcalık veya statü aracı değil, toplumun geneline yayılması gereken evrensel bir değer olduğunu da ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, ilmi bir ibadet ve sorumluluk olarak görmüş, bilgiyi hayatın her alanında yaygınlaştırmayı hedeflemiştir.⁴⁵⁹

Hz. Peygamber’in ilmin yayılmasına bu denli önem vermesinin ardında, vahyin ona “ilmini artırması” için dua etmeyi öğretmesi önemli bir saik olarak görülebilir.⁴⁶⁰ Hz. Peygamber, ilime verdiği ehemmiyetin yanında onun faydalı olanını faydasız olanından ayırmış ve her fırsatta, “faydasız ilimden” kendisini koruması için Yüce Allah’a niyazda bulunmuştur.⁴⁶¹ Allah Te‘âlâ, “bilenlerle bilmeyenleri” eşit tutmazken;⁴⁶² Hz. Peygamber de “Allah, hayrını dilediği kimseyi dinde âlim ve fakih kılar.” buyurarak, ilime yönelmenin ve ilimle

⁴⁵⁶ Buḥārī, “Kitābū’l-enbiyā’”, 51 (No: 3274).

⁴⁵⁷ Buḥārī, “Kitābū’l-ilim”, 15 (No: 73).

⁴⁵⁸ Muḥammed b. ‘İsā b. Sevra b. Mūsā b. eḍ-Ḍaḥḥāk et-Tirmizī, *Sünenü’l-t-Tirmizī*, thk. Aḥmed Muḥammed Şākır - Muḥammed Fu’ād ‘Abdülbākī (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Maṭba‘atü Muştafa el-Bābī el-Ḥalebī ve Evlādüh, 1390/1975), “Ebvābū’l-ilim”, 3 (No: 2649).

⁴⁵⁹ Hz. Peygamber, her ne kadar ilmi öğrenen ve başkalarına da öğretenleri överek bu kimselerin faziletine dikkat çekmiş, bildiklerini gizleyenleri de uyarmış olsa da, Enes b. Mâlik’ten nakledilen bir rivayette görüldüğü üzere, bazı bilgilerin gizlenmesi gerektiğine dair tavsiyelerde de bulunmuştur. Söz konusu rivayet şu şekildedir: Rasûlullah (a.s.), bineğinde seyahat ederken terkinde Muâz b. Cebel vardı. Rasûlullah (a.s.), “Ey Muâz!” buyurdu. Muâz, “Buyur, yâ Rasûlallah! Emrine amadeyim.” diye cevap verdi. Rasûlullah tekrar, “Ey Muâz!” buyurdu. Muâz yine, “Buyur, yâ Rasûlallah! Emrine amadeyim.” dedi. Bu durum üç kez tekrarlandıktan sonra Rasûlullah şöyle buyurdu: “Kim, kalbinden tasdik ederek, samimiyetle ‘Lâ ilâhe illallah ve Muhammedun Rasûlullah’ derse, Allah ona cehennemî haram kılar.” Bunun üzerine Muâz, “Yâ Rasûlallah! Bu müjdeyi insanlara haber vermeyeyim mi ki sevinsinler?” dedi. Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdu: “Eğer bunu haber verirsen, sadece buna güvenip amelleri terk ederler.” Muâz, ölüm anında, bu bilgiyi gizlemenin vebalinden korktuğu için insanlara haber vermiştir. bk. Buḥārī, “Kitābū’l-ilim”, 49 (No: 128, 129). Bu durum, ilk bakışta bir çelişki gibi görünse de, esasında Hz. Peygamber’in muhataplarının anlayış ve algı seviyelerini dikkate alarak uyguladığı bir eğitim yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Peygamberimizin bu tavrı, bilginin yanlış anlamalara yol açmasını veya insanları ibadet ve amellerde gevşekliliğe sevk etmesini engellemeye yönelik hikmetli bir tedbir olarak anlaşılmıştır. Konu hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Merve Batmaz, “İlmin Tebliğ Edilmesiyle İlgili Hadislere Muhalif Görülen Bir Hadis: Muâz B. Cebel Örneği”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 314-319.

⁴⁶⁰ Tâhâ 20/114

⁴⁶¹ Aḥmed b. Hüseyin b. ‘Alī b. Mūsā Ebū Bekr el-Beyhaḳī, *Şu‘abū’l-İmān*, thk. ‘Abdül‘alī ‘Abdülḥamīd Ḥamīd (Riyād: Mektebetü’r-Rüşd li’n-Neşr ve’t-Tevzī’, 1423/2003), 3/274 (No: 1643).

⁴⁶² ez-Zümer 39/9.

donanmanın önemini vurgulamıştır.⁴⁶³ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kadınlara yönelik ilimî faaliyetleri de oldukça dikkat çekicidir.⁴⁶⁴ Eşi Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) İslâmî ilimlerdeki derin bilgisi, Müslüman kadınların eğitimine verilen önemin kıymetli bir örneğidir. Hz. Âişe, özellikle hadis ve fıkıh sahasında yetkinliğiyle tanınmış ve birçok sahâbe ile tâbiîn kendisinden ilim tahsil etmiştir.⁴⁶⁵ Hz. Âişe'nin yanı sıra Ümmü Seleme (ö. 62/681) ve Ümmü Varaka (ö. 23/644'ten önce) gibi sahabî kadınlar da İslâmî ilimler alanında söz sahibi olmuş; İslâm toplumuna ilimî anlamda katkılar sunmuşlardır. Ümmü Varaka, Kur'ân'ı ezberleyip öğreten ilk kadın sahabilerden biri olarak bilinmektedir.⁴⁶⁶ Ümmü Seleme ise İslâm'ın hukuk ve ahlâk alanında değerli bilgiler nakletmiş, özellikle kadınlara yönelik hükümler ve sosyal meselelere dair derinlemesine bilgi sahibi olmuştur.⁴⁶⁷

Allah Te'âlâ, "kendilerine kitap gönderilmemiş bir topluma, içlerinden bir peygamber gönderdiğini; bu peygamberin de onlara Allah'ın âyetlerini okuduğunu, onları tezkiye ettiğini, onlara Kitap ve hikmeti öğrettiğini" bildirmektedir.⁴⁶⁸ Hz. Peygamber ise kendisinin "sadece bir muallim olarak gönderildiğini" ifade etmiştir.⁴⁶⁹ Bu âyet ve hadisten hareketle, Hz. Peygamber'in öğrettiği ilim, denildiğinde ilk olarak akla dinî ilimler gelse de, aslında onun sünnetinin hayatın her alanını kuşattığı görülmektedir. Nitekim ilim öğrenmeye dair hadislerde yer alan teşvikler yalnızca vahiy bilgisini değil; dünyevî ve uhrevî alanları içine alan geniş kapsamlı bir yapıyı gözler önüne sermektedir. Bedir Savaşı esirlerinin, Müslümanlara okuma-yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakılmaları, Hz. Peygamber'in ilmin sadece uhrevî boyutunu değil dünyevî boyutunu da önemseyişinin

⁴⁶³ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, "Bâbü kıyâmü's-sâ'ah" (No: 20851); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/63 (No: 16850); Buhârî, *Buḥārî*, "Kitâbü'l-ilm", 13 (No: 71).

⁴⁶⁴ Hz. Peygamber döneminde kadınlara yönelik ilmî faaliyetler ve bu alanda öncü olan kadın sahabiler hakkında daha geniş bilgi için bk. Rıza Savaş, *İslâm'ın İlk Asrında Kadın* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019).

⁴⁶⁵ İshfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳātu'l-aşfiyâ'*, 2/43-47.

⁴⁶⁶ Diyâüddîn Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Abdilvâhid el-Maḳdisî, *es-Sünen ve'l-aḥkâm 'ani'l-Muṣṭafâ 'aleyhi efdalu's-şalâti ve's-selâm*, thk. Ebû 'Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâşe (Su'ud: Dâr Mâcid 'Asîrî, 1425-2004), 3/83.

⁴⁶⁷ Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'den toplamda 378 hadis rivayet etmiştir. Bu hadislerden 13'ü hem Buhârî hem de Müslim tarafından ortak olarak rivayet edilmiştir. Bunun yanı sıra, Buhârî, Ümmü Seleme'den üç, Müslim ise on üç hadisi müstakil olarak rivayet etmiştir. Şemsüddîn Muḥammed b. Ahmed b. 'Usmân ez-Zehabî, *Sīyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Hüseyin Esed, Şu'ayb Arnâût (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/210.

⁴⁶⁸ el-Cuma 62/2.

⁴⁶⁹ 'Abdullâh b. el-Mübârek, *ez-Zühd ve'r-reḳâ'ik*, thk. Ḥabîbürrahmân el-A'zamî (Beyrüt: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 488 (No: 1388); Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et Ṭayâlisî, *Müsned*, thk. Muḥammed b. 'Abdülmuḥsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999/1419), 4/11 (No: 2365); Ahmed b. 'Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, thk. 'Abdüsselâm Muḥammed 'Alî Şâhîn (Beyrüt: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/467.

güçlü bir örneğidir.⁴⁷⁰ Aynı şekilde “Tedavi olun, çünkü Allah her hastalık için bir şifa yaratmıştır.” hadisi de, beşerî ilimlerden biri olan tıbbın öğrenilmesi ve uygulanmasının gerektiğini göstermektedir.⁴⁷¹ Hz. Peygamber’in Yahudilerle sağlıklı ve güvenilir bir iletişim kurabilmesi için Zeyd bin Sâbit’e (ö. 45/665 [?]) Yahudi dilini (İbrânîce veya Süryânîce) öğrenmesini emretmesi ise, günlük yaşantıda ortaya çıkan ihtiyaçlar doğrultusunda dünyevî bilginin edinilmesini teşvik ettiğinin bir başka örneğidir.⁴⁷² Bu örnekler, bilginin sadece dinî değil, aynı zamanda toplumsal ve beşerî hayatın düzenlenmesinde de kritik bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere, Hz. Peygamber’in ilime verdiği önem, vahyin rehberliğinde şekillenmiş, sünnetinde her faydalı bilgi kendine yer bulmuştur. Bu bağlamda, bilginin aklî ya da naklî olması onun değerini değiştirmemiştir.

Hz. Peygamber bilgi edinmede vahyin yanında insan aklını ve tecrübesini de önemsemiştir. Onun, Bedir Savaşı’nda ordusunun karargâhının nereye kurulacağı,⁴⁷³ Uhud Savaşı’nda düşmanla nerede savaşılabileceği⁴⁷⁴ ve Hendek Savaşı’nda savunma stratejisinin belirlenmesi⁴⁷⁵ gibi çeşitli konularda sahâbîlere danışarak onların fikir ve düşüncelerine değer vermesi, vahyin yanında akıl ve tecrübeyi de bilgi edinmede önemli bir kaynak olarak gördüğünü göstermektedir.

Tüm bunların yanında Hz. Peygamber, vahyin muradına uygun bir şekilde bildikleriyle amel etmenin önemini vurgulamış ve şöyle buyurmuştur: “Ey ilim taşıyıcıları! Bildiklerinizi hayatınıza geçirin. Gerçek âlim, ilmiyle amel eden ve ilmiyle davranışları uyum içinde olan kimsedir. Öyle bir zaman gelecek ki, bir topluluk ilmi taşıyacak ama o ilim, onların gırtlaklarını aşmayacak. Amelleri bildiklerine aykırı düşecek, iç dünyaları dışa yansıtıklarından farklı olacak. Meclislerde halka kuracak, birbirlerine karşı övünme yarışı içinde olacaklar. Öyle ki, biri yanındakinin başka birinin yanına oturmasına bile tahammül edemeyecek, onun kalkıp gitmesine içerleyecek. İşte, bu toplantılarda işledikleri ameller

⁴⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/92 (No: 2216).

⁴⁷¹ Tirmizî, “Ebvâbü’l-tıbb”, 26 (No: 2038); Beyhakî, *Şu‘abü’l-îmân*, 2/425.

⁴⁷² Tirmizî, *Tirmizî*, “Ebvâbü’l-isti‘zân ve’l-âdâb”, 40 (No: 2715); Bünyamin Erul, “Zeyd b. Sâbit”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/321.

⁴⁷³ İbn Sa’d, *eṭ-Ṭabakâtü’l-kübrâ*, 2/14; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü’l-eşraf*, thk. Muhammed Hâmidullâh (Mısır: Dâru’l-Me‘ârif, 1379/1959), 293.

⁴⁷⁴ İbn Sa’d, *eṭ-Ṭabakâtü’l-kübrâ*, 2/34.

⁴⁷⁵ İbn Sa’d, *eṭ-Ṭabakâtü’l-kübrâ*, 2/63.

Allah katında kabul görmeyecek, O'nun katına yükselmeyecek.”⁴⁷⁶ Bu hadis, ilim ile amelin birbirini tamamladığını ve bilginin gerçek değerini ancak hayata geçirildiğinde kazandığını göstermektedir. Aynı zamanda, ilmin yalnızca dünyada bir güç veya statü aracı olarak kullanılmasının manevî bir yarar sağlamayacağını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivayette, ilmin yalnızca öğrenilmekle kalmayıp yaşandığında daha derin bilgi kapılarını aralayacağı şöyle müjdelenmektedir: “Kim bildiğiyle amel ederse, Allah ona bilmediklerini öğretir.”⁴⁷⁷

Hız. Peygamber, bilginin insanlara karşı bir üstünlük vesilesi olarak kullanılmaması gerektiğini vurguladığı gibi gösteriş için olmaması gerektiğinin de altını çizer. Nitekim kıyamet günü hesabı görülecek üç sınıftan bahsederken (şehit, âlim ve cömert kişi), âlim kişinin hesabı hakkında şunları ifade eder: “Kıyamet günü ilk sorguya çekilecek üç kişiden biri âlimdir. Allah (c.c.) o kişiyi huzuruna getirir ve ona verdiği ilimleri ve nimetleri tanıtır, o da tanır. Allah, “Bu nimetler hakkında ne yaptın?” diye sorar. Adam, “Senin uğrunda ilim öğrendim ve öğrettim; senin uğrunda Kur'ân okudum,” der. Allah, “Yalan söyledin. Sen, sadece âlim denilsin diye ilim öğrendin, Kur'ân okuyor denilsin diye okudun ki, o da denildi,” buyurur. Sonra emredilir, o kişi yüz üstü sürüklenerek cehenneme atılır.”⁴⁷⁸ Bu hadis, —her işte olduğu üzere— ilmin sadece Allah rızası için öğrenilmesi ve öğretilmesi gerektiğini, aksi takdirde kişinin âhirette büyük bir hüsrana uğrayacağını açık bir şekilde göstermektedir.

Hız. Peygamber'in, “Kim ilmi, âlimlere üstünlük taslamak, câhillerle tartışmak veya insanların dikkatini kendisine çekmek amacıyla öğrenirse, Allah onu Cehennem'e sokar.”⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân b. el-Faql b. Behrâm b. 'Abdişşamed ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Su'ûd: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/2000), “Bâb: et-Tevbîh li-men yaflübü'l-ilime li-ğayri'llâh”, 394.

⁴⁷⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakātu'l-aşfiyâ'*, 10/15. Bu rivayetin lafzı şu şekildedir: “من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم”. Aynı anlamdaki bazı rivayetlerde lafız “من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم” şeklinde nakledilmiş ve genellikle Hız. Peygamber'e isnad edilmeksizin zikredilmiştir. Nitekim bu sözün sahih bir hadis olmadığı, ancak mâna itibarıyla muteber kabul edilerek özellikle zühd ve ahlâk literatüründe sıkça yer aldığı görülmektedir. Ebû Nu'aym, İmam Ahmed b. Hanbel'in bu sözü bazı tâbiiler vasıtasıyla Hız. İsa b. Meryem'e (a.s.) nispet ettiğini, fakat bazı râvilerin yanlışlıkla bunu Hız. Peygamber'e atfettiğini belirtmiştir. bk. Zeynü'd-dîn Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân bin Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ulûmi ve'l-hikem fî şerhi hamsine hadîşen min cevâmi'i'l-kelim*, thk. Şu'ayb Arnâut (Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 1417/1997), 2/297; Şemsüddîn Ebû'l-Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Sefârîni, *Gizâ'ü'l-elbâb fî şerhi manzûmeti'l-âdâb* (Mısr: Müessesetü Kûrtuba, 1414/1993), 1/50-51; Ebû Muhammed Hasen b. 'Alî b. Süleymân el-Bedr el-Feyyûmî, *Fethü'l-karîbi'l-mücib 'ale't-terğîbi ve't-terhib*, thk. Muhammed İshâk Muhammed Âl-i İbrâhîm (el-Muhakkik, 1439/2018), 1/640.

⁴⁷⁸ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Zihnî Efendi vd. (Türkiye: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1334/1916), “Kitâbü'l-imâra”, 152 (No: 1905).

⁴⁷⁹ Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, “Bâb: et-Tevbîh li-men yaflübü'l-ilime li-ğayri'llâh”, 386.

hadisinde yer aldığı gibi, bilgi sahibi kişilerin tevazu göstermesi ve kibir, gurur gibi tüm manevî hastalıklardan uzak durması gerektiğini ifade eden hadisler, onun bilgiye yönelik denge anlayışının örneklerindendir. Bu uyarılar, ilmin hem kişiyi hem de toplumu geliştiren yapıcı bir güç olarak kalması için önemlidir.

Netice olarak Hz. Peygamber, vahiy merkezli bir bilgi anlayışı benimseyerek akıl, tecrübe ve sahih ameli bir bütün olarak değerlendirmiş; ilmin yalnızca belirli bir kesime değil, tüm ümmete ulaşması gerektiğini savunmuştur. Suffe gibi eğitim meclislerini kurarak ilmi toplumun merkezine yerleştirmiş; kadın-erkek tüm sahâbeye ilim öğretmiş ve öğrendiklerini başkalarına aktarma sorumluluğu yüklemiştir. Rasulullah, ilmi bir statü aracı değil, manevî ve toplumsal gelişim için evrensel bir değer olarak kabul etmiş; ilmin dünyevî ve uhrevî hayatın her alanında rehberlik etmesi gerektiğini göstermiştir. Onun bu yaklaşımı, kıyamete dek müminlere ahlâkî ve sosyal sorumluluk taşıyan bir ilim anlayışı sunmaktadır.

1.3.3.4. Kur'ân'a Göre Bilginin İmkânı ve Mahiyeti

Kendini insanlığa ilâhî bir rehber⁴⁸⁰ ve hidâyet kaynağı⁴⁸¹ olarak sunan Kur'ân'ın temel amacı, insanı hakikate yönlendirmektir;⁴⁸² bu sebeple onun, insanın doğru bilgiye erişimini mümkün görmemesi düşünülemez. Ayrıca, Kur'ân'ın insana hitap etmesi ve muhatapı olarak insanı seçmesi, bilginin insan için erişilebilir bir şey olduğunu göstermesi açısından önemli bir delildir. Örneğin, “هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَلِيَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ” / *İşte bu (Kur'ân), kendisiyle uyarılsınlar, Allah'ın ancak bir tek Tanrı olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri iyice düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara (gönderilmiş) bir bildiridir.*⁴⁸³ âyetinde, insanın ortaya konan delillerle Allah'ın tek bir ilâh olduğunu bilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁸⁴ Dolayısıyla, Kur'ân'da Allah'ın birliğine dair delillerin sunulması, insanın hakikati kavraması için bir çağrıdır. Bu, Kur'ân'ın insan aklına hitap ettiğini, insanın hakikati idrak etme kapasitesine sahip olduğunu ve dolayısıyla onun bilgiye ulaşmasının mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

⁴⁸⁰ Âl-i İmrân 3/138: “هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ” / *Bu (Kur'an), bütün insanlığa bir açıklamadır; takvâ sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür.*

⁴⁸¹ Fussilet 41/44: “هُوَ الَّذِيْنَ أَمَّنَا هُدًى وَشِفَاءً” / *O, inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır.*

⁴⁸² el-İsrâ 17/9: “إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ” / *Şüphesiz ki bu Kur'an en doğru yola iletir.*

⁴⁸³ İbrâhîm 14/52.

⁴⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 9/386.

Bu bağlamda, Râzî, yukarıdaki âyetin tefsirinde insanın bilgiye ulaşma imkânını, akıl ve teorik gücün değeri üzerinden ele almaktadır. Ona göre, insan nefsinin iki yönü vardır: “Teorik güç” ve “pratik güç.” Teorik gücün zirvesi, varlıkları anlamak, Allah’ın birliğini ve sıfatlarını idrak etmektir. Râzî, insan aklının Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında bilgi sahibi olabilecek kapasitede olduğunu, bu kapasitenin bir ayna gibi ilâhî hakikati yansıttığını belirtmektedir. Pratik güç ise, ahlâkî erdemlerle tezeyyün edip doğru davranışların tezahürüyle gelişir. Bu gücün en büyük amacı ise, Allah’a itaat ve kulluktur.⁴⁸⁵ Râzî’ye göre, bu iki güç insanın saadete ulaşması için gereklidir. Görüldüğü üzere, Râzî, insanın bilme kapasitesini hem aklî hem de amelî olarak mümkün görmekte; bu da insanın bilme imkânının Allah tarafından verilmiş bir kabiliyet olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur’ân, insanın bilgiye olan eğilimini ve bu bilgiyi artırma potansiyelini de açıkça belirtir. Örneğin, “هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا” / *Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı?*⁴⁸⁶ âyeti, bir peygamber olan Hz. Musâ’nın şahsında, insanın bilmeye olan iştiağını ortaya koymaktadır. Mâtürîdî Hz. Musâ’nın talebinin iki anlama gelebileceğini ifade eder: İlki; bana, bildiğin doğru yola (rüşde) rehberlik et. İkincisi; doğruluk ve isabet içeren ilminden bana da öğret.⁴⁸⁷ Her iki yorumda da, insanın öğrenme arzusuna ve bilmenin imkânına bir işaret görülmektedir.

Ayrıca, Kur’ân’da, insanın sadece bilgiye ulaşma temayülüne sahip olmadığı, aynı zamanda bilme kapasitesine de sahip olduğu şu âyette görülmektedir: “كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ” / *Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab’ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdik.*⁴⁸⁸ Bu âyet, insanın öğrenme ve anlama kapasitesine sahip olduğunu, bu kapasitenin ise Allah’ın gönderdiği vahiy ve peygamberler aracılığıyla güçlendirildiğini ima etmektedir. Râzî âyette geçen “bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdik” ifadesini, insanlığın dinî meselelerde şaşkınlık ve sapkınlık içerisindeyken, Allah’ın ihtiyaç duydukları hakikatleri onlara bildirmek üzere Hz. Muhammed’i ilâhî hakikatin tebliğcisi olarak gönderdiği şeklinde tefsir etmiştir.⁴⁸⁹ Bu

⁴⁸⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 19/114-115.

⁴⁸⁶ el-Kehf 18/66.

⁴⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 7/195.

⁴⁸⁸ el-Bakara 2/151.

⁴⁸⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 4/123.

yorum, insanın hakikati kavrayabilecek bir akıl ve idrak kapasitesine sahip olduğunu ve peygamberlerin bu kapasiteyi doğru yöne sevk etmek için gönderildiğini vurgulamaktadır.

Bunun yanı sıra, Kur’ân, insanın bilgi edinme yeteneğini kabul ettiği gibi, onun elde ettiği bilgiyle yetinmeyip daha fazlasına ulaşması için bilgi arayışını sürdürmesini istemektedir. Nitekim Taberî, *وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا* / *Rabbim, benim ilmimi artır, de*⁴⁹⁰ âyetini, Allah’ın Hz. Peygamber’e “Ey Muhammed (a.s.), sana öğrettiğim bilgilere ilaveten benden daha fazlasını iste.” şeklinde bir hitabı olarak anlamış ve bu âyetle, Allah’ın ona henüz bilmediği faydalı ilimleri talep etmesini emrettiğini ifade etmiştir.⁴⁹¹ Bu bağlamda, Kur’ân’da yer alan *فَسْأَلُوا* / *Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorunuz.*⁴⁹² emri, bilgisizliğin giderilmesi yanında doğru bilgiye ulaşmak için güvenilir kaynaklara müracaat etmenin gerekliliğine işaret ettiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Kurtubî bu âyeti, nasıl ki görme engelli bir kişinin kibleyi doğru şekilde belirleyebilmesi için güvendiği birine başvurması zorunlu ise, herhangi bir konuda yeterli bilgiye sahip olmayan bir kişinin de o konuda yetkin ve bilgili bir âlime danışmasının zorunlu olduğu şeklinde yorumlamıştır. Aynı şekilde âlimlerin, avamın fetva vermelerinin caiz olmadığı konusunda hemfikir olduklarını; çünkü avamın, helâl ve haramın hükmüne ulaşmak için gerekli olan ilime sahip olmadıklarını ifade etmiştir.⁴⁹³ Bu yorumdan hareketle, bilginin doğruluğu ve güvenilirliği için o konuda ehil olan kişilere başvurulmasının gerekliliği açıkça anlaşılmaktadır.

Öte yandan varlıklara ait başlıca bilgilerin göz ve kulaktan geldiği kabul edilmektedir.⁴⁹⁴ Bilginin imkânını kabul eden Kur’ân da bilgi edinme yolları arasında göz, kulak ve kalp gibi vasitalardan bahseder. Hatta Kur’ân’da insanın işitme ve görme yeteneğine sahip olarak yaratılmasının, insanın imtihan edilebilmesi amacına matuf olduğu bildirilmektedir. İlgili âyet şu şekildedir: *نَبِّئْهُمْ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا* / *Onu imtihan edelim diye, kendisini işitir ve görür kıldık.*⁴⁹⁵ *وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* / *Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.*⁴⁹⁶ âyeti gibi pek çok âyette ise duyu organlarının

⁴⁹⁰ Tâhâ 20/114.

⁴⁹¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 18/382.

⁴⁹² el-Enbiyâ 21/7. Nahl Sûresi’nin 43. âyetinde de aynı ibare yer almaktadır. “*أَهْلَ الذِّكْرِ* / *ehlü’z-zikr*” ile kastedilenlerin kimler olduğu hakkında “*Sosyo-Kültürel Etkenler ve Akıl*” başlığı altında bilgi verilecektir.

⁴⁹³ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 11/272.

⁴⁹⁴ Hayrani Altıntaş, “Kur’ân’da İdrak Vasıtaları”, *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 359.

⁴⁹⁵ el-İnsân 76/2.

⁴⁹⁶ en-Nahl 16/78.

varlığının bir şükür sebebi olması gerektiği belirtilmiştir.⁴⁹⁷ Buna ek olarak, bu âyetlerde göz ve kulakla birlikte “الْأَفْئِدَةُ / kalpler” ifadesinin de zikredilmiş olması, duyulardan gelen veriler kadar duyguların da bilgi edinmede önemli bir unsur olduğunun göstergesidir.⁴⁹⁸

Ancaki sahih ve güvenilir bilgiye ulaşmanın farklı yolları olduğu gibi, bu bilgiye ulaşmanın önünde çeşitli engeller de bulunmaktadır. Her şeyden önce, bilgi insanın kendi çabasıyla elde ettiği bir şeydir. Bu çaba olmadan insanın hakikate ulaşması söz konusu değildir. Örneğin, “cehâlet”, yani bilgisizlik, insanın doğuştan getirdiği, fıtratında mevcut bir özellik değildir. Cehâlet daha çok bilgi arayışından uzak kalmanın ve bilgisiz kalmayı tercih etmenin bir sonucudur.⁴⁹⁹

Bunun yanı sıra, insanın doğru ve sahih bir bilgiye ulaşmasının önündeki önemli bir engel, insanın “hevâ ve heves”ine uymasıdır. Hevâ, aklın zıddı olarak görülmüştür.⁵⁰⁰ Kur’ân, hevâyâ uymanın insanı doğru yoldan saptırdığını ve hakikati idrak etmesini zorlaştırdığını sıkça vurgular: “أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً / Hevâ ve hevesini tanrı edinen ve Allah’ın (kendi katındaki) bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah’tan başka kim doğru yola erştirebilir?”⁵⁰¹ Taberî, hevâ ve hevesini tanrı edinenlerin dinlerinin, sadece nefislerinin hoşlandığı şeylerden ibaret olduğunu ve sadece onlarla amel ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁰² İbn Abbas ise bu ibarenin, Allah’tan bir hidâyet veya delil olmaksızın kendi arzusunu din edinen kâfiri anlattığını ve böyle bir kişinin rehberlik ve delil olmaksızın sadece kendi nefsinin isteklerine göre hareket ettiğini belirtmiş; ayrıca Allah’ın, her ne zaman Kur’ân’da hevâdan bahsetse onu zemmettiğini ifade etmiştir.⁵⁰³ Kur’ân’da, hevâyâ uymanın yerildiği bazı âyetler şunlardır: “وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ / Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme.”⁵⁰⁴ “وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ /

⁴⁹⁷ el-Mü’minûn 23/78; el-Mü’minûn 32/9; el-Mülk 67/23.

⁴⁹⁸ Hüseyin Sarioğlu, “Kur’ân’da Akli Tefekkürün Boyutları”, ed. Bedreddin Çetiner (Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları II, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 147.

⁴⁹⁹ İsfahânî cehâleti üçe ayırmıştır. İlki; kişinin bilgidan yoksun olmasıdır ki cehlin asıl anlamı budur. İkincisi; bir şeye onun gerçekte olduğundan aykırı bir şekilde inanmaktır. Üçüncüsü ise; inandığı şey ister doğru ister yanlış olsun, inandığının hilafına davranmaktır. Farz olduğuna inandığı hâlde kasten namazı terk etmek gibi. İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 102.

⁵⁰⁰ İsmâ’îl Hakkî Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/437.

⁵⁰¹ el-Câsiye 45/23.

⁵⁰² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/75-76.

⁵⁰³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/167.

⁵⁰⁴ el-Kehf 18/28.

Allah'tan bir yol gösterici olmaksızın kendi hevesine uyandan daha sapık kim olabilir!"⁵⁰⁵ Görüldüğü üzere, insanın kendi hevâ ve hevesine uyması, akıl ve vahiy gibi ilâhî rehberlik araçlarından kopmasına yol açmakta ve hakikati idrak etme yeteneğini köreltmektedir. Bu durumdaki kişi, sadece kendi arzularını tatmin eden yüzeysel bilgiyle yetinmekte ve sahih bilgiye dayalı bir yolda ilerlemekten uzaklaşmaktadır.

Benzer şekilde, Kur'ân'da, düşünmeden ve sorgulamadan bir başkasının görüş ve inançlarını olduğu gibi kabul etmek, yani "taklit" de sahih bilgiye ulaşmanın önünde önemli bir engel olarak değerlendirilmektedir. Kur'ân, insanın aklını kullanmasını ve körü körüne taklitten kaçınmasını öğütleyerek, hakikate ulaşmada bireysel sorgulamanın gerekliliğini sıklıkla vurgulamaktadır. Birçok âyette, taklit, insanı yanlış inanç ve eylemlere sürükleyen bir zafiyet olarak ele alınmaktadır. Örneğin, "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا" / *Onlara (müşriklere): Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, «Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız» dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyseleler?*"⁵⁰⁶ âyeti, insanların atalarının yaptıklarının doğruluğunu tahkik etmeden onlara tâbi olmalarını eleştiren bir içeriğe sahiptir. Taberî'ye göre, sahih bilgiye ulaşmak isteyen bir insan, konunun bilgisine sahip olan ve kendisine rehberlik edebilecek bir yol göstericiyi takip etmelidir. Aksi hâlde, hakikati bilmeyen birinin arkasından giderek onu taklit etmek, insanı yalnızca cehâlete sürükleyecektir.⁵⁰⁷ Bu durum ise, Allah'ın kınadığı "hevâ ve heves" ile birleştiğinde, bireylerin akıllarını devre dışı bırakarak nesilden nesile aktarılan yanlış kanaatleri sahih bilgi yerine koyup benimsemelerine ve sahiplenmelerine yol açacaktır.

Kur'ân, yapmış oldukları kötülükleri, atalarını öne sürerek meşru göstermeye çalışan zihniyeti de eleştirir ve şöyle der: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ فَاجْتَنِبُوا قُلُوبَكُمْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَكُمْ وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ" / *Onlar bir kötülük yaptıkları zaman: «Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti» derler. De ki: Allah kötülüğü emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?*"⁵⁰⁸ Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde, insanların yalnızca atalarının veya toplumun genel kabullerine dayanarak hareket etmelerinin, onları doğru bilgiye ulaştırmayabileceğini, aksine yanlış yollara sürükleyebileceğini ifade etmiş; bu nedenle, kişinin aklını kullanmasını, sorgulayıcı ve araştırmacı bir tavır sergilemesi gerektiğini

⁵⁰⁵ el-Kasas 28/50.

⁵⁰⁶ el-Bakara 2/170.

⁵⁰⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/308.

⁵⁰⁸ el-A'râf 7/28.

savunmuştur.⁵⁰⁹ Bu yaklaşım, sahih bilgiye ulaşmada taklidin değil, aklî muhakemenin ve bilinçli tercihin esas alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan, insan, yaşamını devam ettirebilmek ve temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için menfaatini gözetmek zorundadır. Fakat bazı durumlarda “menfaat” de insanın sahih bilgiye ulaşmasının önünde bir engel olabilmektedir. Kur’ân’da menfaatin farklı boyutlarına işaret edilmekte, hak ve hakikate dolayısıyla sahih bilgiye ulaşmada nasıl engel olduğu ortaya konmaktadır. Örneğin, “بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى / Fakat siz (ey insanlar!) âhiret daha hayırlı ve daha devamlı olduğu hâlde dünya hayatını tercih ediyorsunuz.”⁵¹⁰ âyetlerinde, insanların dünyevî çıkarlarını önceledikleri için âhiret bilgisine ve ebedî saadete ulaşmakta nasıl zorlandıklarına vurgu yapılmaktadır. Abdullah İbn Mes’ûd (ö. 32/652-53), bu âyetleri açıklarken, dünyanın insanların yanı başında hazır bulundurulduğunu, yiyecek, içecek, kadınlar ve diğer nimetleriyle birlikte kendilerine acele olarak sunulduğunu; ancak âhiretin gizlenmiş ve göz önünden uzaklaştırılmış olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple, insanların kolayca ulaşabilecekleri dünya nimetlerine yöneldiklerini, gelecekteki âhiret nimetlerini ise bıraktıklarını söylemiştir.⁵¹¹ İbn Mes’ud’un bu yorumu, dünya menfaatlerine odaklanmanın, insanı, hakiki ve uzun vadeli âhiret bilgisini elde etmekten alıkoyduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İnsanın geçici menfaate yoğunlaşması, onun kalıcı olandan ve kalıcı olanın bilgisinden uzaklaşmasına sebebiyet vermesi gibi, bazen de doğru olduğunu bildiği bilgiyi inkâr etmesine neden olabilir. Şu âyette bunun örneğini görmek mümkündür: “وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ / Ancak kendilerine kitap verilenler, apaçık deliller geldikten sonra, aralarındaki kıskançlıktan ötürü dinde anlaşmazlığa düştüler.”⁵¹² Mâtürîdî, âyette geçen “apaçık deliller” ifadesini akıl, ıslah, kutsal kitaplar ve haber yoluyla ya da bizzat görme ve müşahade yoluyla edinilen bilgi olarak izah etmiş ve insanlardaki kıskançlık, haset, kibir gibi duyguların sahih bilgi karşısında nasıl bir engel oluşturduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî’ye göre bireyler, menfaatlerini koruma veya artırma arzusuyla, hakikati idrak etme ve ona göre hareket etme kapasitesini göz ardı edebilirler. Böyle bir durumda, ilmin kaynağının güvenilir olması veya delillerin apaçık olması dahi kişiyi hakikate yöneltmez.

⁵⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü l-Mâtürîdiyye*, 4/400-401.

⁵¹⁰ el-A’lâ 87/16-17.

⁵¹¹ Râzî, *Mefâtîhu l-ğayb*, 31/136.

⁵¹² el-Bakara 2/213.

Aksine, birey bu delillere karşı körleşir, inatlaşır ve onları görmezden gelir.⁵¹³ Nitekim risâletten önce “el-Emîn” olarak nitelendirdikleri Hz. Peygamber’in tebliğ faaliyetleri sırasında, Kur’ân’ın eşsiz beyanını işiten birçok müşrik, onun sözlerindeki i‘câz karşısında hayranlıklarını gizleyememiştir. Daha önce benzerini hiç duymadıklarını dile getirmişler; hatta Utbe b. Rebîa (ö. 2/624) gibi bazıları, bu sözler karşısında ne söyleyeceklerini bilemediklerini açıkça itiraf etmişlerdir.⁵¹⁴ Ancak tüm bunlara rağmen, kabile asabiyeti, rekabet hissi ve mevcut statüyü kaybetme korkusu gibi dünyevî kaygılar sebebiyle, hakikatin açıkça farkında olmalarına rağmen ona karşı direnç göstermiş; sonuçta sahih bilgiyi, hevâ, haset ve çıkar gibi geçici menfaatler uğruna feda etmişlerdir.

Menfaat bazen de insanların doğruları gizlemesine sebep olmaktadır. Kur’ân’da şu âyet bu duruma örnek niteliğindedir: “إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ / Allah’ın indirdiği kitaptan bir şeyi (âhir zaman Peygamberinin vasıflarını) gizleyip onu az bir paha ile değişenler yok mu, işte onların yeyip de karınlarına doldurdukları, ateşten başka bir şey değildir.”⁵¹⁵ Bu âyetle, Yahudi ve Hristiyan din adamlarının, kendi kutsal kitaplarında yer alan Hz. Peygamber’in peygamberliği ve özelliklerine dair bilgileri gizlediklerine işaret edilmektedir.⁵¹⁶ Râzî bu âyetin, İbn Abbas’tan rivayetle Kâ’b b. Eşref (ö. 3/624), Huyey b. Ahtab gibi Yahudi önderlerinden bazıları hakkında indiğini, bunların çıkarlarını korumak için hem Hz. Muhammed’e dair bilgileri sakladıklarını hem de Tevrat’taki bazı hükümleri gizlediklerini ifade etmektedir.⁵¹⁷

Kur’ân’da doğru bilgiye ulaşmanın karşısında engel olarak görülen diğer bir faktör de zandır. Kur’ân’da ilim kavramıyla tezat teşkil eden kavramlardan bahsettiğimiz bölümde de ifade ettiğimiz üzere zan, bir işareten doğan algı ya da düşünceye verilen addır. Bu işaret güçlendikçe, kişiyi kesin bilgiye ulaştırabilir. Ancak, emare zayıfladıkça, yalnızca kuruntu düzeyinde kalır ve daha ileri bir seviyeye ulaşamaz.⁵¹⁸ Kavramın Kur’ân’daki kullanımı da onun bu özelliğini yansıtacak niteliktedir. Örneğin; “وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا” / (Musâ): Ey

⁵¹³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 2/109.

⁵¹⁴ Ebü’l-Fidâ’ İsmâ’il b. Şihâbiddîn ‘Umer b. Keşîr b. el-Kureşî ed-Dımeşkî İbn Keşîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. ‘Alî Şîrî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1408/1988), 3/83; ‘Abdülmelik b. Hüseyin b. ‘Abdülmelik el-Mekkî el-‘Aşâmî, *Sem’u’n-nücûmi’l-‘avâlî fî enbâ’i’l-evâ’ili ve’t-tevâlî*, thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdülmecûd, ‘Alî Muḥammed Mu’avviḍ (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1419/1998), 2/51-52.

⁵¹⁵ el-Bakara 2/174.

⁵¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 1/632.

⁵¹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 5/204.

⁵¹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi’l-Kur’ân*, 317.

Firavun! Ben de senin hakikaten mahvolduğunu sanıyorum!”⁵¹⁹ “إِنِّي ظَنَنْتُ أَتِي مُلَاقٍ جَسَافَةً” / *Doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum.*”⁵²⁰ gibi âyetlerde kelime “güçlü kanaat”, “kesin bilgi” anlamlarında kullanılırken; “فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا” / *Firavun ona, «Ey Musâ! dedi, senin büyülenmiş olduğunu sanıyorum!»*”⁵²¹ “وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ” / *Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar.*”⁵²² gibi âyetlerde “vehim”, “kuruntu” anlamlarında kullanılmıştır. Bu durum, zan kavramının, iman edenler için “güçlü kanaat, kesin inanç” veya “bilgi”; vahyi reddedenler için ise daha çok “kuruntu” ya da “vehim” anlamında kullanıldığını göstermektedir. Nitekim Zeccâc (ö. 311/923) da, “الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ” / *Onlar, kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını ve O’na döneceklerini düşünen ve bunu kabullenen kimselerdir.*”⁵²³ âyetinde geçen zannın, müminlerin imanından bahsedildiği için “yakîn” anlamına geldiğini, “şekk” (şüphe) durumunun ancak kâfir ve sapıklar için söz konusu olabileceğini ifade etmiştir.⁵²⁴ Zemahşerî de aynı görüştedir.⁵²⁵

Zan, gerçeği anlamada olumlu bir değer taşımayan, bireysel veya toplumsal eğilimlerden beslenen bir yanılsama olarak da ifade edilmiştir.⁵²⁶ Bu bağlamda, Kur’ân, zanlarını bilgi kaynağı olarak benimseyen kişileri çölde su arayan ancak bir serabı su zanneden susuz yolcuya benzetmektedir.⁵²⁷ Çoğunlukla atalardan miras kalan yaşam anlayışlarına dayanan zan, vahyin sunduğu bilgiden farklı bir kaynak olarak, insanları hakikatten en fazla uzaklaştıran ve saptıran bir özellik taşır. Bu nedenle, Kur’ân, müminlere zannın çoğunun günah olduğunu bildirerek ondan sakınmayı ahlâkî bir ilke olarak öğretir.⁵²⁸ Hz. Peygamber de, “Zandan sakının, çünkü zan sözlerin en yalanıdır.”⁵²⁹ buyurarak zan ile yalan arasındaki tehlikeli yakınlığa dikkat çeker.

Özetle, Kur’ân, insanın bilmesinin mümkün olduğunu ve hakikate ulaşma imkânına sahip olduğunu vurgularken, aynı zamanda doğru bilgiye ulaşmanın önündeki engelleri de açıkça ortaya koyar. Cehâlet, hevâ ve heves, körü körüne taklit, menfaat ve zan gibi unsurlar,

⁵¹⁹ el-İsrâ 17/102

⁵²⁰ el-Hâkka 69/20.

⁵²¹ el-İsrâ 17/101.

⁵²² el-Câsiye 45/24.

⁵²³ el-Bakara 2/46.

⁵²⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, 1/126.

⁵²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/134.

⁵²⁶ Orhan Atalay, *Bilinç ve Put* (Van: Bilge Adam Yayınları, 2007), 155.

⁵²⁷ en-Nûr 24/39.

⁵²⁸ el-Hucurât 49/12.

⁵²⁹ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’*, “Bâbü’z-zann”, (No: 20228).

insanın doğru bilgiye ulaşma yolunda karşılaşılabileceği temel engeller olarak sıralanır. Bu bağlamda, Kur'ân, insanın aklını kullanarak bu engelleri aşmasını öğütler ve sahih bilgiye ulaşabilmesi için vahiy başta olmak üzere güvenilir kaynaklara başvurmasını ve sorgulayıcı bir yapıya sahip olmasını teşvik eder. Kur'ân, insanın bilme kabiliyetini desteklemekle kalmaz, aynı zamanda bu kabiliyeti geliştirmek ve korumak için gerekli irfanî donanımı sunar.

1.3.3.5. Kur'ân'a Göre Bilginin Hedefi ve Önemi

Bilginin temel hedefi, insanın Allah'ı tanıması, O'nun birliğini kabul etmesi ve O'na kulluk etmesidir. Bu sebeple, bir insan entelektüel mânada ne kadar bilgili olursa olsun, Allah'ı tanımıyor ve O'na kulluk etmiyorsa, Allah katında câhil sayılır. Nitekim Kur'ân'da “ *وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ أَن يَتَّبِعُنَا فَانْطَلِقُوا فِي الدُّنْيَا مُتَرَكِّبِينَ ۖ وَتُحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَكَرِهْتُمُ الْآخِرَةَ ۖ تَتُوبُونَ إِلَىٰ نَاسِهَا وَكَرِهْتَ الْآخِرَةَ ۚ فَكَانَ مِنَ الْغَافِلِينَ* / Onlara (yahudilere), kendisine âyetlerimizden verdiğimiz ve fakat onlardan sıyrılıp çıkan, o yüzden de şeytanın takibine uğrayan ve sonunda azgınlardan olan kimsenin haberini oku.”⁵³⁰ âyeti, imansız bilginin kişiyi hakikate ulaştırmayacağına dikkat çekmektedir. Müfessirler, söz konusu âyette belirtilen kişinin kimliği hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı rivayetlerde bu kişinin Yemenli veya Ken'anlı bir şahıs olduğu ifade edilse de, ağırlıklı olarak İsrailoğulları'ndan Bel'am bin Bâûrâ olduğu görüşü kabul görmüştür.⁵³¹ Bel'am'ın, Allah'ın ism-i azamını bildiği, ancak nefsine yenik düşerek sahip olduğu ilmi, menfaatleri doğrultusunda yanlış bir şekilde kullandığı belirtilmiştir. Böylece, Bel'am, sahip olduğu ilme rağmen, nefsi ve dünyevî arzuları nedeniyle doğru yoldan saparak azgınlardan olmuştur.⁵³²

Tefsir kaynaklarında, bu kişinin İslâm öncesi şairlerinden Ümeyye bin Ebi's-Salt (ö. 8/630 [?]) olabileceği de ifade edilmektedir.⁵³³ Ümeyye bin Ebî's-Salt, Câhiliye döneminde hanif bir inanç üzere yaşamış, içkiyi haram kabul etmiş ve putlardan uzak durmuştur. Kutsal kitapları okumuş ve bir peygamberin geleceğini öğrenmiştir. Ancak, beklenen peygamberin

⁵³⁰ el-A'râf 7/175.

⁵³¹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 346; Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdullâh b. Yûnus b. Rafî' et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm (Tefsîrû't-Tüsterî)*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 69.

⁵³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/262; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/74-75.

⁵³³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/74; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/262; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/319-320.

kendisi olmasını ümit ederken, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesini kabullenememiş, Hz. Peygamber'e haset etmiş ve İslâm'a girmemiştir.⁵³⁴ Böylece, hak ve hakikati bilmesine rağmen dünyalık çıkarlarını gözetmesi sebebiyle gerçeklerden yüz çevirmiştir.

Mâtürîdî, bu âyetin kim veya kimler hakkında inzâl olduğunu tam olarak bilmediğimizi, dolayısıyla, Allah'ın âyetlerini inkâr eden herkes hakkında inmiş olabileceğini ifade etmektedir. Âyetteki “*onlardan sıyrılıp çıkan*” ibaresini, onların bu âyetleri bir süreliğine kabul ettikleri, ancak kabul ettikten sonra reddettikleri şeklinde yorumlamıştır.⁵³⁵ Bu yorum, Allah'ın âyetlerini inkâr edenlerin, esasında bu âyetlerden habersiz olmadıklarını, aksine arzu ve istekleri ile dünyevî menfaatlerine ters düştüğü için bilinçli bir şekilde inkâr ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır.

İsimler farklı olsa da bu kişilerin ortak noktası, toplumlarında bilgili kabul edilmelerine rağmen hakikatten uzak kalmalarıdır. Bu durum, bilginin Allah'ı bilme ve birleme hedefine hizmet etmediği takdirde sahibini hakikate değil, sapkınlığa ve felakete sürüklediğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle, bilginin iman ve itaatle desteklenmediği sürece kurtuluş vesilesi olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in künyesi Ebü'l-Hakem olan Amr'a (ö. 2/624), Allah'ı inkârı ve İslâm'a olan düşmanlığı sebebiyle Ebû Cehil ismini vermesi de dikkat çekicidir.⁵³⁶

Kur'ân, her şeyden önce insanı yaratıcısını tanımaya davet eder. Bu sebeple pek çok âyette Allah'ın sıfatlarından bahsedilmektedir: “*اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ / Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; O, hayydir, kayyûmdur.*”⁵³⁷ âyetinde Allah Te'âlâ, birliğini ve her şeyin varlığının kendisine borçlu olduğunu ifade ederken; “*قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ / De ki: O, Allah birdir. Allah sameddir. O, doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi*

⁵³⁴ Ümeyye b. Ebî's-Salt, İslâm'a girmemesine rağmen, yazdığı şiirlerde hakikat ve hikmet unsurları barındırdığı görülmektedir. Nitekim Peygamber Efendimiz, onun şiirlerini dinlediğinde, Ümeyye hakkında şöyle buyurmuştur: “Neredeyse Müslüman olacaktı.” Ona ait şiirlerden biri şudur: *إلا ... يوم القيامة عند الله* ... Anlamı: Kıyamet günü Allah katında hanif dini dışında tüm dinler batıl sayılacaktır. Ebü'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Müessesetü'l-Halebî, ts.), 3/86. Ebü'l-Kâsım İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk ve zikru fadlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ*, thk. Muhibbû'd-Dîn Ebü Sa'îd 'Umer b. Gûrâme el-'Amrevî (Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1415/1995), 9/268; 'Aşkalânî, *el-İşâbe fî temyîzi ş-şahâbe*, 1/384-385; Muhammed Reşîd b. 'Alî Ridâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1410/1990), 11/141-142; 'Abdülhamîd İbn Bâdis, *Tefsîru İbn Bâdis fî mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-hakîmi'l-habîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 321.

⁵³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye*, 5/90.

⁵³⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 125.

⁵³⁷ el-Bakara 2/255.

yoktur.”⁵³⁸ âyetleriyle de tevhid inancını, tek olduğu, kendisi kimseye muhtaç değilken herkesin kendisine muhtaç olduğu, doğurmadığı ve doğmadığı hakikati üzerine inşa etmiştir.

Allah’ın sıfatlarını ve fiillerini bilmek, insanın imanını güçlendiren ve ubdiyyetini güzelleştiren temel unsurlardan biridir. Örneğin, “وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ” / *Allah yaptıklarınızı görendir.*”⁵³⁹ âyetinde, Basîr isminin gelmesinin “tergîb ve terhîb” amacına matuf olduğu söylenmiştir.⁵⁴⁰ Zira kendini her daim gören bir Allah bilincine ulaşan insan, böylece günah olan fiillerden uzaklaşacak, Allah’ın rızasını celbedecek güzel davranışlara yönelecektir. Yine “اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ” / *Dilediğinizi yapın! Kuşkusuz O, yaptıklarınızı görmektedir.*”⁵⁴¹ âyetindeki Basîr, ödüllendirme ve cezalandırma kapsamında tehdit olarak anlaşılmıştır.⁵⁴² Tehditler, insanın Allah’ın azabından korkarak günahlardan sakınmasına neden olur. Bu korku, insanın imanını pekiştirir; çünkü cezadan korkarak sakınmak, Allah’ın büyüklüğünü ve adaletini kabul etmenin bir yansımasıdır. Ayrıca tehdit, iman edenlerin kendi davranışlarını sorgulamasına ve hatalarını düzeltmesine vesile olur. Bu da, kişinin imanını daha güçlü bir zemine oturtur.

Kur’ân-ı Kerîm’de yaratıcının varlığına, birliğine ve kudretinin yüceliğine işaret eden âyetler, “kevnî” olarak isimlendirilmiştir.⁵⁴³ Kâinattaki her bir varlık, Allah’ın varlık ve birliğine işaret eden bir delildir.⁵⁴⁴ Kâinattaki düzeni kavramak, insanın Allah’ın kudretini ve büyüklüğünü anlamasına vesile olur; insanın Allah’a olan bağlılığını güçlendirir ve tevhid inancını pekiştirir.⁵⁴⁵ Kevnî âyetlerde mahlûkatın taşıdığı kimi özelliklerden hareketle yaratıcıya ve yaratıcının bildirdiği hakikatlere ulaşma söz konusudur.⁵⁴⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de de sık sık Allah’ın yarattığı varlıklar üzerinden hakka ve hakikate giden bir yolun bulunacağına vurgu yapılmaktadır.⁵⁴⁷ Bu konu, yaratılmış âlemdeki işaretlerin deneyim ve

⁵³⁸ el-İhlâs 112/1-4.

⁵³⁹ et-Tegâbün 64/2.

⁵⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 10/32. Allah’ın isimlerini bilmenin insan davranışları üzerindeki etkisi hakkında daha geniş bilgi için bk. Ekrem Demirli, *Her İsmi Güzel, Her İsmi Yüce Allah’ı İsimleriyle Tanımak* (İstanbul: Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık A.Ş., 2017).

⁵⁴¹ Fussilet 41/40.

⁵⁴² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 9/86.

⁵⁴³ Kevnî, Arapça “kevn” kelimesine nispet eki eklenerek türetilmiş bir kavramdır ve “kâinat, varlık ve oluş” anlamlarına gelmektedir. Ahmed Muhtâr ‘Abdülhamîd ‘Umer, *Mu‘cemü’l-lugati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘âşirati* (Kâhire: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1429/2008), 3/1974; Abdurrahman Çetin - Yusuf Şevki Yavuz, “Âyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/242.

⁵⁴⁴ Kur’ân’da göklere, yere, yıldızlara, bitkilere ve doğa olayları gibi çeşitli işaretlere atıfta bulunularak Allah’ın varlığı ve birliği gösterilmektedir: el-Bakara 2/164; en-Nahl 16/12; es-Secde 32/7; ed-Duhân 44/38; el-Vâkıa 56/75-76 vb.

⁵⁴⁵ el-En’âm 6/99.

⁵⁴⁶ el-A’râf 7/57.

⁵⁴⁷ el-Câsiye 45/5.

gözlem yoluyla nasıl bilgiye dönüştüğü meselesinin ele alındığı **“Doğa ve Kâinat Yoluyla Bilgi”** başlığı altında daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

Allah Te‘âlâ, kevnî âyetler aracılığıyla kendisinin tanınmasını murad ettiği gibi, insanın kendi varlığında ve iç dünyasında taşıdığı ilâhî işaretler yoluyla da zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin idrak edilmesini ister. Bununla birlikte, insanın nefsini tanıması ve yaratılış amacını kavraması da bu ilâhî iradenin bir parçası olarak görülmektedir. Nitekim, “وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ / Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır. Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?”⁵⁴⁸ âyeti bunun bir örneğidir. İslâmî literatürde bu işaretler “enfüsî âyetler” olarak adlandırılmıştır.⁵⁴⁹ Bu terim, insanın fiziksel varlığındaki ve ruhsal yapısındaki işaretlerin, Allah’ın varlığına ve birliğine dair birer kanıt olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Böylece insanın, hem afâkî hem de enfüsî deliller üzerinde tefekkür ederek, Allah’ın, hiçbir ortağı ve benzeri olmayan mutlak bir ilâh olduğunu idrak etmesi; yani tevhid bilincine ulaşması ve Allah Te‘âlâ’nın varlığını hayatının merkezine alması hedeflenir.⁵⁵⁰

Kur’ân’da enfüsî âyetler bağlamında, insanın yaratılışındaki mükemmelliğe yapılan vurgu ön plana çıkmaktadır. Atılan bir damla sudan yaratılan insan⁵⁵¹ çeşitli aşamalardan geçerek en güzel surete bürünmekte⁵⁵² ve yaratılış amacını gerçekleştirmeye hizmet edecek her türlü donanıma sahip kılınmaktadır.⁵⁵³ Yine insan bilişsel yönüyle diğer mahlûkâttan ayrılmakta⁵⁵⁴ ayrıca toplumsal yapı içinde kendi hemcinsleri arasında farklı bilişsel özellikler gösterebilmektedir.⁵⁵⁵ İnsanın yaratılışındaki mükemmellik; farklı istidat ve kabiliyetlerin yanı sıra, akıl, duyular ve kalp gibi donanımlarla desteklenmiştir. Bu durum, insanı hem bir yaratıcı fikrine yönlendirmekte hem de o yaratıcının üstün güç ve kudretini kavramaya sevk etmektedir.

⁵⁴⁸ ez- Zâriyât 51/20-21.

⁵⁴⁹ Enfüsî, Arapça “nefs” (ruh, kişi, süje) kelimesinin çoğulu olan “enfüs” sözcüğüne nisbet eki eklenerek oluşturulmuş bir kavramdır. Kavram, “kişiye özgü olan, başkaları tarafından doğrudan gözlemlenemeyen ve ruhsal durumlarla ilgili” anlamını taşır. Bu terim, insanın iç dünyasına, zihinsel deneyimlerine ve sezgilerine odaklanır. Daha bireysel ve öznel bir perspektifi temsil ederek, kişinin kendi derinliklerini keşfetmesine vurgu yapar. Şerafüddin el-Hüseyn bin ‘Abdillâh et-Tîbî, *Futûhu’l-gayb fî l-keşfi ‘an kinâ’i r-rayb (Hâşiyetü’t-Tîbî ‘ale l-keşşâf)*, thk. İyâd Muhammed el-Ğûc (Dubai: Cā’izetü Dubey el-Ğur’ânü’l-Kerîm, 1434/2013), 14/532; Muhammed b. Muhammed b. Muştafâ Ebüssu‘ûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 4/254.

⁵⁵⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 8/283.

⁵⁵¹ et-Târık 86/6.

⁵⁵² et-Tîn 95/4.

⁵⁵³ el-A’lâ 87/2.

⁵⁵⁴ el-Bakara 2/31-33.

⁵⁵⁵ et-Tevbe 9/122; el-Ahzâb 33/72.

Kur'ân'da bilginin bir diğer hedefi, insanın doğru yolu bulması ve hayatını Allah'ın emirleri doğrultusunda şekillendirmesidir. Bu sebeple Kur'ân kendisini “هُدًى لِلنَّاسِ / insanlar için bir hidâyet” olarak tanımlar: “شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ” / *Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'ân'ın indirildiği aydır.*”⁵⁵⁶ Zemahşerî, هُدًى لِلنَّاسِ denildikten sonra الْهُدَى ifadesinde “hüdâ” kelimesinin tekrar edilmesini şöyle izah etmektedir: Öncelikle Kur'ân'ın insanlar için bir hidâyet rehberi olduğu ifade edilir; ardından, Allah'ın vahyi ve tüm semavî kitapları aracılığıyla hak ile bâtılı, hidâyet ile sapkınlığı birbirinden ayıran apaçık delilleri barındırdığı açıklanır.⁵⁵⁷ Bu bağlamda bilgi, yalnızca teorik bir bilme hâli değil; insanı hakikate ulaştıran ve hayatını şekillendiren bir yol gösterici olarak takdim edilmektedir.

Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914), bazı müfessirlerin هُدًى لِلنَّاسِ ifadesini, Kur'ân'ın mucizevî rehberliği olarak açıkladıklarını ifade etmiştir. Bu, Kur'ân'ın eşsizliği ve akılları etkileyen özelliğine işaret etmektedir. Ardından gelen وَبَيِّنَاتٍ ifadesi ise, Kur'ân'ın açık deliller içermesi, dinî meselelere açıklık getirmesi, helâl ile haramı, hüküm ve sınırları belirlemesi ve şüphelerden çıkış yolu göstermesi anlamında değerlendirilmiştir.⁵⁵⁸ Böylece ilk hidâyet, Kur'ân'ın genel rehberlik işlevini; ikincisi ise, onun ayrıntılı açıklamalarla sunduğu rehberliği ortaya koymaktadır.

Bu ilâhî rehberliğin yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik bir yön taşıdığı Kur'ân âyetlerinde açıkça görülmektedir. Nitekim “هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ” / *Bu (Kur'ân), bütün insanlığa bir açıklamadır; takvâ sahipleri için de bir hidâyet ve bir öğüttür.*”⁵⁵⁹ âyetinde bilginin amelî boyutu vurgulanmıştır. Râzî de, bu âyetteki “hüdâ” kelimesini, dinî meselelerde uygun olanı yapmaya yönlendiren şey olarak izah etmiştir.⁵⁶⁰ Dolayısıyla Kur'ân'da bilgi, yalnızca kavramsal bir düzlemde kalmamakta; insanın davranışlarını yönlendiren ve onu sorumluluğa sevk eden bir işlev üstlenmektedir.

İnsanın ahlâkî ve manevî açıdan arınması ve belirli bir olgunluğa erişmesi de Kur'ân'da bilgi neticesinde varılması hedeflenen amaçlar arasındadır. Bu bağlamda, Kur'ân'dan neşet eden bilginin nûruyla kalplerini aydınlatmayan kimseler, gerek duygu ve düşünce dünyalarında

⁵⁵⁶ el-Bakara 2/185. Kur'ân'ın insanlar için bir hidayet olduğunu ifade eden diğer âyetler: el-Bakara 2/2; el-Câsiye 45/20.

⁵⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/227.

⁵⁵⁸ Muhammed Cemâleddîn b. Muhammed Sa'îd b. Kâsım el-Hallâk el-Kâsımî, *Meḥasinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/25.

⁵⁵⁹ Âl-i İmrân 3/138.

⁵⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/370.

gerekse hayat pratiklerinde âdetâ ölü bir varlık olarak değerlendirilmiştir.⁵⁶¹ Bu hakikat, Kur’ân-ı Kerîm’de şu âyetle dile getirilmektedir: “وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ / Körle gören, karanlıkla aydınlık, gölge ile sıcak bir olmaz. Dirilerle ölüler de bir olmaz. Şüphesiz Allah, dilediğine işittirir. Sen kabirlerdekilere işittiremezsin!”⁵⁶² Kur’ân-ı Kerîm, yalnızca diriler için bir uyarı niteliği taşıdığını “إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ لِّیُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ / O (Kur’ân), ancak Allah’tan gelmiş bir öğüt ve apaçık bir kitaptır; diri olanları uyarsın diye.”⁵⁶³ âyetiyle, açıkça ifade etmiştir. Râzî, âyette geçen “diri olma” ifadesini Kur’ân’ın hitabına muhatap olabilmek ve onun getirdiği hakikatleri idrak edebilmek için gereken kalbî ve zihî bir dirilik olarak izah etmiştir.⁵⁶⁴ Zira hakikati kavrama yetisini yitirenler, zâhiren hayatta olsalar da manevî anlamda ölü hükmündedirler.

Kur’ân’dan neşet eden bilgi, insanın kalbini aydınlatarak onun manevî dirilişini sağlarken; aynı zamanda nefsi kötülüklerden arındırma ve ahlâkî kemâle erişme yolunda bir rehberlik de yapar. Böylelikle bilgiyle aydınlanan bir insan, hem kendi iç dünyasında huzura kavuşur hem de toplumda örnek bir ahlâkî duruş sergiler. “قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا / Nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklere gömen de ziyan etmiştir”⁵⁶⁵ âyetini tefsir eden müfessirler, ahlâkî ve manevî arınmanın ancak bilgi sayesinde mümkün olabileceğini, bilgi olmadan bu arınmanın mümkün olmayacağını ifade etmişlerdir.⁵⁶⁶ Çünkü insan, ancak bilgi sayesinde eğriyle doğruyu ayırt edebilir, hatalarının farkına varabilir ve nefsinin arzularını kontrol altına alabilir. Nefsinin isteklerini tanıyıp bu istekleri bilgi ışığında değerlendiren bir kişi, kendisini sürekli muhasebeye çeker ve arınma yolunda istikamet üzere ilerler. Bu süreç ise onun Allah’a daha iyi bir kul hâline gelmesine ve toplumsal hayatta örnek bir şahsiyet olmasına zemin hazırlar.

Kur’ân’a göre bilgi, bireyin manevî olgunlaşması kadar toplumsal adaleti ve refahı tesis etme amacına da hizmet etmelidir. Nitekim peygamberler de ilâhî bilgiyi insanlara aktararak bireysel ve toplumsal huzuru tesis etmeye çalışmışlardır. Kur’ân’da yer alan şu âyet, bu ilkeyi güçlü bir şekilde ifade etmektedir: “لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ / Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti

⁵⁶¹ Şalâh ‘ Abdülfettâh el-Hâlidî, *Mefâtîhu’t-te’âmül ma’a’l-Kur’ân* (Dimeşk: Dâru’l-Ğalem, 1415/1994), 79.

⁵⁶² Fâtır 35/19-22.

⁵⁶³ Yâsîn 36/69-70.

⁵⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 26/305-306.

⁵⁶⁵ eş-Şems 91/9-10.

⁵⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 10/543-544.

yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik.”⁵⁶⁷ Âyet, peygamberlerin ilâhî bilgi ve açık delillerle gönderildiğini belirterek, bu bilginin temel amacını adaletin tesis edilmesi olarak tanımlamaktadır. Buradaki “kitap” ve “mizan” iki önemli unsuru ifade etmektedir. Kitap, ilâhî bilgi kaynağıdır ve doğru ile yanlış ayıran ahlâkî ve hukukî prensipleri içerir. Bu bilgiler, insanların bireysel yaşamlarını düzenlemenin yanı sıra toplumsal yapıyı sağlam bir zemine oturtur. Mizan, hem fiziksel anlamda terazi hem de soyut anlamda adalet aracıdır. Bu da toplumsal ilişkilerde ve ekonomik faaliyetlerde denge ve adaleti sağlamayı ifade eder.⁵⁶⁸ Bu bağlamda, toplumsal refah ve barışın sağlanmasını bilginin hedefleri arasında gösteren Kur’ân, bunun uygulanmasını garanti altına almak için sunduğu ilâhî bilgiyle önemli bir rehber niteliğindedir.

Bilginin bir diğer ve belki de an önemli hedefi, insanın dünya hayatını imar ederken âhiretini de ihmal etmemesini sağlamaktır. Kur’ân, bu dengeyi kurmayı insanın en büyük sorumluluklarından biri olarak vurgular. Nitekim *رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً* / *Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver.*⁵⁶⁹ duası ve *وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ* / *Allah’ın sana verdiğinden (O’nun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma.*⁵⁷⁰ âyeti, insanın dünya hayatını düzenlerken âhiretini de gözetmesi gerektiğini hatırlatır.

Netice itibarıyla Kur’ân’a göre bilgi, insanın hem Allah’a yönelmesi hem de hayatını iman ve adalet ekseninde şekillendirmesi için bir araçtır. Bilgi, tevhid bilincini güçlendirdiğinde ve amele dönüştüğünde sahibine gerçek mânada fayda sağlamaktadır. Kur’ân, insanı kendi varlığı ve kâinattaki deliller üzerinde düşünmeye davet etmekte; Allah’a iman etmeyi ve kendi hayatını bu doğrultuda düzenlemeyi emretmektedir. Bu rehberlik, dünya ve âhiret dengesini gözetken, adalet ve ahlâk ilkeleri doğrultusunda anlamlı bir hayat inşa etmeyi amaçlamaktadır.

Buraya kadar yapılan araştırmalar neticesinde hem felsefî düşüncede hem de Kur’ân’da bilginin hayatî öneme ve merkezî bir konuma sahip olduğu açıkça görülmektedir. Felsefî epistemolojide bilgi, insan zihninin hayatı anlamlandırabilmesi ve evreni açıklayabilmesi için gerekli olan temel materyallerden biri olarak görülmektedir. Kur’ân ise bilgiye daha geniş bir perspektiften yaklaşarak onu yalnızca insan zihninin dünyayı anlamlandırma ve

⁵⁶⁷ el-Hadîd 57/25.

⁵⁶⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 23/200-201; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 17/260.

⁵⁶⁹ el-Bakara 2/201.

⁵⁷⁰ el-Kasas 28/77.

düzenleme aracı olarak görmemekte; aynı zamanda “Allah’ı tanıma, doğru yaşama ve âhireti kazanma” gibi kulluk merkezli bir gaye ile ele almaktadır.

Felsefî epistemolojide bilgi; gündelik, bilimsel, sanatsal, teknik vb. farklı kategorilere ayrılırken, Kur’ân-ı Kerîm’de de bilgi yalnızca dinî olanla sınırlandırılmamaktadır. Aksine, insanın yaşamını kolaylaştıran ve yeryüzündeki misyonunu gerçekleştirmesine yardımcı olan her tür bilgiye değer atfedildiği görülmektedir.

Felsefî düşünce geleneğinde, merak duygusu ve soru sorma eylemi, bilginin teşekkülü ve derinleşmesi açısından aslî unsurlar arasında kabul edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm de benzer bir yaklaşımla, insanı tefekkür, tezekkür ve tedebbür gibi zihinsel faaliyetler aracılığıyla akletmeye teşvik etmekte; bilen ile bilmeyeni eşit görmediğini açık bir şekilde beyan etmektedir. Bununla birlikte Kur’ân, bilginin artırılması yönünde duaya yer vererek bireyin sürekli bir öğrenme, araştırma ve düşünce süreci içerisinde bulunmasının gerekliliğine işaret etmektedir.

Felsefî düşüncede, doğru bilgiye ulaşmak için “aklî” (rasyonalizm), “deneysel” (empirizm), “duyusal” (sensualizm) ve “sezgisel” gibi yöntemler tartışılmış; pozitivizm gibi akımlar da bilginin ancak “gözlenebilir/ölçülebilir olgular” üzerinden kurulabileceğini savunmuştur. Kur’ân da —bilginin vahiy kaynaklı olmasını esas alsa da— “delil getirme,” “gözlem yapma,” “aklını kullanma,” “bir bilene danışma” gibi yöntemleri önererek bilginin güvenilir kaynaklardan elde edilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Tüm bunlardan hareketle bilginin önemi ve değeri, bilginin çeşitliliği, merak ve öğrenmeye teşvik ve doğru bilgiye ulaşmada farklı yöntemlerin kullanılması gibi konularda felsefî epistemolojiler ile Kur’ân’ın yaklaşımı arasında temelde çok fazla bir fark olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte, felsefî epistemolojiler ile Kur’ân’ın bilgiye yaklaşımı arasında belirgin farklılıkların görüldüğü hususlar da mevcuttur.

Her şeyden önce Kur’ân’a göre gerçek bilgi vahiy kaynaklıdır. Kur’ân vahyi esas aldığından, bilgi elde etmede kullanılan diğer yöntemleri (akıl, duyu, tecrübe gibi) tamamlayıcı unsurlar olarak kabul eder ve bu kaynakları “ilâhî rehberlik”le birlikte işlevsel kılmak ister. Yani vahyin rehberliği, akıl, duyu ve tecrübeyi dışlamaz; aksine bunları sahih bir mecraya yönlendirir. Bu durum, Kur’ân’ın bilgi alanını sadece dinî meselelerle sınırlandırmayıp, dünyevî/beşerî konularda akıl ve duyuların rehberliğini onaylaması ile neticelenmiştir. Fakat Kur’ân, her ne kadar akıl ve duyu gibi araçları bilgi edinmede bir kaynak olarak kabul etse

de hiçbirine mutlak bir doğruluk atfetmez ve yanılabilir olduklarının daima göz önünde bulundurulmasını ister. Kur'ân için kesin, mutlak ve yanılmaz bilgi kaynağı sadece vahiydir.

Felsefe tarihinde ise vahiy, özellikle rasyonalist ve empirist geleneklerde hiçbir zaman bir bilgi kaynağı olarak merkeze alınmamıştır. Rasyonalizm, empirizm, pozitivizm gibi yaklaşımlar, bilginin kaynağını temel olarak akıl veya deney —ya da duyu verileri— şeklinde belirlemişlerdir. Örneğin rasyonalizm (akılcılık) “doğuştan gelen” ya da “aklın ilkelerinde saklı” bilgiyi merkeze alarak insan aklını âdetâ putlaştırırken; empirizm (deneycilik) ise tüm bilginin insan zihnine dış dünyadan (gözlem, deney) geldiğini savunmakta ve deneyle elde edilemeyen bilgiyi geçersiz saymaktadır.

Kur'ân ve felsefî epistemolojilerin bilgiye yaklaşımları konusunda ortaya çıkan diğer bir farklılık da “bilginin amacı” meselesidir. Kur'ân'a göre bilgi, sadece öğrenmiş olmak için öğrenilmez. Kur'ân'da bilginin değerini belirleyen en temel ölçü, bilginin insanı “hakikate (Allah'a) ulaştırması” ve insanda “davranış boyutuna dönüşmesi”dir. Kur'ân, “bilmek” ile “bilgiyle amel etmek” arasında doğrudan bir ilişki kurar. Bilgi, insana sorumluluk yükler. Kur'ân, kendisi ile amel edilmeyen bilgiyi sahibi için “yük” addeder. Nitekim bir bilgi sahibine ahlâk kazandırmıyor, kulluğa teşvik etmiyor ve toplum yararına olan işlere yönlendirmiyorsa o kişi “kitap yüklü merkep” derekesinde görülür. Kısacası Kur'ân, bilginin amelsiz olmasını sert bir şekilde eleştirir ve bilginin nihai gayesini kulluk/ahlâk eksenine yerleştirir.

Felsefî epistemolojilerde ise bilgi, çoğunlukla objektif gerçekliği anlamaya yönelik bir araçtır. Bu sebeple bilgi edinmede en büyük amaç, felsefî bağlamda tanımlanan “doğru bilgiye ulaşma” ve “hakikati bulma”dır. Bu amacın dinî ya da ahlâkî bir sorumlulukla bütünleşmesi gerektiği savunulmaz. Bilgi, genellikle teorik bir değer olarak ele alınır ve kendi başına değerli kabul edilir. Kullanım alanı ise daha çok bilimsel gelişmeler, teknolojik ilerlemeler veya bireysel bilinçlenme olarak belirlenir.

“Bilginin doğruluğu” konusunda Kur'ân ile felsefî epistemolojiler arasında belirgin farklılıklar bulunduğu gibi, felsefî epistemolojilerin kendi içinde de doğruluk ölçütlerine dair farklı ve kimi zaman çelişen görüşler mevcuttur. Örneğin “mütekabiliyetçi” kuram, bir önermenin doğruluğunu onun dış dünya gerçekliğiyle uyuşmasına bağlarken; “tutarlılık” kuramı, önermenin kendi iç uyumuna ve diğer kabul edilmiş doğrularla örtüşmesine atıfta bulunur. “Pragmatist” kurama göre bilginin doğruluğu, bilginin işlevselliğiyle ve pratik sonuçlarıyla ölçülür. “Relativizm”, doğruluğun mutlak olmadığını, öznenen özneye veya

toplumdan topluma değişebileceğini savunurken; “septisizm” doğruluğun tam bir kesinliğe kavuşturulamayacağını öne sürer. Kur’ân’da ise doğruluğun temel ölçütü “vahye uyum” olarak belirlenir. Aklî ve duyu verileri de değerli kabul edilir; ancak bunların vahye aykırılığı söz konusu olduğunda, ilgili bilginin “zannî” (kesin delile dayanmayan) olduğu kabul edilir. Kur’ân, “zan” veya “tahmin”in “hak” karşısında yetersiz kalabileceğini ve insanların hevâ ile hareket ederek haktan sapabileceklerini ifade eder. Bu durumda Kur’ân’a göre doğru bilgi, en başta vahiyle çelişmeyen ve insanı dalâletten koruyarak Allah’a ve hakikate yaklaştıran bilgidir.

Netice itibarıyla, Kur’ân ve felsefî epistemolojiler arasında bilgiye yaklaşım açasından kimi benzerlikler bulunsa da, bilginin kaynağı, amacı ve doğruluk ölçütleri gibi hususlarda bariz farklılıkların mevcudiyeti dikkat çekmektedir.

Bilgi sosyolojisi ise, bilginin bir toplumda nasıl olduğu (bilginin toplumsal kökenleri), nasıl anlaşıldığı (bilginin toplumsal süreçleri) ve nasıl uygulandığı (toplumdaki iktidar, kültür, gelenek vb. etkenlerin bilgi üzerindeki etkileri) konularını inceler. Aynı zamanda, bilgiye ait gerçekliğin nasıl korunduğu ve bu gerçekliğin ilerleyen zamanlarda kendine yer bulup bulamayacağı sorularına odaklanır. Kur’ân ise bilginin toplumsal inşasını tamamen reddetmemekle birlikte, onu “ilâhî rehberlik”le dengelemekte ve hakikat iddiasında bulunan her bilginin ilâhî mesajla çelişip çelişmediğini sorgulayan özgün bir bakış açısı sunmaktadır. Bu çerçevede Kur’ân, ilmi bir ayrıcalık yahut statü aracı olarak görmemekte; aksine, hakikî bilginin, sahibine kibir değil, sorumluluk ve tevazu kazandırması gerektiğini kabul etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in uygulamaları da, Kur’ân’ın bu ilim anlayışını pratiğe yansıtan bir biçimde, bilginin belirli bir zümrenin tekelinde kalmasını engellemeye ve ondan elde edilecek faydanın toplumun tüm kesimleriyle paylaşılmasına zemin hazırlamaya yönelik olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA BİLME BİÇİMLERİ

Kur'ân'da bilginin mahiyeti ve kaynağına dair en temel tasavvur, ilâhî bilgi anlayışıyla başlar. Allah'ın bilmesi, sadece yaratılışın başlangıcına ya da evrenin düzenli işleyişine dair yüzeysel bir bilgiyi değil; insanlık tarihinin her ânına ve varlık âlemindeki en ince detaylara kadar uzanan kapsamlı ve ezelî bir hakikati ifade eder. Bu yönüyle Allah'ın bilgisi, sadece bilgiye sahip olmakla sınırlı bir durum değil; aynı zamanda hikmetiyle yön veren, her şeyi kuşatan ve tüm varlıklarla ilişkili olan aşkın bir ilimdir. Nitekim Kur'ân'da Allah'ın ilmi, diğer tüm bilgi türlerinin aslî kaynağı olarak sunulur ve bu ilim, insanın ve bilme kabiliyetiyle yaratılmış diğer varlıkların sınırlı idrak düzeyini aşan mutlak bir derinlik taşır. Bu sebeple, ilâhî bilginin mahiyetini doğru bir şekilde kavrayabilmek, Kur'ân'da yer alan farklı bilme biçimlerinin nasıl temellendirildiğini ve bu biçimlerin hangi varlıklara nasıl nispet edildiğini anlayabilmek açısından anahtar bir konumdur. Allah'ın bilmesine dair Kur'ân'da yer alan âyetler ve bu âyetlere dayanan tefsirler, O'nun ilminin zamandan ve mekândan bağımsız, mutlak ve sınırsız olduğunu gözler önüne sererken; bu bilginin insanın özgür iradesi ve sorumluluğu ile nasıl ilişkilendirildiği, İslâm düşüncesinin temel meselelerinden birini teşkil eder. İşte bu bağlamda, Kur'ân'da Allah'ın bilgisini ifade eden kavramlar, isimler ve bu bilgiyi niteleyen özellikler üzerinde durmak, ilâhî bilginin mahiyetini ve kapsamını anlamak açısından büyük önem arz etmektedir.

2.1. Mutlak Bilgi (Allah'ın Bilmesi)

İlim, Allah Te'âlâ'nın zâtî sıfatlarından biridir. Bu sıfatın “zâtî” olarak nitelendirilmesi, bilmenin bizzat Allah'ın zâtına ait olduğunu ve başka herhangi bir varlığa ya da dışsal bir nedene bağlı olmaksızın, O'nun varlığıyla birlikte ve zorunlu olarak mevcut bulunduğunu ifade etmek içindir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah, kendisini çoğunlukla “أَسْمَاءُ الْحُسْنَى / *esmā'ü'l-ḥüsnā*”

olarak ifade edilen güzel isimleriyle tanıttığı için, ilâhî bilginin mahiyetini anlamaya çalışırken, bilmeye taalluk eden bu isimlere müracaat etmek, meselenin doğru şekilde kavranabilmesi açısından önem arz etmektedir.⁵⁷¹

Kur'ân'da, Allah'ın bilgisini ifade eden ve niteleyen birçok isme yer verilmiştir. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*'de Allah'ın ilminden neşet eden isimlerin bir listesini sunarken, öncelikle Allah için ilim sıfatının varlığının kabul edilmesine delil olduğunu düşündüğü âyetleri zikreder⁵⁷² ve ardından “ع-ل-م / 'a-l-m” kökünden türetilen “عَلِيم / 'Alīm”, “عَالِم / 'Ālim”, “عَلَام / 'Allām” gibi isimler ile “أَعْلَم / a'leme”, “عَلِم / 'alime”, “يَعْلَم / ya'lemu” ve “عَلَّم / 'alleme” gibi fiillere yer verir. Râzî, Kur'ân'da “ع-ل-م / 'a-l-m” kökünden bu kadar çok isim ve fiil geçmesine rağmen Allah hakkında “مُعَلِّم / mu'allim” sıfatının kullanılmadığını belirtir ve bunu, bu kelimenin bir tür noksanlık ihsas etmesine bağlar. Aynı şekilde “عَلَامَة / 'Allāme” isminin de Allah için kullanılmamasını, bu kelimenin her ne kadar mübalağa ifade etse de bu mübalağanın güçlük ve meşakkatle birlikte olması ve bunun da Allah hakkında muhal olmasıyla ilişkilendirir. Râzî'nin zikrettiği diğer isimler arasında; “الْخَبِير / el-Ḥabīr”, “الشَّهِيد / eş-Şehīd”, “الْحَكْمَة / el-Ḥikme” ve “اللطيف / el-Laṭīf” yer almaktadır.⁵⁷³

Allah'ın bilgisine işaret eden isimler, bilginin taalluk ettiği alanlara göre de tasnif edilmiştir. Allah'ın bilgisi şayet eşyanın derununa taalluk ediyorsa “الْخَبِير / el-Ḥabīr”, eşyanın zâhirine taalluk ediyorsa “الشَّهِيد / eş-Şehīd”, sayılabilir nesnelere taalluk ediyorsa “الْمُخَصِّي / el-Muḥşī”, işitilen şeylere taalluk ediyorsa “السَّمِيع / es-Semī”, görünen şeylere taalluk ediyorsa “الْبَصِير / el-Baṣīr”, koruma ve gözetme ile birlikte nesnenin inceliklerine taalluk ediyorsa “اللطيف / el-Laṭīf” denilir, denmiştir.⁵⁷⁴

Modern dönemde kaleme alınan bazı esmâ'ü'l-hüsna şerhlerinde, Allah'ın ilim sıfatıyla ilişkilendirilen isimlerine müstakil başlıklar altında yer verildiği dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, bir araştırmada “Allah'ın İlim Sıfatıyla İlgili İsimleri” başlığı altında “الْعَالِم / el-'Alīm, el-'Ālim”, “اللطيف / el-Laṭīf”, “الْخَبِير / el-Ḥabīr”, “السَّمِيع / es-Semī”, “الْبَصِير / el-Baṣīr”, “الشَّهِيد / eş-Şehīd”, “الْقَرِيب / el-Qarīb”, “الْحَفِيط / el-Ḥafīz, el-Ḥāfīz”, “الرَّقِيب / er-

⁵⁷¹ Kur'ân'ı Kerîm'de “أسماء الحسنى / esmâ'ü'l-hüsna” terkinin geçtiği âyetler: el-A'râf 7/180; el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

⁵⁷² “O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler.” el-Bakara 2/255; “O'nun bilgisi olmadan hiç bir dişi ne gebe kalır ne de doğurur.” Fâtır 35/11; “Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz.” et-Talâk 65/12; “Kıyamet vakti hakkındaki bilgi, ancak Allah'ın katındadır.” Lokmân 31/34.

⁵⁷³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 1/130-131.

⁵⁷⁴ Ebû 'Alî el-Hüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşıyye fî tevḥîdihî te'âlâ ve şifâtihî* (Haydarâbâd: bi-Maṭba'ati Dâirati'l-Me'ârifü'l-'Uşmâniyye, 1353/1934), 11.

Rakīb”, “المُؤَيَّت / el-Muḫīt”, “المُهَيِّم / el-Müheymin”, “الْوَكِيل / el-Vekīl”, “الحَفِي / el-Ḥafī” ve “البَاطِن / el-Bāṭin” isimleri incelenmiştir.⁵⁷⁵ Başka çalışmalarda ise bu isimlere ilâveten “المُحِيط / el-Muḥīṭ”⁵⁷⁶ ve “النُّور / en-Nūr”⁵⁷⁷ gibi isimlere de yer verilmiştir. Bu isimlerin her biri, Allah’ın bilgisinin farklı boyutlarını ve yönlerini yansıtmakta olup, O’nun ilminin hem mevcut yaratılmışlara hem de henüz yaratılmamış olanlara taalluk eden mutlak ve sınırsız bir kapsayıcılığa sahip olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda, Allah’ın bilmesinin mahiyetini anlamak için, en temel isimlerden biri olan Alîm ismi üzerinde durmak yerinde olacaktır. Çünkü Alîm ismi, ilâhî bilginin mahiyetini anlamak isteyenler için hem teorik hem de pratik bir başlangıç noktası sunmaktadır.

2.1.1. Mutlak ve Sınırsız Bilgi

Allah’ın bilmesinden söz edildiğinde akla gelen ilk isim O’nun *Alîm* olmasıdır. Alîm, Arapçada “فَعِيل / fe’îl” vezninde olup, bu vezin mübalağa anlamı taşımakta ve Allah’ın bilgisinin mutlak kemâlini ifade etmektedir.⁵⁷⁸ Bu mübalağa, bütün bilgilerin eksiksiz ve kapsayıcı bir şekilde bilinmesini gerektirir ki, bu da yalnızca Allah’a mahsustur. Alîm, Allah’ın her şeyi, zamana ve mekâna müteallik olmaksızın her durumda benzersiz ve mutlak bir şekilde bilmesini ifade eder. Allah, olmuş olanı bildiği gibi olacak olanı da bilir. Allah’ın bilmesi için bilinenin var olması gerekmemektedir, O olmayanı da bilir. Yedi kat yerde ve yedi kat gökte olan büyük/küçük, sabit/hareketli hiçbir şey O’na gizli kalmaz. Bilmek için Allah’ın yardımcı bir unsura ihtiyacı yoktur. Bu sebeple O’nun bilmesinin mahiyeti ve keyfiyeti insan için meçhuldür.⁵⁷⁹

İnsanın da Allah’ın Alîm sıfatından bir pay aldığı açıktır. Ancak insanın bilgisi, Allah Te’âlâ’nın mutlak bilgisiyle bazı temel noktalarda belirgin farklılıklar göstermektedir.

⁵⁷⁵ Veli Ulutürk, *Kur’ân-ı Kerîm Allah’ı Nasıl Tanıtıyor*, ed. Firdevs Başarı (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2007), 126-135.

⁵⁷⁶ İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah’ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 220-242.

⁵⁷⁷ Demirli, *Her İsmi Güzel, Her İsmi Yüce Allah’ı İsimleriyle Tanımak*, 81-126.

⁵⁷⁸ Ahmed b. Hüseyin b. ‘Alî b. Mūsā Ebū Bekr el-Beyhaqî, *el-Esmā’ ve ‘ş-şifāt li’l-Beyhaqî*, thk. ‘Abdullāh b. Muḥammed el-Ḥāşidî (Cidde: Mektebetü’s-Süvādî, 1413/1993), 1/121.

⁵⁷⁹ Ebū Ḥamîd Muḥammed b. Muḥammed el-Ğazzālî, *el-Maḫşadü’l-esnâ fî şerhi me’ânî esmâ’illâhi’l-ḥüsnâ*, thk. Bessām ‘Abdülvehhâb el-Cābî (Kıbrıs: el-Cifān ve’l-Cābî, 1407/1987), 86; Rāzî, *Mefātīhu’l-ğayb*, 2/425; İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’āni’l-‘azîm*, 1/71; Nāblusî, *Mevsû’atü esmâillâhi’l-ḥüsnâ*, 1/106-107; Abdurrahman Samî, *Şerhi Esrarı Esmâi Hüsnâ*, thk. Mustafa Şevket Erol (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1971), 9; ‘İd, *Mevsû’atü şerhi esmâillâhi’l-ḥüsnâ*, 2/67.

Gazzâlî, bu farklılıkları üç temel başlık altında şu şekilde izah etmektedir: Birincisi, kapsam: Kulun bilgisi, ne kadar geniş olursa olsun, daima sınırlıdır ve kuşatabileceği şeylerle mahduttur. Oysa Allah Te‘âlâ’nın ilmi sonsuzdur ve hiçbir şey O’nun bilgisinin dışında değildir. İkincisi, keşif ve açıklık: Kulun idraki, ne kadar açık ve belirgin olsa da, Allah Te‘âlâ’nın ilmindeki mutlak kesinlik ve açıklık seviyesine erişemez. Kulun bilgisi, ince bir perde arkasından görmeye benzer bir mahiyettedir. Bu durum, sabah alacakaranlığında bir şeyi görmek ile güneşin tam parlaklığı altındaki bir şeyi görmek arasındaki fark gibidir. Kulun keşfi sınırlı ve muğlak kalırken, Allah’ın bilgisi her türlü eksiklikten uzaktır ve mutlak bir netlik içermektedir. Üçüncüsü, bilginin kaynağı: Allah Te‘âlâ’nın ilmi, eşyadan bağımsızdır; bilakis, eşyalar O’nun ilmi sayesinde varlık kazanmıştır. Buna karşın kulun bilgisi, eşyaya bağımlıdır ve onlardan öğrenilerek elde edilir. Bu farklılık, satranç oyununun kurucusunun bilgisi ile oyunu öğrenen birinin bilgisi arasındaki ilişki örneği ile daha iyi anlaşılabilir. Kurucunun bilgisi, satranç oyununun varlığından önce gelir ve onun sebebidir. Buna karşılık öğrenen kişinin bilgisi, oyunun varlığından sonra gelir ve ona bağlıdır. Benzer şekilde, Allah Te‘âlâ’nın ilmi yaratılmışlardan öncedir ve onların varlık sebebidir. İnsanın bilgisi ise yaratılmışlara bağımlıdır ve onların varlığını takip eder.⁵⁸⁰ Bu sebeple, Allah her neyi bilmişse aynı zamanda onu yaratmıştır, denmiştir.⁵⁸¹

Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok âyetin, Allah’ın bilgisinin mutlak ve sınırsız oluşunu vurguladığı görülmektedir. Bu âyetlerden bazıları “والله بكل شيء عليم / Allah her şeyi bilmektedir.”,⁵⁸² “ان / O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁵⁸⁴ “الله بكل شيء عليم / Allah, her şeyi bilir.”,⁵⁸³ “وهو بكل شيء عليم / O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁵⁸⁴ gibi ibarelerle bitmektedir. Bu âyetlerin yorumlarında müfessirlerin bulunduğu ortak nokta, Allah’ın ilminin mutlak ve sınırsız bir nitelik taşıması olmuştur. Nitekim “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا / O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi, onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti). O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁵⁸⁵ âyetinin tefsirinde, Allah’ın kendi zâtına işaret ettiği ve her şeyi bilen kendisi olduğu ifade edilmiştir. Kast edilen anlam ise, âyetin bağlamı göz önünde bulundurularak şu şekilde ifade edilmiştir: “Ey münafıklar ve kitap ehlinden Allah’a inanmayan inkârcılar! Sizi ve yeryüzünde bulunan her şeyi

⁵⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mağsadü’l-esnâ*, 87.

⁵⁸¹ Demirli, *Her İsmi Güzel, Her İsmi Yüce Allah’ı İsimleriyle Tanımak*, 83-86.

⁵⁸² el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/176; en-Nûr 24/35, 64; el-Hucurât 49/16.

⁵⁸³ el-Bakara 2/231; el-Mâide 5/97; el-Enfâl 8/75; et-Tevbe 9/115; el-Ankebût 29/62.

⁵⁸⁴ el-Bakara 2/29; el-En’âm 6/101, el-Hadid 57/3.

⁵⁸⁵ el-Bakara 2/29.

yaratan, gökleri ve içindekileri düzgün bir şekilde düzenleyen ve onları su buharından var eden Allah, içinde gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da bilmektedir. Münafık olanlarınız her ne kadar dilleriyle “Allah’a ve âhiret gününe iman ettik.” deseler de gerçekte inanmadıklarını kalplerinde gizlemektedirler. Bilginleriniz ise peygamberim aracılığıyla gelen hidâyeti ve nûru, onun doğru olduğunu bildikleri hâlde yalanladılar. Onu inkâr ettiler ve elçim Muhammed’in (a.s.) peygamberliği konusunda insanlara açıklama yapmak üzere kendilerinden aldığım sözleri gizleyerek sorumluluklarını yerine getirmediler. Ben sizin gizli ya da açık tüm eylem, niyet ve düşüncelerinizi bildiğim gibi başkalarının da gizli ya da açık tüm eylem, niyet ve düşüncelerini bilirim. Çünkü ben her şeyi bilirim.”⁵⁸⁶ Âyette geçen “Alîm” kelimesi, “her şeyi bilen” anlamında olup, İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre, “bilgisi kemâle ermiş olan” demektir.⁵⁸⁷ Bu da O’nun bilgisindeki mükemmelliğe işaret etmektedir. Bu âyette O’nun her şeyi bilen oluşu; gökleri muhkem, her türlü kusurdan uzak, yeryüzünü ise yeryüzü sakinlerinin ihtiyaçlarına, faydalarına ve maslahatlarına uygun bir şekilde yaratması olarak da tefsir edilmiştir.⁵⁸⁸ Bu yorumlar, Allah’ın bilmesinin sadece soyut bir kavram olmadığını, aynı zamanda yaratılışın her aşamasında mükemmel bir şekilde tezahür eden bir hakikat olduğunu ortaya koymaktadır.

Gazzâlî Allah’ın Alîm olmasını şu şekilde izah etmiştir: “Bu ilim, haricî bir kaynaktan öğrenilen ya da dışarıdan elde edilen bir bilgi değildir; bilakis, tüm bilgiler O’nun ilminden sadır olmaktadır.”⁵⁸⁹ Bu açıklama, Allah Te’âlâ’nın ilminin ezelî, mutlak ve kuşatıcı olduğunu vurgular. Nitekim Kur’ân’da geçen “إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ” / *Şüphesiz alîm ve hakîm olan ancak sensin.*⁵⁹⁰ âyetinin tefsirinde de, Allah’ın Alîm ve Hakîm olması; Allah’ın, kendisine bir öğreten olmadan ve kendisi de herhangi bir kimseden öğrenmiş bulunmadan, vuku bulmuş ve bulacak her şeyi, ayrıca bütün yaratılmışlardan farklı olarak gaybı bilen tek varlık olması şeklinde izah edilmiştir. Burada Alîm kavramı, başkası tarafından öğretilmeye ihtiyaç duymadan bilen olarak anlaşılmıştır, çünkü Allah’tan başka hiç kimsenin, başkasından öğrenmeden bir şey bilmesi mümkün değildir. İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre âyette geçen Hakîm kelimesi, “hükümünde mükemmel olan” anlamına gelmektedir ki bu da Allah’ın ilim ve hikmette mükemmel oluşuna işaret etmektedir.⁵⁹¹ Alîm isminin

⁵⁸⁶ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/438.

⁵⁸⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/438.

⁵⁸⁸ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/123.

⁵⁸⁹ Gazzâlî, *el-Mağşadü’l-esnâ*, 86.

⁵⁹⁰ el-Bakara 2/32.

⁵⁹¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/495-496.

Hakîm ismiyle birlikte gelmesinin, bu iki ismin birbirlerini teyit ve tavzih etmelerinin yanı sıra, Allah'ın ilminin farklı boyutlarını göstermeye matuf olduğu da söylenmiştir. Nitekim burada ilmin, hikmetle birleştiğinde kemâle ereceği, aksi hâlde hikmetin gereğini bilmeyen ve yerine getirmeyen âlimin ahmak ve aldatıcı olacağı ve onun ilminin ancak fitneye ve kötülüğe hizmet edeceği ifade edilmiştir. Alîm ismi Hakîm isminden önce geldiğinde, vurgu Allah'ın o mevzuda hükmünü bilgisi üzerine bina ettiğine; Hakîm ismi Alîm isminden önce geldiğinde ise Allah'ın hükmünün bütün hükümlerin üzerinde olduğuna yapılmıştır.⁵⁹² Allah'ın Alîm ve Hakîm oluşu, O'nun bilgisinin yalnızca kuşatıcı değil, aynı zamanda yerli yerince ve maksada uygun olduğunu da göstermektedir.

Allah'ın her şeyi bildiğini ve O'nun bilgisinin zamana ve mekâna müteallik olmaksızın her şeyi ihata ettiğini gösteren en önemli âyetlerden biri şudur: “يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ” / O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. (O'na hiçbir şey gizli kalmaz.)”⁵⁹³ Âyette geçen “مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ” ibaresi hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Bir görüşe göre “مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ” ile kastedilen “dünyada olanlar”, “وَمَا خَلْفَهُمْ” ile kastedilen ise “ahirette olanlar”dır. Bu yoruma göre âyetin anlamı şu şekildedir: “Allah onların dünyada yaptıklarını ve âhirette yapacaklarını bilir.” Diğer bir görüşe göre ise mâna, “Allah, onların geçmişlerini ve geleceklerini bilir.” şeklindedir.⁵⁹⁴ İbn Abbas “مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ” ibaresini “semâvât ve arz arasındaki şeyler”, “وَمَا خَلْفَهُمْ” ibaresini ise “semâvâtta olan şeyler” olarak tefsir etmiştir. “مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ” “varlıkların ecelleri sona erdikten sonra”; “وَمَا خَلْفَهُمْ” “henüz varlıklar yaratılmadan önce vuku bulan şeyler” olarak da izah edilmiştir. “Yaptıkları ve yapacakları hayırlar ve şerler” olduğu, getirilen bir diğer yorumdur. Bu yorumdan kastedilenin; Allah'ın, cezaya ya da mükâfata müstahak olması bakımından şefaate nail olan kimseler ile bunlara şefaate etme konumunda olan kimselerin durumlarını bilmesi olduğu, söylenmiştir. Çünkü Allah, her türlü malûmatı ve bilinmesi mümkün olan her şeyi eksiksiz ve kusursuz bilir. Hiçbir şey O'na gizli ve saklı kalmaz. Hâlbuki şefaate etme konumunda olan kimseler, ne bu konuma erişmelerine imkân veren bir itaatlerinin olduğunu ne de O'nun kendilerine şefaate yetkisi verip vermeyeceğini, verdiği takdirde ise bu hususta bir kızgınlığa ya da men olunmaya sebep olacak bir eylem içerisinde bulunup bulunmayacaklarını bilemezler.⁵⁹⁵ Bu yorumlar

⁵⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 1/288; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb b. Sa'd Şemsüddîn İbn Kâyyim el-Cevziyye, *Ṭarîku'l-hicrateyn ve bâbü's-sa'âdeteyn*, thk. Muhammed Ecmel el-İşlâhî (Beyrût: Dâr İbn Hâzım, 1440/2019), 1/233.

⁵⁹³ el-Bakara 2/255.

⁵⁹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/396.

⁵⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/12.

olduğu ifade edilmektedir. Gayb için anahtar mecazî anlamda kullanılmıştır. Çünkü kilitlenmiş korunaklı şeylere ancak anahtarlar vasıtasıyla ulaşılır. Gaybın anahtarlarının Allah'ın yanında olduğunun söylenmesi, gayba dair bilgilere sadece Allah'ın muttali olduğunu ifade içindir. Dolayısıyla gaybı bilmek Allah'a mahsus bir durumdur ve yaratılmışlardan hiçbir varlık bu konuda Allah ile ortak değildir. Anahtarlar anlamındaki “مفاتيح / mefātih” kelimesinin “hazineler” anlamına gelebileceği de söylenmiştir. Bu hazinelerin ise, kulların bilmesine imkân ve ihtimal olmayan rızık hazineleri ya da ödül, ceza, ömürlerin akıbeti ve amellerin neyle sonuçlanacağı gibi şeyler olduğu yorumu yapılmıştır.⁶⁰⁴ Râzî, bu anlamın, “Allah'ın tüm mümkün varlıklar üzerindeki kudretini göstereceğini” ifade etmiş ve Allah'ın bilgisinin büyüklüğünü, O'nun her türlü yaratılmış varlıklar üzerindeki mutlak kudretinin büyüklüğüne vurgu yaparak anlatmaya çalışmıştır. Râzî, Allah'ın kara ve denizdeki her şeyi bilmesini izah ederken, bunların Allah'ın ilminin sadece küçük bir parçası olduğunu, fakat kara ve denizin büyüklüğünü düşündüğümüzde Allah'ın bu varlıklar hakkındaki bilgisinin ne kadar eşsiz ve emsalsiz olduğunun daha iyi idrak edileceğini belirtmiştir. Üstelik kara ve denizlere dair bu bilginin bir yaprağın düşmesinden yerin karanlıklarındaki en küçük tohumlara kadar uzanıyor olması, Allah'ın bilgisinin mutlak ve sınırsız olduğunun; dolayısıyla sadece büyük ve görülebilir olanları değil, küçük, gizli ve bilinemez olanları da kuşattığının bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Yine herhangi bir sorumluluk veya mükâfat ile ilgili olmayan bu tarz detayları bilmesini, O'nun daha büyük ve daha önemli olayları da kesinlikle bildiğine bir delil olarak görmekte ve göstermektedir.⁶⁰⁵ Râzî getirdiği bu yorumlarla, Allah'ın bilgisinin yalnızca görünen ve bilinen âlemi değil, aynı zamanda gaybı, gizli olanı ve insan aklının ulaşamayacağı her türlü detayı kuşatan kapsamlılığını ve muazzam doğasını ortaya koymaya çalışmış; bu bilginin azametinin, Allah'ın kudretiyle birleşerek O'nun mahlûkatın tamamı üzerindeki tasarruf ve yönetimini tahakkuk ettirdiğini vurgulamıştır.

Allah'ın Alîm sıfatı yanında bilmesine işaret eden diğer isimlerinde de bu mutlaklık ve sınırsızlığı görmek mümkündür. Örneğin; Allah'ın bilgisinin “işitme” ile ilişkilendirildiği *Semî* ismi, mübalağa ifade eden “فَعِيل / fe'îl” veznindedir. İşitmenin, Allah'ın zâtının sıfatı olduğu gibi fiiline ait bir sıfat olabileceği de ifade edilmiştir. *Semî* fâil mânasıyla her şeyi,

⁶⁰⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/401; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/31; Kurtubî, *el-Câmi ' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 7/1-2; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî (Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ'iku't-te'vîl)*, ed. Yûsuf 'Alî Bedîvî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1419/1998), 1/509.

⁶⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/10-12.

her ahval ve şartta, her yönüyle işiten demektir. Allah'ın işitmesi eşsiz ve emsalsizdir. O, işitmek için herhangi bir organa, herhangi bir âlet ve edevata ihtiyaç duymaz. O'nun işitmesi seslerle sınırlı değildir. Uzak olsun yakın olsun, ulvî veya süflî âleme ait olsun, değişik dillerde olsun fark etmez, işitir. İşitmesinin alt ve üst sınırı yoktur. O zifiri karanlık bir gecede, kara bir kayanın üzerindeki karıncanın sesini bile işitir. O, insanın kendi kendine konuşmasını veya zihninden ve kalbinden geçenler gibi sözsüz ve sessiz konuşmaları da işitir. Açık olanı da işitir gizli olanı da. O insanların dağınık hâlde iken de toplu hâlde iken de sözlerini duyar, sesleri birbirine karıştırmaz; dua edenlerin duasını, Kur'ân okuyanların kıraatlerini, şikâyet edenlerin şikâyetlerini, ağlayanların inlemelerini ayırt eder.⁶⁰⁶

Allah'ın bilgisinin “görme” ile ilişkilendirildiği *Basîr* ismi de mübalağa ifade eden “فَعِيل / *fe 'il*” veznindedir.⁶⁰⁷ “Bakmak, görmek, görüş sahibi olmak, bilmek, sezmek” anlamındaki Basîr; her şeyi her ahval ve şartta, bütün boyutlarıyla, eşsiz ve emsalsiz bir biçimde gören, bilen, kendisinden herhangi bir şeyin gizlenmesi mümkün olmayan, gördüklerini ve bildiklerini muhafaza eden gibi anlamlara gelmektedir. Allah'ın görmesi; kapkaranlık bir gecede kapkara bir karıncanın kapkara bir kaya üzerindeki izinden damarlarda akan kana, kanın nabzından gözlerin hain bakışlarına, suya karışan başka bir sudan aşırı aydınlığın içindeki maddelere kadar bütün gizlilikleri kapsayacak bir boyuttadır.⁶⁰⁸ O, yedi göğün üstünü gördüğü gibi, yedi yerin altını da görür. Yerde ve gökte, ne bu dünyada ne de âhirette hiçbir şey O'na gizli değildir. O, ne şüpheye kapılır ne olaylar ve geçen yıllarla O'nun bilgisi değişir. Ne ormandaki bir dağ ne deniz dibindeki küçücük bir kum tanesi O'ndan gizli kalır. O, onları da görendir ve bilendir. İnsanların bütün yaptıklarından ve her sırlarından haberdardır.⁶⁰⁹ Allah'ın görmesi için göze, ışığa, mekâna ya da görmek için gerekli olan başka bir alet ve edavata ihtiyacı yoktur. O'nun görmesi mutlaktır, eksiksizdir, kusursuzdur.

⁶⁰⁶ Hâlimî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, 1/199; Nâblusî, *Mevsû'atü esmâillâhi'l-hüsnâ*, 1/154-155; 'Abdurrahmân b. Nâsır b. 'Abdillâh es-Sa'dî, *El-Hakku'l-vâdîhu'l-mübîn fî şerhi tevhi'di'l-enbiyâi ve'l-mürselîn mine'l-kâfiyeti's-şâfiye* (Su'ûd: Dâru İbnü'l-Kayyim, 1407/1987), 34; Sa'îd b. 'Alî b. Vehf el-Ğahtânî, *Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ fî dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne* (Riyâd: Maţba'atü Sefîr, ts.), 86; 'İd, *Mevsû'atü şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, 1/521.

⁶⁰⁷ Zeccâc, *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ*, 42.

⁶⁰⁸ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Ğaşîdetü'n-nüniyye* (Ğâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417/1996), 204; Ebü'l-Mevâhib (Ebü 'Abdurrahmân) 'Abdülvehhâb b. Ahmed b. 'Alî el-Mısrî eş-Şa'rânî, *el-Yevâkı't ve'l-cevâhir fî beyâni 'akâ'idi'l-ekâbir* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1/20; Sa'îd b. 'Alî b. Vehf el-Ğahtânî, *eş-Şemeru'l-müctenâ muhteşarun şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ fî dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne* (Riyâd: Maţba'atü Sefîr, ts.), 15; 'İd, *Mevsû'atü şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, 1/69.

⁶⁰⁹ 'İd, *Mevsû'atü şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, 1/72.

Allah Te‘âlâ’nın *Habîr* olması da mutlak ve sınırsızdır. *Habîr*, “فَاعِل / fâ‘il” anlamıyla alınacak olursa; “haber alan” anlamında O’nun bir şeyin iç yüzüne tam anlamıyla nüfuz ettiği ve bir şeyi en ince ayrıntısına kadar bildiği anlamına gelmektedir. Zamandan ve mekândan münezzehtir olan Allah, zaman ve mekâna müteallik olarak gerçekleşen ve gerçekleşecek olan her şeyi bilir. Mülkünde olan biten her şeyden haberdardır. Bu bilmenin kapsamı içinde sadece fiiller değil, göğüslerde gizli olanlar, akıllardan geçenler, görülenler, görülmeyenler, olanlar ve olmayanlar da mevcuttur.⁶¹⁰ “مَفْعُول / mef‘ûl” anlamıyla alındığında ise “haber veren” olarak O’nun, bir şeyin kimsenin bilemeyeceği, göremeyeceği ve vasıl olamayacağı yönleriyle ilgili bilgi verdiği anlamına gelmektedir. Nitekim bir âyette “وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ / Sana, her şeyden haberi olan (Allah) gibi hiç kimse haber veremez.”⁶¹¹ buyrulmaktadır. Bu âyet hakkında Taberî, burada kastedilenin yalnızca Allah olduğunu; çünkü müşriklerin tanrı edindikleri varlıkların, kıyamet gününde kendilerini reddedeceklerini, bu gerçeğin ise ancak her şeyin iç yüzünü bilen Allah tarafından bildirilebileceğini belirtmiştir.⁶¹² Mâtürîdî ise bu âyeti, “Sana haber veren çoktur; ancak hiçbirisi *Habîr* olan Allah gibi mutlak doğruyu haber veremez.” şeklinde yorumlamıştır.⁶¹³ Bu çerçevede, yapılan yorumlarda Allah’tan gelen bilgiye yönelmenin gerekliliği ve başka kaynaklara yönelmenin ilmen kifayetsiz kalacağı fikri öne çıkmaktadır. Zira yaratılış, ruh, âhiret ve kıyamet gibi konular, Allah’ın mutlak gayba dair verdiği haberler arasında yer almakta olup, bu tür bilgiler, insanın kendi başına ulaşmasının mümkün olmadığı bilgi türlerinden kabul edilmiştir.⁶¹⁴

2.1.2. Özellikleri

Allah’ın bilgisinin herhangi bir dış etken, aracılık veya öğrenme sürecine ihtiyaç olmaksızın kendi zâtından kaynaklanması, tevhîd ilkesiyle uyumludur. Buna karşılık, diğer varlıkların bilgi edinmesinin çeşitli kaynak ve biçimlere bağlı olması, hem Allah ile diğer varlıklar arasındaki farkı ortaya koymakta hem de kesretten vahdete ulaşmaya bir kapı aralamaktadır. Bu çerçevede, ilâhî bilginin mutlak ve sınırsız bir mahiyet taşımasından hareketle onda

⁶¹⁰ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 5/94; Kahtânî, *eş-Şemeru’l-müctenâ*, 17; Kahtânî, *Şerhu esmâillâhi’l-hüsnâ fi dav‘i’l-Kitâbi ve’s-Sünne*, 90; ‘İd, *Mevsû‘atü şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ*, 1/333-334.

⁶¹¹ Fâtır 35/14.

⁶¹² Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 20/453-454.

⁶¹³ Mâtürîdî, *Te‘vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 8/478.

⁶¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 26/229.

mündemiç olan temel nitelikler; ezeliîlik ve ebedîlik, kapsayıcılık ve değişmezlik olarak ifade edilebilir.

2.1.2.1. Ezeli ve Ebedî

Kur'ân'da Allah'ın bilgisinin ezeli ve ebedî olduğuna doğrudan bir atıf bulunmamakla birlikte, bu mesele hem müfessirler hem de kelâmcılar tarafından ele alınmış ve çeşitli yönlerden tartışılmıştır. Müfessirler, Kur'ân'da yer alan pek çok âyette, Allah'ın ilminin başlangıcının ve sonunun olmadığını işaretlerini görmüşlerdir. Örneğin, “يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا / O, insanların geleceklerini de geçmişlerini de bilir.”⁶¹⁵ âyetini Taberî, Allah'ın Hz. Peygamber'in davetine icabet eden ya da etmeyen kişilerin geçmişte neler yaptıklarını ve âhirette nasıl bir muameleye maruz kalacaklarını çok iyi bildiği şeklinde tefsir etmiştir.⁶¹⁶ Râzî; bu âyetin, meleklerle ibadet ederek onların şefaatlerini umanları kınamak ve yaptıklarının yanlışlığını başa kakmak için inzâl olduğunu ifade ederek, âyeti “Allah, melekler yaratılmadan önce olanları da melekler yaratıldıktan sonra onların yaptıklarını da bilir.” şeklinde tefsir etmiştir.⁶¹⁷ Mâtürîdî, âyetteki “مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ” ibaresine insanların yaratılmadan önceki hâlleri, yaptıkları hayırlar, ölmeden önceki amelleri; “وَمَا خَلْفَهُمْ” ibaresine ise insanların yaratıldıktan sonraki hâlleri, öldükten sonra arkalarında bıraktıkları nesiller veya mallar, kötülükler, kulak ardı ettikleri şeyler gibi anlamlar vermiş ve bu iki ibarenin birlikte tüm durumları, yani insanların tüm hâllerini, geçmişini ve geleceğini kapsadığını belirtmiştir.⁶¹⁸ Müfessirlerin Allah'ın ilminin ezeli ve ebedî oluşuna dair yorumlarında buluştukları ortak noktanın, O'nun bilgisinin başlangıcının ve sonunun olmaması, ayrıca Allah'ın geçmişte olanları ve gelecekte olacakları kesin bir şekilde bilmesi olduğu söylenebilir.

Kelâmcıların bu konudaki düşünceleri, müfessirlerinkinden çok farklı değildir. Eş'arî kelâmcılarına göre Allah'ın bilgisi, ezeliîdir ve ebedîdir. Allah, zamandan münezze olduğu için bilgisi de zamanla sınırlı değildir. O her şeyi, yaratmadan önce bildiği gibi her şeyin sonunu da önceden bilir. Allah'ın bilgisinin ezeli olması, o bilginin herhangi bir vakıa ile

⁶¹⁵ Tâhâ 20/110.

⁶¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/376.

⁶¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/102.

⁶¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye*, 7/311.

ilintili olmaması anlamına gelmektedir.⁶¹⁹ Örneğin; insanlar bir yıl sonra ne yaşayacaklarını ancak o yıla ulaştıklarında bilebilirler. Hâlbuki Allah'ın bir yıl sonrasını beklemesine gerek yoktur. Allah'ın bilgisi vakiya bağlı olmadığı ve sonradan kazanılmadığı için O'nun geçmişte olanı ve gelecekte olacakları önceden kesin olarak bilmesi zaruridir. Mâtürîdîler de Allah'ın ilminin ezeli olduğunu savunurlar, ancak onlar, Allah'ın bilmesinin, O'nun zâtından kaynaklandığını ve yaratıklardan farklı olduğunu vurgularlar. Allah, her şeyi kendi zâtı ile bilir; bu bilgi sonradan kazanılmış bir bilgi değildir.⁶²⁰

Allah'ın sıfatlarının, O'nun zâtıyla kâim ve ezeli olduğunu savunan Ebû Hanîfe'ye göre de Allah'ın bilgisi ezeli ve ebedidir. Bilgisinin bir başlangıcı olmadığı gibi bir sonu da yoktur. Zaman ve mekân O'nun bilgisine herhangi bir etkide bulunmaz.⁶²¹ Birçok Râfîzî ve diğer bazı gruplar Allah'ın bilgisinin ezeli olduğunu kabul etmeseler de Mu'tezili grupların tamamı Allah'ın bilgisinin ezeli olduğu konusunda ittifak etmişler, fakat gerek sıfat ile zâtın aynı olması gerekse Allah'ın ezelde eşyayı bilmesinin mahiyeti ile ilgili “olmayan bir şeyin bilgisinin caiz olmayacağı” gibi konularda farklı düşünceler ortaya koymuşlardır.⁶²²

Allah'ın bilgisinin sonradan elde edilen (kesb) bir bilgi olmaması, onda herhangi bir değişimin söz konusu olmamasını da beraberinde getirmektedir.

2.1.2.2. Değişmezlik (Sabitlik)

Allah'ın bilgisinin değişmez oluşu, müfessirler ve kelâmcılar tarafından Allah'ın ilminin mutlaklık vasfına istinaden ele alınmış ve bu görüş çeşitli âyetlerin referans gösterilmesiyle desteklenmiştir. Allah'ın bilgisinin değişmezlik vasfı, O'nun bilgisinin zaman ve mekânla mukayyet olmadığını, hiçbir durumda değişikliğe maruz kalmadığını ve mutlak bir kesinlik taşıdığını ifade etmektedir.

⁶¹⁹ Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Risâletün ilâ ehli's-seğri bi bâbi'l-ebvâb*, thk. 'Abdullâh Şâkir Muhammed el-Cüneydî (Medinetü'l-Münevvera: 'İmâdetü'l-Bahşi'l-İlmiyyi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyyi, 1413/1992), 66; Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûlü'd-diyâne*, thk. Şâlih b. Muqbil b. 'Abdullâh el-'Uşaymî et-Temîmî (Riyâd: Dâru'l-Faîle, 1412/2011), 216.

⁶²⁰ Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 71.

⁶²¹ Nu'mân b. Şâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Mektebetü'l-furkân, 1420/1999), 16-18.

⁶²² Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru Franz Steis, 1400/1980), 157; Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Quḍât 'Abdülcebbâr b. Ahmed b. 'Abdülcebbâr el-Hemedânî el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrâhîm Medkûr - Tâhâ Hüseyin (Kâhire: A. F. el-Ehvânî, 1385/1965), 4/247; Cihat Tunç, *Sistematik Kelâm* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 120.

Kur'ân'da yer alan bir âyete göre, Firavun'un Hz. Musâ'ya geçmiş milletlerin durumunu sorması üzerine Hz. Musâ, “ قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى / Onlar hakkındaki bilgi, Rabbimin yanında bir kitapta bulunur. Rabbim, ne yanılır ne de unuttur.”⁶²³ şeklinde cevap vermiştir. Mâtürîdî'ye göre bu cevap, geçmiş milletlerin durumu hakkında kesin bilginin sadece Allah'a mahsus olduğunu gösterir. Bu bilginin Allah'ın katında bir kitapta bulunması, o bilginin sabit ve değişmez olduğunun kanıtıdır. İslâm teolojisinde bu kitap burada yazılı olduğuna inanılır. Bu kitabın içeriği Allah'ın ilminde sabittir, değişmez. Allah'ın “ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى / yanılmaz ve unutmaz” oluşu da O'nun bilgisinin mutlak doğruluğunu ve değişmezliğini teyit eder. Allah'ın bilgisi her türlü hatadan beridir, tashih edilmesine gerek yoktur ve O, her türlü unutkanlıktan münezzehtir; dolayısıyla bilgisi sonradan edinilmiş veya eksilmiş değildir.⁶²⁴ Bu durum, O'nun bilgisinin değişmezliğinin bir kanıtıdır.

Zemahşerî, bu âyeti tefsir ederken Allah'ın ilminin değişmezliğini, Hz. Musâ'nın Firavun'a verdiği cevap bağlamında açıklar. Firavun, geçmiş kavimlerin durumunu sorarak Hz. Musâ'yı zor durumda bırakmak ve Allah'ın ilminin sınırlarını sorgulamak istemiştir. Ancak Hz. Musâ, Allah'ın bilgisinin kapsamlı ve eksiksiz olduğunu, geçmişte olan ve gelecekte olacak her şeyi en ince ayrıntısına kadar bildiğini ifade ederek cevap vermiştir. Firavun'un bu kibirli ve cehâlet dolu sorusuna karşılık, Hz. Musâ'nın cevabı, Allah'ın bilgisinin zaman ve mekânın ötesinde, ebedî ve değişmez bir hakikat olduğunu ortaya koymaktadır.⁶²⁵ Zemahşerî, bu âyetin tefsirinde, Allah'ın ilminin asla yanlışlık içermeyeceğini ve O'nun bildiği bir şeyi unutmasının mümkün olmadığını vurgulayarak, Allah'ın bilgisinin sabit olduğu fikrini savunduğunu göstermektedir.

Bir şeyin açığa vurulması ya da gizlenmesi Allah'ın bilgisinin muhtevasına etki etmez. Kur'ân'da bu hakikati ifade eden birçok âyet vardır: “ إِنَّ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا / Bir şeyi açığa vursanız da, gizleseniz de şüphe yok ki Allah, her şeyi gayet iyi bilmektedir.”⁶²⁶ Müfessirler, bu âyetle ilgili yorumlarında Allah'ın bilgisinin kapsayıcılığı yanında özellikle değişmezliğine dikkat çekmişlerdir. Taberî, Allah'ın bilgisini insanların

⁶²³ Tâhâ 20/52.

⁶²⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 7/285-286.

⁶²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/68-69.

⁶²⁶ el-Ahzâb 33/54. Benzer içerikte bir diğer âyet şudur: Tâhâ 20/7: “Eğer sen, sözü açıktan söylersen, bilersin ki O, gizliyi de, gizlinin gizlisini de bilir.”

niyetleri ve eylemleri bağlamında değerlendirerek özellikle kadınlara yönelik niyetler veya Hz. Peygamber'e karşı gizli düşünceler gibi konularda Allah'ın her iki durumu da bildiğini belirtmiştir.⁶²⁷ Mâtürîdî, Allah'ın, yaratılanların her türlü fiil ve düşüncesini, ortaya çıkan veya gizli kalan her şeyi her an bildiğini ve bu bilginin zamanla artma ya da eksilmeye maruz kalmadığını; çünkü Allah'ın ilminin zamana ve mekâna bağlı olmadığını ifade etmiştir.⁶²⁸ Râzî ise, Allah'ın bilgisinin ezeli ve ebedi olduğunu, hiçbir şekilde değişmediğini ve Allah'ın her türlü durum ve niyetten haberdar olduğunu belirtmiştir.⁶²⁹ Bu bağlamda, müfessirlerin Allah'ın ilminin değişmeye, eksilmeye veya artmaya konu olmayan; ezeli ve sabit bir bilgi olduğu hususunda ortak bir kanaat taşıdıkları ifade edilebilir.

Allah'ın bilgisinin değişmezliği, kelâmcılar tarafından da kabul edilmiş temel bir prensiptir. Allah'ın bilgisinin ezeli ve ebedi olduğunu kabul eden gerek Eş'arîler gerekse Mâtürîdîler, Allah'ın ilminin geçmişi, ânu ve geleceği kapsadığını ifade etmiş, ayrıca bu bilginin artmadığını, eksilmediğini, sabit ve değişmez olduğunu kabul etmişlerdir.⁶³⁰

2.1.2.3. Kapsayıcılık (İhâta)

Allah'ın bilgisinin kapsayıcı olması, O'nun mutlak ve sınırsız bilgisinin bir sonucudur. Her şeyi yaratanın ve varlığı devam ettirenin Allah olması, O'nun göklerde ve yerde, zerreden kürreye tüm mevcudâtı, en küçük ayrıntılardan en büyük olaylara kadar bütün yönleriyle bilmesini sağlamıştır. Nitekim bu hakikat bir âyette şu şekilde ifade edilir: “أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ / وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ / *Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.*”⁶³¹ Bu âyet, Allah'ın yaratılan her şeyi en ince detayına kadar bildiğini ve hiçbir şeyin O'ndan gizli kalmayacağını vurgulamaktadır.⁶³² O, bilmek için duyulara, başkalarının fikirlerine, bir öğretmene ihtiyaç duymaz; bilgisi kendindendir. “وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعُهَا كُلُّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ / *Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah'ın üzerinedir. Allah o canlının durduğu yeri ve sonunda bırakılacağı mekânı bilir. Bunların hepsi açık bir kitapta (levh-i mahfuz'da) dır.*”⁶³³ Bu âyette; Allah'ın,

⁶²⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/317.

⁶²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 8/408.

⁶²⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/180-181.

⁶³⁰ {Citation}

⁶³¹ el-Mülk 67/14.

⁶³² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 23/511.

⁶³³ Hûd 11/6.

yaratılan her varlığın nerede bulunduğunu, hayatlarının her ânını ve nerede öleceklerini bildiği vurgulanarak mutlak bilgi ve kudreti ön plana çıkarılmıştır. O'nun, mahlûkatın varlığını sürdüreceği yerleri ve öleceği mekânları önceden bilmesi, her şeyin O'nun ilmi dâhilinde gerçekleştiğini ve bu bilgileri sonradan edinmediğini gösterir. Âyetin sonunda geçen “فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ / açık bir kitap” ile Allah'ın ezeli ilmiyle yaratılan her şeyin geçmişini, şimdiki hâlini ve geleceğini kaydettiği kitap kastedilir ki bu da O'nun bilgisinin bir yansımasıdır.⁶³⁴

O'nun bilmesinin, bilinenin varlığına bağlı olmadığını, bir şeyi henüz var olmadan da bildiğini ifade eden bir âyette şöyle buyrulmaktadır: “قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ / Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklere anlat, dedi. Âdem onların isimlerini onlara anlatınca: Ben size, muhakkak semâvat ve arzda görülmeyenleri (oralardaki sırları) bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık yapmakta olduklarınızı da bilirim, dememiş miydim? dedi.”⁶³⁵ Âyette geçen gaybtan maksadın, Allah'ın Hz. Âdem yaratılmadan önce onun hâllerini bilmesi olduğu söylenmiştir. Bu da Allah'ın varlıklar var olmadan da onların durumlarına vâkıf olduğunu gösterir. Allah'ın “وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ / Gizli ve açık yapmakta olduklarınızı da bilirim” buyruğunda birkaç hususun varlığına işaret edilmiştir. İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'dan nakledildiğine göre “وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ” ile meleklerin “وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ / Yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökcek birini mi yaratacaksın?”⁶³⁶ sözlerine atıf yapılmıştır. “وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ” ile de İblîs'in içinden geçirdiği kibir ve secde etmemeye olan niyeti kastedilmiştir. Diğer bir mâna; ben, sizin bilmediğiniz ve dışarıdan bakıldığında faydasız gibi görünen, ancak benim gizli bilgilerim sayesinde maslahatını bildiğim gaybî ve gizli şeyleri bilirim, şeklindedir. Gizlenen ve açıklanan şeyle ilgili diğer bir yorum; Allah'ın, Hz. Âdem'i yaratmasında tuhafılık gören meleklerin “Rabbimiz ne yaratırsa yaratsın, biz ondan daha üstün olacağız.” demeleri ile ilgilidir. Zira bu sözleri bazıları aralarında gizlice söylemiş, diğer bazılarından gizlemişlerdi. Yine melekler, insanın yeryüzünde fesat çıkarmasından ve kan dökmesinden bahsederek onun yaratılışında şer olduğunu ima etmişlerdi. Fakat Allah Te'âlâ, “إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / Ben göklerin ve yerin gaybını

⁶³⁴ Muḳātil b. Süleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Süleymān*, 2/272; Ṭaberī, *Cāmi 'u'l-beyān*, 15/240-243; Mātūrīdī, *Te'vīlātü 'l-Mātūrīdiyye*, 6/98-100.

⁶³⁵ el-Bakara 2/33.

⁶³⁶ el-Bakara 2/30.

bilirim.”⁶³⁷ buyurarak, onlardaki hayrın şerleri üzerine galip geldiğini, hikmetin onların yaratılmasını ve var edilmesini gerektirdiğini ima etmektedir.⁶³⁸

Allah’ın her şeyi bilmesi; aynı zamanda O’nun her şeyi en güzel ve mükemmel şekilde düzenlemesi anlamına gelir. Kur’ân’da bu mânada birçok âyete rastlamak mümkündür. Onlardan birisi şu âyettir: “بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır.”⁶³⁹ Bu âyet, Allah’ın daha önce benzeri olmayan bir tarzda kâinatı yoktan var ettiğini bildirmektedir. Nitekim müfessirler bu ifadeyi, Allah’ın herhangi bir benzeri veya öncülü olmaksızın gökleri ve yeri yaratmasından dolayı, ilminin sadece kuşatıcı değil; aynı zamanda yaratmasının azamet ve hikmetle tecelli ettiğine delâlet ettiği şeklinde te’vil etmişlerdir.⁶⁴⁰

En nihayet; Allah’ın bilgisi, kelâm ve tefsir âlimlerince ezeli ve ebedî, kapsayıcı ve değişmez nitelikleriyle tanımlanmaktadır. Bu bilgi, zamanın ve mekânın ötesinde olup, tüm varlıkların geçmişini, şimdiki hâlini ve geleceğini ihata eden bir kapsama sahiptir ve aynı kesinliğe sahiptir. Bu sebeple O’na hiçbir varlıkla ilgili hiçbir şey gizli kalmaz. Allah’ın bilgisi, mahlûkatın varoluşundan öncesine dayandığı için hiçbir şekilde sınırlanamaz ya da değişikliğe uğramaz. Bu yönüyle, Allah’ın bilgisi sadece olayların ve varlıkların ne olduğunu değil, ne olacağını ve potansiyellerini de eksiksiz biçimde kapsar. Kelâmî açıdan, Allah’ın bilgisi, O’nun zâtıyla kâimdir ve O’nun varlığı gibi değişmez ve mükemmeldir. Bu bilgi, levh-i mahfuz’da kaydedilen ve her türlü değişimden uzak olan bir hakikati yansıtır. Allah’ın bilmesi, her türlü hatadan, eksiklikten ve unutkanlıktan münezze olup, insan ve melek gibi yaratılmışların bilgi sınırlılıklarının aksine, mutlak bir kesinlik ve mükemmellik taşır. Bu anlamda, Allah’ın bilgisi, hem epistemolojik hem de ontolojik düzeyde, her şeyi kuşatan ve varoluşun özünü oluşturan bir hakikattir.

2.1.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları

Allah’ın mutlak ve sınırsız bilgiye sahip olması, Kur’ân’da açıkça vurgulanan temel bir hakikat olmakla birlikte, bu bilginin kapsamı ve niteliği tarih boyunca İslâm düşüncesinde önemli teolojik tartışmalara konu olmuştur. Özellikle, Allah’ın küllî (genel) ve cüz’î (tekil) bilgisi arasındaki ilişki, kader ve özgür irade gibi meselelerin temelini oluşturmuştur. Bu

⁶³⁷ el-Bakara 2/33.

⁶³⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 2/325-326.

⁶³⁹ el-En’âm 6/101.

⁶⁴⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/11; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 4/195.

bağlamda Kur'ân, müşriklerin Allah'ın bilgisine dair çarpıtılmış algılarına cevap verirken, O'nun mutlak bilgisini insan iradesi ve sorumluluğuyla uyumlu bir şekilde ortaya koymaktadır.

Câhiliye dönemindeki müşrikler, Allah'ın mutlak bilgisi ve dilemesini gerekçe göstererek şirk koşmalarını savunmuşlardır. Kur'ân'da bu durum şöyle ifade edilmektedir: “سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ / Putperestler diyecekler ki: «Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.»⁶⁴¹ Bu ifadeyle müşrikler, her şeyin Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğini öne sürerek, kendilerinin ve atalarının şirk koşmalarının da Allah'ın dilemesinin bir sonucu olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre, Allah'ın dileğine aykırı bir fiil yapmaları kendi güç ve kudretleri dâhilinde değildir. Fakat bir sonraki âyette Allah Te'âlâ “فَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ / Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi.”⁶⁴² buyurarak, müşriklerin bu iddialarını reddetmekte ve kesin delilin kendi katında olduğunu bildirmektedir. Ayrıca, dileseydi herkesin iman edeceğini, ancak zımnen bunu istemediğini ifade etmektedir.⁶⁴³ Çünkü Allah kuluna doğruyu bulabilmesi için kâmil bir akıl ve anlayış, işiten bir kulak ve gören bir göz vermiştir. Ayrıca kulunun imanının zoraki değil kendi iradesiyle, gönülden isteyerek olmasını dilemiş, ancak ve ancak böyle bir imanı değerli kabul etmiştir.

Allah'ın Alîm olması, müşriklerin yaptıklarından gafil olmadığını gösterdiği gibi, O'nun her şeyi bilmesinin, onları uyarıcı bir nitelik taşıdığına da delâlet eder. İnsan, yaptıklarının bir başkası tarafından bilindiğini fark ettiğinde, daha temkinli ve teyakkuz hâlinde olur. Ayrıca Allah'ın kiminin mümin, kiminin kâfir olacağını bilmesine rağmen insanları yaratması, kulların inançlarının O'na fayda sağlamadığı gibi, inanmamalarının da zarar vermediğini gösterir.⁶⁴⁴

Tarihsel bağlamda müşriklerin Allah'ın bilgisiyle ilgili iddiaları, İslâm'ın tevhid anlayışına ters düştüğü için Kur'ân tarafından kesin bir şekilde reddedilmiş ve bu durum, Allah'ın mutlak bilgisinin mahiyeti üzerine kelâmî tartışmaları tetiklemiştir. İslâm âlimleri, Allah'ın bilgisiyle insanın özgür iradesi arasındaki ilişkiyi anlamak adına farklı teoriler geliştirmişlerdir. Bu tartışmalar, Allah'ın bilgisinin küllî olaylar ile cüz'î olayları kapsaması ve bu bilginin insan iradesi ile kader üzerindeki etkisi üzerinde yoğunlaşmıştır.

⁶⁴¹ el-En'âm 6/148.

⁶⁴² el-En'âm 6/149.

⁶⁴³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/174; Sami, *Şerhi Esrarı Esmail Hüsnâ*, 9.

⁶⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 3/184.

Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın bilgisinin hem külliyyatı hem de cüz'iyâtı kapsadığını savunmuşlardır. Onlara göre, Allah her şeyi ezeli ilmiyle en ince ayrıntısına kadar bilmektedir. Bu, insanın özgür iradesiyle yaptığı her fiilin de Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğunu ifade eder. Yani insan, özgür iradesiyle bir fiil gerçekleştirdiğinde, bu fiil Allah'ın ezeli ilminde zaten bilinmektedir.⁶⁴⁵ Bu görüş, insanın özgür iradesi ile Allah'ın her şeyi kuşatan bilgisi arasında bir uyum olduğunu ortaya koymaktadır. Eş'arî bir müfessir olan Râzî, "O, هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" / *O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi, onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti). O, her şeyi hakkıyla bilendir.*"⁶⁴⁶ âyetinden hareketle; Allah'ın yeri, göğü ve gökteki muhteşem varlıkları yaratmasının ancak bu varlıklara dair bilgileri küllîsinden cüz'îsine kadar ihata etmesiyle mümkün olacağını belirtmektedir. Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi, O'nun kudreti ve ilâhî sıfatlarının bir gereğidir. Bu bakımdan, Allah'ın hem küllî hem de cüz'î bilgisi, evrendeki her türlü olayın ve varlığın ilâhî kaderin bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. İnsanlar, kendi iradeleriyle seçim yaparken, bu seçimler de Allah'ın ezeli ilminde yer almaktadır ve ilâhî plana dâhildir. Ancak bu, insanların özgür iradesini ortadan kaldırmaz; aksine, Allah'ın sonsuz ilmiyle her şeyin önceden bilindiği bir düzende, insanların kendi seçimlerinden sorumlu tutulmasını gerektirir.⁶⁴⁷

Eş'arî müfessirler şu âyeti de Allah'ın cüz'iyâtı bildiğine dair önemli bir delil olarak görürler: "وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْفُطُ مِنْ رَحْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي " / *Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*"⁶⁴⁸ Bu âyet, Allah'ın yalnızca küllî değil, cüz'î olan her şeyi de bildiğini, her bir olayın, her bir varlığın Allah'ın ilminde yer aldığını ve her şeyin ilâhî kader çerçevesinde gerçekleştiğini gösterir. Allah'ın cüz'î bilgisi, varlıkların zaman ve mekâna bağlı değişikliklerini de bilmesini gerektirir ve bu bilgi, kaderin işleyişinde önemli bir rol

⁶⁴⁵ Ebū Bekr Muhammed b. eṭ-Ṭayyib b. Muḥammed b. Ca'fer b. el-Ḳāsim el-Bāḳillānī, *Temhīdū'l-evā'il fī telhīşū'd-delā'il*, thk. 'İmādüddīn Aḥmed Ḥaydar (Lübnān: Müessesetü'l-Kütübī's-Şekāfiye, 1407/1987), 317-320; 323-326.

⁶⁴⁶ el-Bakara 2/29.

⁶⁴⁷ Râzī, *Mefātīhu'l-ğayb*, 2/383.

⁶⁴⁸ el-En'ām 6/59.

oyunar.⁶⁴⁹ Kısaca, Eş‘arîler’e göre, Allah’ın cüz’î bilgisi ile insanın özgür iradesi arasında bir uyum vardır. İnsanın özgür iradesiyle yaptığı her eylem, Allah’ın ezeli ilminde yer aldığı için kaderle çelişmez; aksine, kaderin bir parçası olarak kabul edilir.

Mâtürîdî kelâmcılar, Allah’ın bilgisinin cüz’iyyâtı kapsadığını kabul etmekle birlikte, bu konuda Eş‘arîlerden farklı bir perspektif sunarlar. Mâtürîdîlere göre, Allah’ın her şeyi bilmesi, insanın özgür iradesini ve sorumluluğunu etkilemez. Allah, gelecekte insanın ne yapacağını bilir, ancak bu bilgi insanın özgürce yaptığı seçimleri zorunlu kılmaz ve insan iradesi üzerinde bir baskı oluşturmaz. İnsan, neyi tercih edeceğine kendisi karar verir; Allah ise bu tercihi yaratır ve bu yaratma, insanın iradesine müdahale olmadan gerçekleşir.⁶⁵⁰ Eş‘arîler bu bilginin tamamen ezeli ve değişmez olduğunu vurgularken, Mâtürîdîler, Allah’ın cüz’îleri bilmesini, O’nun yaratma fiiliyle ilişkilendirmiş ve bu bilginin ezeliğini kabul etmekle birlikte, olayların meydana gelişine bağlantılı olduğunu belirtmişlerdir.

Mâtürîdî düşünceye göre, Allah’ın cüz’iyyâtı bilmesi, insanın özgür iradesi ile Allah’ın mutlak bilgisi arasında bir uyum olduğunun göstergesidir. Allah’ın, insanın gelecekteki seçimlerini bilmesi, bu seçimleri önceden belirlemesi anlamına gelmemekte; Allah’ın zaman ve mekânın ötesindeki ilmiyle ilgili görülmektedir. Nitekim Kur’ân’da, “قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ” / *De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar. Bu durumda kimin doğru bir yol tuttuğunu Rabbiniz en iyi bilendir.*⁶⁵¹ âyeti, Allah’ın, insanların yaptıkları tercihleri ve davranışları bildiğini, ancak bu bilgiyi insanın iradesine müdahale etmeden, özgürce yaptığı seçimler üzerinden elde ettiğini göstermektedir. Herkesin, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapması, insanın fiillerinin, özgür iradesine dayandığını açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁵²

Mâtürîdîler, Allah’ın insan iradesine olan müdahalesiz bilgisini desteklemek için, “ذَٰلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ” / *İşte Allah’ın, iman eden ve iyi işler yapan kullarına müjdelediği nimet budur... Kim bir iyilik işlerse onun*

⁶⁴⁹ İbn ‘Aţîyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, 2/299; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 13/12; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/4-5; Beydâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 2/165.

⁶⁵⁰ Muhammed b. Muhammed b. Maḥmūd Ebū Maṣṣūr el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, thk. Feṭḥullāh Ḥalîf (İskenderiyye: Dâru’l-Câmi’âti’l-Miṣriyye, ts.), 256-314; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm’a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 105. Mâtürîdî, kitabında bu konuyu derinlemesine şu başlıklar altında incelemiştir: “مَسْأَلَةٌ فِي الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ”, “مَسْأَلَةٌ فِي الْإِزَادَةِ”, “قَدَرَةُ الْعَبْدِ أَوْ اسْتَطَاعَتُهُ”.

⁶⁵¹ el-İsrâ 17/84.

⁶⁵² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 7/105; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerḳandî*, 2/281-282; Ebū Ḥafṣ en-Nesefî, *et-Teyṣîr fî t-tefsîr*, 9/470.

sevabını fazlasıyla veririz. Şüphesiz Allah bağışlayan, şükriün karşılığını verendir.”⁶⁵³ âyetini de delil olarak sunarlar. “*Kim bir iyilik işlerse*” ifadesi, insanların iyi amellerde bulunma kapasitelerini, yani hür iradelerini kullanarak iyilik yapma imkânlarını gösterir. Bu âyet, Allah’ın, kullarının amellerini bildiğini, ancak bu bilgiyi onların özgür iradeleriyle gerçekleştirdikleri eylemler üzerinden elde ettiğini gösterir.⁶⁵⁴ Yani Allah, insanların tercihlerini önceden bilir, fakat insanların iradelerini zorla yönlendirmez.

Mâtürîdîler, kader ve irade arasındaki dengeyi şu şekilde açıklarlar: İnsan, fiillerinden sorumludur çünkü bu fiiller, onun özgür iradesinin sonucudur. Allah, bu iradeyle yapılan seçimleri bilir ve yaratır; fakat bu yaratma, insanın özgürlüğünü kısıtlamaz. İnsan, yaptığı her tercihten sorumlu tutulur ve bu sorumluluk, Allah’ın her şeyi bilmesiyle çelişmez.⁶⁵⁵ Kısaca; Mâtürîdîlere göre Allah’ın her şeyi bilmesi, insanın seçimlerini belirlemez; aksine, insanın özgür iradesiyle yaptığı seçimlerin, Allah’ın ezelî ilminde yer aldığını ifade eder.

Mu‘tezile ise; Allah’ın bilgisinin mutlak ve sınırsız olduğunu kabul etmekle birlikte cüz’iyyâtı bilmesi konusunda Eş‘arî ve Mâtürîdîlerden farklı duruş sergiler. Mu‘tezile kelâmcılarından Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Allah’ın bilgisine ve kudretine belirli bir “bütünlük” (كل / küll) veya “nihai sınır” (غاية / gâye) atfeder.⁶⁵⁶ Bununla, Allah’ın bilgisi ve kudreti kapsamında olan şeylerin tamamının belirli bir sonu olduğunu ve bu sınırın ötesinde bir şey olmadığını ifade etmek ister. Her ne kadar bu görüş, Allah’ın cüz’iyyâtı bilmesi noktasında bazı sınırlandırmalar getiriyor gibi görünse de, esasında Allah’ın bilgisi ve kudretinin her şeyi kapsadığı, ancak bu kapsama dâhil olan şeylerin belirli bir “tamamlanma” ya da “son” noktasına ulaşacağı anlamına gelir.

Allah’ın cüz’iyyâtı bilmesinin insan iradesine müdahale anlamına gelebileceği, insan özgürlüğü ve iradesi üzerinde potansiyel bir baskı oluşturabileceği Bîşr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825) ve Nazzâm (ö. 231/845) gibi Mu‘tezile kelâmcıları tarafından da tartışılmıştır. Bu kelâmcılara göre insanın ahlâkî sorumluluğu, özgür iradesine dayanır ve Mu‘tezile’nin temel prensiplerinden biri olan “adalet” ilkesine göre, Allah’ın adil olması, insanın özgür iradesiyle yaptığı fiillerden sorumlu tutulmasını gerektirir. Bu düşüncede özellikle “kader” ve “özgür irade” arasındaki ilişki sorgulanır ve insanın eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için

⁶⁵³ eş-Şûrâ 42/23.

⁶⁵⁴ Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 3/195.

⁶⁵⁵ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 286-314.

⁶⁵⁶ Eş‘arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn*, 163.

iradesinin tam anlamıyla özgür olması gerektiği vurgulanır.⁶⁵⁷ Buradan hareketle, Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından Allah'ın mutlak ve sınırsız bilgisinin cüz'iyâtı da kapsadığının kabul edildiği söylenebilir.⁶⁵⁸ Bu görüşe göre, Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi, insan iradesini zorlayıcı değildir. Yani, Allah'ın bilgisi, insanın özgür iradesiyle yaptığı seçimlere müdahale etmez; bilakis, bu bilgi, Allah'ın zamansız ve mekânsız olan mutlak ilmi sayesinde gerçekleşir. Nitekim gaybın anahtarlarının Allah'ın yanında olduğunu ve onları Allah'tan başkasının bilemeyeceğini, yine karada ve denizde ne varsa O'nun bileceğini, O'ndan habersiz bir yaprağın bile düşmeyeceğini belirten âyet,⁶⁵⁹ Allah'ın her şeyi bildiğini gösterir; ancak bu bilginin insan iradesini yönlendirdiğini göstermez. Allah'ın ilmi, insanın özgür iradesini zedelemeyen, tüm eylemlerini ve seçimlerini kapsar. “فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ / Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür.”⁶⁶⁰ âyeti de insanın kendi fiillerinden sorumlu olduğunu gösterir; fakat Allah'ın bu fiilleri bilmesinin, insanın bu fiilleri gerçekleştirme özgürlüğünü ortadan kaldırdığını göstermez. Kısaca, bu anlayış, Mu'tezile'nin özgür iradeye verdiği önemi ve Allah'ın mutlak bilgisiyle bu özgürlüğü nasıl bağdaştırmaya çalıştığını ortaya koyar.

Bu bağlamda, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler de dikkat çekicidir. Gazzâlî, özellikle Meşşâî filozofların Allah'ın küllîleri bildiği, ancak zaman ve mekâna bağlı olan cüz'ileri bilmediği yönündeki görüşlerini reddetmiştir. Bu filozoflar, Allah'ın bilgisi değişime uğramadığı için cüz'î olayları bilemeyeceğini savunmuşlardır. Gazzâlî ise, Allah'ın her şeyi ezeli ve mutlak bilgisiyle bildiğini, cüz'î olayların bilinmesinin O'nun zâtında bir değişikliği gerektirmediğini ifade etmiştir. Örneğin, bir güneş tutulmasının gerçekleşmeden önce, gerçekleştiği anda ve gerçekleşmesinden sonra bilinmesi, Allah'ın bilgisinde bir değişiklik yaratmaz. Gazzâlî'ye göre, bu olaylar arasındaki farklılıklar sadece bilginin ilişkisel yönüyle ilgilidir ve Allah'ın zâtında bir eksiklik anlamına gelmez. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin eleştirileri, Allah'ın mutlak bilgisinin cüz'î olayları da kapsadığını ve bu bilginin O'nun ilâhî sıfatlarının bir gereği olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl*, 6/3-4; Cihat Tunç, “Bîşr b. Mu'temir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/224.

⁶⁵⁸ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât 'Abdülcebbar b. Ahmed b. 'Abdülcebbar el-Hemedânî el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu 'l-uşûli 'l-hamse*, thk. 'Abdülkerîm 'Uşmân (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1417/1996), 155-156.

⁶⁵⁹ el-En'âm 6/59.

⁶⁶⁰ ez-Zilzâl 99/7-8.

⁶⁶¹ Ebü Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü 'l-felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 206-207.

İbn Rüşd (ö. 595/1198) Gazzâlî'nin Allah'ın cüz'ileri bilmesi konusunda Meşşâî filozoflarına yönelttiği eleştirileri haksız bulur ve şöyle der: Meşşâîler, Allah'ın cüz'ileri bizim bilgimize benzemeyen bir bilgiyle bildiğini kabul ederler. Çünkü bizim bu olaylar hakkındaki bilgimiz, olayların kendisine bağlı olup onların ortaya çıkışıyla meydana gelir ve değişiklikleriyle değişir. Ancak Allah'ın bilgisi bunun tersidir; çünkü O'nun bilgisi, bilinen şeyin (mevcûdun) sebebidir, yani olayların meydana gelmesinde belirleyici bir etkindir. İki bilgi türünü birbirine benzeten kişi, karşıtların özlerini ve niteliklerini aynı şey yapmış olur ki bu, büyük bir cehâlettir.⁶⁶² Görüldüğü üzere İbn Rüşd, Gazzâlî'yi, filozofların tanrı tasavvurunu tam olarak anlayamadığı ve bu yüzden yanlış çıkarımlar yaptığı gerekçesiyle eleştirmektedir.

Allah'ın bilgisinin kapsamına dair yapılan geleneksel tartışmalar, modern dönemde de etkisini sürdürmektedir. Bu bağlamda çağdaş isimlerden Murat Sülün, konuyla ilgili kaleme aldığı bir makalede, Allah'ın geleceğe dair bazı olayları ancak nesne ve fiillerin varlığından hareketle bildiği izlenimi veren bazı âyetleri çeşitli alt başlıklar altında ayrıntılı biçimde incelemiş ve bu tür ifadelerin ilahî ilmin mutlaklığına gölge düşürmediğini, bilakis belli hikmetler taşıdığını ifade etmiştir. Ona göre bu âyetlerin amacı dört başlıkta özetlenebilir:⁶⁶³ Birincisi; imtihanla hakikatin açığa çıkması içindir. Bu ifadeler, müminlerle münafıkların ayrışması ve sadık kulların teselli bulması için kullanılır. Fiillerin ortaya çıkmasıyla, Allah'ın ezelde bildiği hakikat, insanlar için de görünür hâle gelmiş olur. İkincisi; Allah'ın ilmin mahiyetinin öğretilmesi içindir. Kur'an, ilahî ilmi yaratıcı değil, "ma'luma tâbi" bir bilgi olarak tasvir eder. Böylece insan, iradesi ve sorumluluğuyla birlikte değerlendirilir; suçun ve başarısızlığın faturası Allah'ın ezeli ilmine yüklenmez. Ayrıca bu yolla bireysel ve toplumsal sorumluluk ayakta tutulur. Üçüncüsü; ceza ve mükâfatın hak edilişini fiilî gerçekliğe bağlamak içindir. Allah'ın bilgisi mutlak olsa da, ilahî adaletin zahirde tecellisi için fiilin vuku bulması gerekmektedir. Dördüncüsü ise; kulların sorumluluk bilinciyle yaşamalarını sağlamak içindir. Bu ifadeler, Allah'ın sürekli faal ve kullarıyla birlikte

⁶⁶² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, *Faşlû'l-maḳâl*, thk. Muhammed 'Amāra (Kāhire: Dāru'l-Me'ārif, 1389/1969), 38-40.

⁶⁶³ Makalede öncelikle ilim masdarının geçmediği bazı âyetler incelenmiştir. Bu kapsamda değerlendirilen âyetlerden bazıları şunlardır: Hûd 11/7; el-Kehf 18/7; ez-Zâriyât 51/13; el-Hadîd 57/22; el-Mülk 67/2. İlim masdarının geçtiği âyetlerde ise özellikle şu kalıplara dikkat edilmiştir: "الْآنَ... عَلِمَ" (Allah şimdi bildi; el-Bakara 2/187; el-Enfâl 8/66; el-Fetih 48/18; el-Müzzemmil 73/20), "إِنْ يَعْزِمِ اللَّهُ / وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ" (Allah bilseydi; el-Enfâl 8/23, 70), "بِمَا لَا يَعْلَمُ" (Allah'ın bilmediği; Yûnus 10/18; er-Ra'd 13/33), "لِنَعْلَمَ" (Tâ ki bilelim; el-Bakara 2/143), "حَتَّى" (Bilinceye kadar; Muhammed 47/31), "لِنَعْلَمَ اللَّهُ" (Tâ ki Allah bilsin; Âl-i İmrân 3/140, 166, 167), "لِنَعْلَمَنَّ اللَّهُ" (Allah elbette bilecekti; el-Ankebût 29/3, 11) ve "وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ" (Henüz Allah bilmeden; Âl-i İmrân 3/142; et-Tevbe 9/16).

olduğunu hatırlatarak, insanın gevşeklğe kapılmadan dikkatli ve şuurlu bir hayat sürmesini hedeflemektedir.⁶⁶⁴

Öte yandan, bazı çağdaş isimlerin özellikle cüz'î bilgilere dair getirdiği yaklaşımlar, geleneksel tefsir ve kelâm anlayışlarından önemli ölçüde farklılık arz etmektedir. Zira modern dönemde, Allah'ın cüz'iyâtı bilmediği yönünde bazı iddialar gündeme getirilmiştir. Bu görüşü savunan isimlerden biri olan Abdülaziz Bayındır, bir videosunda bu konuyu ele almakta, Allah'ın insanın gelecekte yapacağı tercihleri bilmediğini iddia etmekte ve bu görüşünü Kur'ân'dan bazı âyetlerle temellendirmeye çalışmaktadır.⁶⁶⁵ Bayındır, özellikle Allah'ın insanlara özgür irade verdiğini ve bu nedenle insanların seçimlerinin önceden bilinmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır.⁶⁶⁶ Nitekim bir başka videosunda kendisine yöneltilen “Allah bir kimsenin kiminle evleneceğini bilir mi?” sorusuna “Hayır!” şeklinde cevap vererek, Allah'ın cüz'îleri bilmeyeceği düşüncesini bir kez daha ortaya koymaktadır.⁶⁶⁷

Netice itibarıyla; Allah'ın bilgisi ile ilgili tartışmalar, derin bir entelektüel zemine dayanmaktadır. Farklı kelâm ekollerinin, özellikle Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezile'nin bu konuda geliştirdikleri yaklaşımlar, Allah'ın mutlak bilgisi ile insanın özgür iradesi ve sorumluluğu arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Eş'arîler, Allah'ın bilgisinin hem küllî hem de cüz'î olayları kapsadığını savunarak, bu bilginin insanın özgür iradesiyle yaptığı fiilleri de kapsadığını, ancak bu durumun kaderle çelişmediğini vurgularlar. Mâtürîdîler, Allah'ın cüz'iyâtı bilmesinin insan iradesini zorlamadığını, aksine bu bilginin, insanın özgür seçimleriyle uyumlu olduğunu öne sürerler. Mu'tezilîler ise, Allah'ın bilgisinin her şeyi kapsadığını kabul etmekle birlikte, bu bilginin insanın özgür iradesi üzerinde baskı oluşturmadığını, üstelik Allah'ın mutlak adaletinin, insanın kendi fiillerinden sorumlu tutulmasını gerektirdiğini savunurlar. İbn Rüşd ise Meşşâî filozoflarına yöneltilen eleştirileri reddeder ve kendilerinin de Allah'ın cüz'îleri bildiğini kabul ettiklerini ifade eder. Neticede bu tartışmalar, Allah'ın mutlak ve sınırsız bilgisinin insan özgürlüğü ile nasıl dengelendiği

⁶⁶⁴ Murat Sülüm, “Kur'an'daki Genel İlâhi İlim Telakkisine Aykırı Ayetlerin Yorumu”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/22 (2004), 197-198.

⁶⁶⁵ Bayındır'ın delil olarak gösterdiği âyet, Âl-i İmrân 3/86: “كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ / *İman etmelerinden, Resûl'ün hak olduğuna şehadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet nasip eder? Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez.*”

⁶⁶⁶ “Allah İnsanın Tercihini Bilmez !!! Abdülaziz Bayındır...”, haz. Excalibur Onyedi.

⁶⁶⁷ “Abdülaziz Bayındır : Allah Bilmez (Haşa)”, haz. islami videolar.

üzerine yoğunlaşmış ve kader, irade ve bilgi kavramlarının nasıl yorumlandığını ortaya koymuştur.

2.2. Vahiy ve İlham Yoluyla Bilgi

İslâm düşüncesinde bilgi edinme yolları arasında yer alan vahiy ve ilham, sahip oldukları metafizik boyutla dikkat çeker. Bu kavramlar, yalnızca peygamberlere özgü ve Allah'tan doğrudan gelen bilgileri ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda diğer varlıklar üzerinde etkili olan ilâhî rehberlik yöntemlerini de kapsar. Vahiy, dinî emir ve yasakların iletilmesinde temel bir iletişim aracı olarak öne çıkarken; ilham, bireysel bilgi ve yönelimlerin kaynağı olarak tanımlanır. Bu bölümde, vahiy ve ilham kavramlarının etimolojik, kavramsal ve teolojik boyutları ele alınacak; bu iki bilgi kaynağının temel özellikleri incelenecektir.

Vahiy kelimesi “وَحَى / *vehā*” fiilinin mastarı olup, gizli ve çok süratli bir şekilde bildirmeyi ifade etmektedir. Bu bildirme üstü kapalı, ima yoluyla veya kinayeli biçimde gerçekleşebilir. Sesle, yazıyla ya da el, göz ve mimik gibi bazı organların hareketleri ile de olabilir.⁶⁶⁸ Bunların yanında vahyin; gizli konuşmak, fısıldamak, telkin etmek, vesvese vermek, ilham etmek, emretmek, mektup yazmak, revelasyon gibi anlamları da bulunmaktadır.⁶⁶⁹

Izutsu, vahiy kelimesinin “ilham” ve “harfler” anlamı üzerinde durur. İlk bakışta bu iki anlam birbirinden uzak gibi görünse de, Izutsu'ya göre özünde aynı mânâyı ifade etmektedir. Zira Araplar, kayaların üzerine kazınmış harflere “vahiy” derlerdi ve bu harfleri okuyamadıklarında şaşkınlık yaşarlardı. Bu bilinmezlik, onların nezdinde yazıların esrarengiz bir konuma taşınmasına yol açmış ve böylece ilham ve harfler “gizlilik” noktasında buluşmuştur.⁶⁷⁰

Vahiy kelimesi terim olarak; Allah Te'âlâ'nın emir ve yasaklarını, ayrıca bir takım bilgileri Cebrâil vasıtasıyla insanlar arasından seçtiği peygamberlerine gizli ve hızlı bir yolla bildirmesi anlamına gelmektedir.⁶⁷¹ Allah Te'âlâ'nın kullarıyla doğrudan konuşması söz konusu olmayacağı için onlarla konuşması ve mesajlarını iletmesi ya vahiy yoluyla ya perde

⁶⁶⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 5/193; Sâhib b. 'Abbād, *el-Muḥîṭ fi'l-luğa*, 3/241; Cevherî, *eş-Şihāḥ*, 6/2519; İbn Fâris, *Meḳâyîsi'l-luğa*, 6/93; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, 4/36-37; İşfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, 515; Zemaḥşerî, *Esāsü'l-belāğa*, 2/324.

⁶⁶⁹ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/320; İbn Düreyd, *el-Cemheretü'l-luğa*, 1/575; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 5/192; İbn Fâris, *Mücmelü'l-luğa*, 919; İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥaṣṣaş*, 4/354; İbn Manzûr, *Lisānü'l-'Arab*, 15/379; Kefevî, *el-Külliyât*, 918.

⁶⁷⁰ Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 201.

⁶⁷¹ İbn Manzûr, *Lisānü'l-'Arab*, 15/379-382; Halebî, *'Ulümü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 15.

arkasından ya da bir elçi vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁶⁷² Vahiy, Kur'ân'da hem genel (geniş) hem özel (dar) anlamda kullanılmaktadır. Vahyin genel anlamından bahsedildiğinde Allah'ın peygamberler dışındaki diğer insanlara⁶⁷³ ve diğer varlıklara yönelik her türlü yönlendirmesi anlaşılmaktadır. Bu yönlendirme canlı varlıklara⁶⁷⁴ olabildiği gibi cansız varlıklara⁶⁷⁵ da olabilmektedir. Bu tür âyetlerde vahyin "ilham" mânasına geldiği açıktır.⁶⁷⁶ Özel anlamıyla vahiyden bahsedildiğinde ise bu terim peygamberlere gönderilen ilâhî mesajları ifade etmektedir.⁶⁷⁷

İlham kavramının sözlük anlamı; birden bire yutmak, yutturmak, ağızdan aşağı indirmek olup "ل-ه-م / l-h-m" kök harflerinden türemiştir. Kelime terim olarak; Allah'ın kulun kalbine iyiliği telkin etmesi, iyiliği öğretmesi, feyz yoluyla kulun kalbine konan ya da kalpte doğan fikir, insanı bir şeyi yapmaya motive eden güç, heyecan, bir şeyi başka bir şeye cezbetmek gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁷⁸ İnsanın iç dünyasında Allah tarafından yaratılan bu bilgi veya anlayış, kişinin bilinçli düşünme sürecine müdahil olmaksızın âniden ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'da sadece bir âyette geçer: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" / *Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene.*⁶⁷⁹ Bu âyet, Allah'ın insan nefesine hem kötülük yapma hem de ondan sakınma yollarını öğrettiği ve her insanın fitratına çirkinin çirkin, güzelin güzel olduğunu idrak edebilecek ve bunları birbirinden tefrik edebilecek bir yeti yerleştirildiği şeklinde tefsir edilmiştir.⁶⁸⁰ Burada ilham, bireyin iradesini etkileyen, fakat onu zorlamayan bir bilgi yahut içsel bir ahlâkî yöneliş olarak anlaşılabilir ve insanın fitratında bulunan ahlâkî yönelimlerin ve içsel bilgilerin kaynağı olarak tanımlanabilir.

⁶⁷² eş-Şûrâ 42/51.

⁶⁷³ Tâhâ 20/38: "إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ" / *Bir zaman, vahyedilecek şeyi annene (şöyle) vahyetmiştik.*

⁶⁷⁴ Kur'ân'da, Nahl Sûresi'nin 68. âyetinde bal arısına yönelik bir vahiyden bahsedilmekte olup bu vahiy, ilham anlamında yorumlanmıştır. Bu konu, "**Fitrî ve İlhamî Bilgi: Hayvanların Bilmesi**" başlığı altında daha kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.

⁶⁷⁵ Fussilet 41/12: "فَقَضَاهُنَّ سَنَْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا" / *Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti.*

⁶⁷⁶ İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhtâ'ül-a'zam*, 4/37; Müsâ'id b. Süleymân b. Nâsır et-Ṭayyâr, *el-Muharraru fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyyeti bi Ma'hedi'l-İmâmi's-Şâtîbî, 1429/2008), 68-69.

⁶⁷⁷ en-Nisâ 4/163: "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ" / *Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, esbâta (torunlara), İsa'ya, Eyyûb'e, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettik. Davud'a da Zebûr'u verdik.*

⁶⁷⁸ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/57; İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 455; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/555.

⁶⁷⁹ eş-Şems 91/7-8.

⁶⁸⁰ Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/454; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 10/542.

İlham, hayırlı olanın yapılmasına, şerli olanın terk edilmesine yönelik kalpte beliren bir bilgi biçimi olarak da tanımlanmıştır.⁶⁸¹ Bu yönüyle ilham ile vicdan arasında ilişki kuranlar olmuştur.⁶⁸² Bazı kaynaklarda ilham, “meleğin kalbe telkini”⁶⁸³ şeklinde değerlendirilmiş; bazı kaynaklarda ise “Normal bilgi vasıtalarına başvurmada insanın kalbine Allah tarafından doğdurulan bilgi.”⁶⁸⁴ olarak tarif edilmiştir. Kısaca, “kulun kalbine doğan bilgi” olarak da özetlenebilecek bu kavram, genellikle herhangi bir âyet veya aklî bir delil ile istidlâl edilmeksizin amel edilmesi istenen bir bilgi türü olarak görülmüştür.⁶⁸⁵ Netice olarak, literatürde “ilham” kavramı farklı bağlamlarda çeşitli şekillerde tanımlanmış ve bu tanımlar genellikle kavramın “vahiy”den ayrışmasına imkân tanıyan nitelikler taşımıştır. Yapılan tanımların her biri, ilhamın mahiyetine dair farklı yönleri vurgulamakta olup, ortak noktada onun ilâhî menşeli, fakat peygamber olmayan kimselere yöneltilmiş bâtinî bir bilgilendirme biçimi olduğuna işaret etmektedir.

İlham kelimesi Kur’ân’da yalnızca bir kez geçmekle birlikte, bu anlamda “vahiy” kelimesi defalarca kullanılmaktadır. Nitekim “وَإِذْ أُوحِيَ إِلَى الْخَوَارِجِينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ / Hani havârilere, «Bana ve peygamberime iman edin» diye ilham etmiştim.”⁶⁸⁶ âyetinde geçen “أُوحِيَ” kelimesi, her ne kadar havârilere peygamber kabul edenler tarafından nübüvvet vahyi olarak anlaşılmışsa da havârilere peygamber kabul etmeyen müfessirler tarafından kalbe ilka edilen bir ilham olarak anlaşılmıştır.⁶⁸⁷

Bununla birlikte yukarıda ilham için yapılan tanımlarda “ilâhî menşeli” oluşu ortak bir özellik olarak öne çıkmışsa da, bu nitelendirme söz konusu tariflerden çıkarılan bir sonuç mahiyetindedir. Nitekim bu kullanımlarda ilham kavramı, çoğu zaman “keşf” anlamına yakın bir bağlamda değerlendirilmiştir.⁶⁸⁸ Bununla birlikte, ilhamın sadece ilâhî kaynaklı olduğu söylenemez. Zira ilham, şeytanî bir telkiden kaynaklı olabileceği gibi insanın kendi iç dünyasından kaynaklı da olabilir.⁶⁸⁹ “وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَلَبِثَ فِيهِ الْيَمَّ وَلَا

⁶⁸¹ ‘Askerî, *el-Mu‘cemü l-fürûki l-lügaviyyetü l-hâvî li kitâbi l-‘Askerî ve l-Cezâiri*, 68.

⁶⁸² Muhammed ‘Abduh, *Risâletü t-tevhîd* (Dâru l-kitâbi l-‘Arabî, 1431/2010), 57.

⁶⁸³ ‘Abdülkerîm b. Hevâzin b. ‘Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü l-Kuşeyriyye*, thk. ‘Abdülhalîm Maḥmūd, Maḥmūd b. eṣ-Şerîf (Kâhire: Dâru l-Me‘ârif, 1431/2010), 1/197.

⁶⁸⁴ es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 191.

⁶⁸⁵ Cürçânî, *et-Ta rîfât*, 34.

⁶⁸⁶ el-Mâide 5/111.

⁶⁸⁷ Taberî, *Câmi u l-beyân*, 6/405; Mâtürîdî, *Te vîlâtü l-Mâtürîdiyye*, 3/648; Râzî, *Mefâtihu l-ğayb*, 12/461.

⁶⁸⁸ Bu konuda daha detaylı bilgi “*Kalp ve İçsel Bilgi*” başlığı altında ele alınacaktır.

⁶⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü l-Kuşeyriyye*, 1/197. Müellif, kalbe doğan hatıratın kaynağına göre farklı şekillerde isimlendirileceğini ifade etmektedir. Buna göre; eğer bu hatıranın kaynağı Yüce Allah ise “إلهام / ilhām”, şeytan ise “وهواس / vesvese”, kişinin kendi nefsi ise “هواجس / hevâcis” olarak adlandırılır.

تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ / Musâ'nın anasına: Onu emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde onu denize (Nil nehrine) bırakıver, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız, diye bildirdik.”⁶⁹⁰ âyetinde, Hz. Musâ'nın annesine, bebeğini koruma amacıyla Nil nehrine bırakmasının ilham edilmesi, ilâhî kaynaklıdır.⁶⁹¹ “وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ / Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşanlar olursunuz.”⁶⁹² âyetindeki telkin, şeytanî ilhama bir örnektir. Arşimet'in hamamda yıkanırken suyun kaldırma kuvvetini fark ettiği an, bilinçaltındaki bir problemin çözümüne yönelik âni bir aydınlanma ânıdır ve bu türden fark edişler, beşerî ilham kapsamında değerlendirilebilir.

Netice olarak, vahiy ve ilham, kişinin dışından zihne veya kalbe âniden gelen bir bilgi kaynağıdır. Ancak, vahyin muhatapları yalnızca peygamberler olurken, ilhamın muhatapları —vahyin genel anlamına değindiğimiz bölümde de işaret ettiğimiz üzere— peygamberler dâhil tüm insanlar ve diğer canlılardır.

2.2.1. Peygamberlerin Vahiy ve İlham Yoluyla Bilmesi

Peygamberler de diğer insanlar gibi akıl, duyu organları ve deneyim gibi farklı bilgi kaynakları vasıtasıyla bilir ve örneğin günlük hayatlarında bir insanla iletişim hâlindeyken ya da herhangi bir olaya şahitlik ederken peygamber olmalarından bağımsız bir şekilde tecrübelerinden istifade ederler. Bu süreçte isabet veya hata etmeleri ihtimal dâhilindedir. Hz. Peygamber'in Medine'de hurma aşılama konusundaki görüşüne uyulması neticesinde ağaçlardan elde edilen verimin düşmesi üzerine “Ben, size sadece bir tahminde bulundum; şayet aşılama gerçekten yarar sağlıyorsa onu yapın. Unutmayın ki ben de sizin gibi bir insanım; söylediklerim, bir zandan ibaretti. Zanda bulunan bazen yanılır, bazen de isabet eder. Fakat Allah diyor ki, diye başlayarak size bir şey aktaracak olursam bilin ki, asla

⁶⁹⁰ el-Kasas 28/7.

⁶⁹¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/336; Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Mısrî el-Şurâşî İbn Vehb, *Tefsîru'l-Şurâşî mine'l-câmi'i li İbn Vehb*, thk. Miklûş Mûrânî (Beyrût: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1424/2003), 2/53; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/579; Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdürrezzâk*, 2/487; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/519; Zeccâc, *Me'âni'l-Şurâşî ve i'râbüh*, 4/132; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Şurâşî'l-'azîm*, 9/2941; Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-Enşârî el-İşfehânî İbn Fûrek, *Tefsîru İbn Fûrek* (Su'ûd: Câmî'atü Ümmü'l-Şurâ, 1430/2009), 1/329.

⁶⁹² el-En'âm 6/121.

Allah’a yalan isnad etmem.”⁶⁹³ buyurması, peygamberlerin dinî konularda konuşurken asla hata yapmazken dünyevî meselelerde yanılabilirliklerinin güzel bir örneğidir.

Peygamberler, yaşadıkları dönemin imkânları nispetinde farklı bilgi ve becerilere de sahip olmuşlardır. Örneğin Hz. Nuh’un bir gemi inşa etmesi,⁶⁹⁴ Hz. Musâ’nın çobanlık yapması,⁶⁹⁵ Hz. Dâvûd’un demir işleme/zırh ustalığı,⁶⁹⁶ Hz. Yûsuf’un devlet hazinesi yönetimi,⁶⁹⁷ Hz. Muhammed’in ticaretle uğraşması⁶⁹⁸ bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

Bunun yanında peygamberler de beşerî yönleri konusunda diğer insanlar gibi sınırlılıkla mualledirler. Bu durum, onların bilme konusunda da mutlak bir bilgiye sahip olmadıklarının işaretidir. Nitekim bu düşüncenin Kur’ân’dan kendine referans bulduğu âyetler de vardır. Örneğin “وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ / *Ben gaybı da bilmem.*”⁶⁹⁹ âyeti, Hz. Peygamber’in şahsında bütün peygamberlerin bilgisinin sınırlı olduğuna bir delildir. Mâtürîdî, Hz. Peygamber’e kıyametin ne zaman kopacağına ya da azabın ne zaman ineceğine dair sorular sorulması üzerine bu âyetin inzal olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰⁰ Yine “وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْنَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ / *Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fenalık dokunmazdı.*”⁷⁰¹ âyeti, Hz. Peygamber’in gaybı bilme iddiasında olmadığını açıkça göstermektedir. Ayrıca müşriklerin kendisinden gaybe dair çeşitli bilgiler istemeleri üzerine kudretinin ve bilgisinin sınırlı olduğunu, yetkin kudretin ve her şeyi kuşatan bilginin ancak Allah’a ait olduğunu beyan etmektedir.⁷⁰²

Öte yandan peygamberler, risaletle görevlendirildikten sonra çeşitli mucizelerle desteklenmişlerdir. Bu mucizelerin bir kısmı, onlara gaybe dair bilgiler verilmesidir. Bu mânada Hz. Peygamber’e vahyedilen Kur’ân’da da gaybe dair oldukça kapsamlı bilgiler yer almaktadır.⁷⁰³ Yine Kur’ân’da Hz. İsâ’nın “وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ” / *Ayrıca*

⁶⁹³ Müslim, “Kitâbü’l-feğâ’il”, 140 (No: 2362); Ebü Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-şahîh ‘ale’t-takâsîm ve’l-envâ’ min gayri vücûdi ka’în fî senedihi ve lâ şübûti cerhi fî nâkilihâ*, thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrût: Dâr İbni Hâzm, 1433/2012), 3/181 (No: 2228).

⁶⁹⁴ Hûd 11/37

⁶⁹⁵ el-Kasas 28/27.

⁶⁹⁶ el-Enbiyâ 21/80; Sebe’ 34/10-11.

⁶⁹⁷ Yûsuf 12/55.

⁶⁹⁸ İbn Sa’d, *eş-Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/51.

⁶⁹⁹ el-En’âm 6/50.

⁷⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 4/89.

⁷⁰¹ el-A’râf 7/188.

⁷⁰² Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 15/425.

⁷⁰³ Rumların uğradıkları yenilgiden birkaç yıl sonra galip geleceklerini ve Müslümanların bu gelişmeden dolayı sevineceklerini bildiren Rûm Sûresi 2-4. âyetler ile Bedir Zaferi’ni önceden haber veren Kamer Sûresi 45. âyet, gelecekte meydana gelecek olaylara dair gaybî bilgilerin vahiy yoluyla bildirilmesine örnek olarak zikredilebilir. Bunun yanı sıra Kur’ân’da, geçmiş kavimlere dair aktarılan haberler, âhîret hayatına ilişkin

evlerinizde ne yeyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm.”⁷⁰⁴ sözü, peygamberlere gayb bilgisinin verilmesine örnek gösterilebilir. Yalnız müfessirler, peygamberlere verilen bu bilginin de Allah’ın dilediği ölçüde olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁰⁵ Nitekim şu âyette bu durumun işaretini görmek mümkündür: “عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ / O bütün görülmeyenleri bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz; Ancak, (bildirmeyi) dilediği peygamber bunun dışındadır.”⁷⁰⁶ Bu âyetin tefsirinde Taberî, Allah’ın mutlak gayb bilgisini kendi nezdinde tuttuğunu, ancak dilediği elçilere bu bilgidен dilediği kadarını vahiy yoluyla bildirdiğini ifade etmiştir.⁷⁰⁷

Peygamberlerin, beşerî bilgilere olan ihtiyaçlarının ötesinde dinî ve ahlâkî konularda rehberlik edebilmeleri için sahip olmaları gereken bir bilgi daha vardır ki bu bilgi, mutlak bir kaynağa dayanır. Bu sebeple diğer bilgi türlerinden nitelik ve doğruluk bakımından ayrılır. Bu süreçte peygamberler, insan aklı veya duyularıyla ulaşamayacak bir bilgiye erişir ve bu bilgi onlara Allah’tan gelen vahiy veya ilham yoluyla iletilir.

Vahiy, peygamberlerin Allah’tan aldıkları en yüksek bilgi kaynağıdır. “إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ / Biz Nuh’a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub’a, esbâta (torunlara), İsa’ya, Eyyûb’e, Yunus’a, Harun’a ve Süleyman’a vahyettik. Davud’a da Zebûr’u verdik.”⁷⁰⁸ âyeti; vahyin, Hz. Peygamber’in nübüvvet ve risâlet iddialarını kanıtlayan bir delil teşkil etmesi yanında peygamberlere doğrudan Allah’tan gelen bir kaynak olduğunu göstermektedir.⁷⁰⁹

Vahyin, Allah’ın mesajlarını peygamberlere iletmesi anlamına geldiğini ifade eden âyet ise şudur: “وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ / Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir.”⁷¹⁰ Zemahşerî, Allah’ın bir insanla vahiy yoluyla konuşmasının, ilham veya kalbe ilka suretiyle yahut rüya vasıtasıyla

tasvirler, melekler ve cinler gibi gözle görülmeyen varlıklarla ilgili bilgiler de gayb alanı kapsamında değerlendirilmelidir.

⁷⁰⁴ Âl-i İmrân 3/49.

⁷⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 19/27-28.

⁷⁰⁶ el-Cin 72/26-27.

⁷⁰⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 23/671-672.

⁷⁰⁸ en-Nisâ 4/163.

⁷⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 3/418; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 11/266.

⁷¹⁰ eş-Şûrâ 42/51.

olabileceğini ifade etmiştir.⁷¹¹ Vahiy, peygamberlere gelen bir tür ilâhî rehberliktir ve bu rehberlik, peygamberlerin insanlara doğru yolu göstermelerinde temel unsurdur. Peygamberler, vahiy yoluyla aldıkları bu ilâhî bilgiyi insanlara ileterek, onların doğru yolu bulmalarına yardımcı olurlar.⁷¹² “وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ” / *Bu Kur’ân bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu.*⁷¹³ âyetinde, vahyin peygamberlere insanları uyarmak ve doğru yola yönlendirmek için gönderildiği açıkça belirtilmektedir. Üstelik bu uyarının sadece Hz. Peygamber dönemindeki müşriklerle sınırlı olmayıp bu ilâhî mesajın ulaştığı herkesi kapsadığı da açıkça belirtilmiştir.⁷¹⁴ “قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ” / *De ki: Ben, sadece, vahiy ile sizi ikaz ediyorum.*⁷¹⁵ âyetinde de peygamberlerin uyarı görevine ve bu görevin ifasındaki temel kaynağın vahiy olduğuna net bir işaret vardır.

Şu âyette ise vahyin hikmetli öğütler içerdiğinden ve insanları şirke ve yanlış yollara sapmaktan koruyan bir rehberliği ifa ettiğinden bahsedilmektedir: “ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ” / *İşte bunlar, Rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdir. Allah ile birlikte başka ilâh edinme.*⁷¹⁶ Bazı müfessirler âyette geçen “hikmet” kavramından kastın Kur’ân olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda Kur’ân’ın tamamının hikmet içerdiği anlaşılar. Diğer bazı müfessirler ise “doğruluk ve isabet” olarak açıklamışlardır. Bu görüşe göre âyette, “Rabbinin sana vahyettiği şeyler doğru ve isabetli olandır.” denilmiş olmaktadır.⁷¹⁷ Kur’ân, bu bilgi türünün en önemli örneğidir ve peygamberlerin Allah’tan aldığı her bir vahiy, tam anlamıyla güvenilir, hatasız ve mutlak doğruluğa sahiptir.

Peygamberlerin vahyin yanında ilham da aldıklarından yukarıda söz etmiştik. Bu konuda Kur’ân’dan farklı örnekler vermek mümkündür. Nitekim kilometrelerce mesafeye rağmen,

⁷¹¹ Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 4/233.

⁷¹² Hz. Peygamber’in bilgi kaynaklarına dair üç temel görüş bulunmaktadır. Birinci görüş, Hz. Peygamber’in bilgisinin yalnızca Kur’ân vahyiyle sınırlı olduğunu savunur. Hind kıtasında Kur’âniyyûn hareketinin temsilcileri olan Çerağ Ali (1844-1895), Gulâm Ahmed Perviz (1903-1985), Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Abdullah Çekrâlevî (ö. 1332/1914) ile Türkiye’de M. Said Hatiboğlu bu görüşü desteklemektedir. İkinci görüş, Hz. Peygamber’in mutlak bilgiye sahip olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşımın önemli savunucularından biri Ahmed Rızâ Hân’dır (ö. 1340/1921) ve Hz. Peygamber’in Allah’ın lütfuyla her türlü bilgiye vâkıf kılındığı ifade edilir. Üçüncü ve genel kabul gören görüş ise, Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında da vahiy aldığını, Allah tarafından gaybî ve çeşitli bilgilere vâkıf kılındığını belirtir. Bu anlayış, sünnetin vahiy kökenli olduğunu vurgulayarak İslâm dünyasında en yaygın kabul gören yaklaşım olmuştur. Daha geniş bilgi için bk. ‘Abdullâh Sirâcüddîn, *Seyyidînâ Muḥammed Rasûlullâh ṣallallâhu ‘aleyhi ve âlihî ve sellem şemâilühü’l-ḥamîde ḥuşâlihü’l-mecîde* (Haleb: Mektebetü Dâri’l-Felâh, ts.), 130-166; Mesut Çakır, “Hz. Peygamberin Bilgisi Meselesi -Abdullah Sirâceddin Özeline-”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 670-671.

⁷¹³ el-En’âm 6/19.

⁷¹⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/290.

⁷¹⁵ el-Enbiyâ 21/45.

⁷¹⁶ el-İsrâ 17/39

⁷¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 7/48.

Hız. Ya'kûb'un Hız. Yûsuf'un kokusunu aldığına dair ifadesi,⁷¹⁸ Allah'ın Hız. Ya'kûb'a ilhamı olarak değerdendirilebilir.⁷¹⁹ Yine Neml Sûresi'nde Hız. Süleyman'ın dilinden nakledilen duada geçen “رَبِّ أَوْزَعْنِي” ibaresinin⁷²⁰ Hız. Süleyman'ın kendisine verilen nimetlere şükredebilmesi için Rabb'inden talep ettiğı ilhama ve ilhamla birlikte gelen lûtfâ istinaden “أَلْهِمْنِي (elhimnî) / bana ilham ver” şeklinde tefsir edilmesi, peygamberlerin vahyin dışında ilham da aldıklarına dair bir diğder örnek olarak zikredilebilir.⁷²¹

İlhamın, peygamberlerde düşünsel kavrayış ve hikmetli çıkarımlar şeklinde tezahür ettiğine dair önemli bir örnek ise, Hız. İbrâhim'in tevhid mücadelesine dair bir kıssada yer almaktadır. Hız. İbrâhim'in gökyüzüne bakarak yıldızlar için “هَذَا رَبِّي / Rabbim budur.”⁷²² demesi, onun batması üzerine ondan daha parlak ve daha büyük olan ay için aynı şeyi düşünmesi, güneşin doğması üzerine güneşe yönelmesi ve nihayetinde yüzünü gökleri ve yeri yoktan var eden Allah'a çevirmesi, Kur'ân'da Hız. İbrâhim'in Allah'ı bulma hikâyesi olarak anlatılmaktadır.⁷²³

Kıssanın devamında, Hız. İbrâhim'in kavmiyle arasında geçen Allah hakkındaki tartışmaya yer verilmekte ve bu tartışma yönteminin “Allah'ın hücceti” olduğı ifade edilmektedir: “وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ” / İşte bu, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimizdir.”⁷²⁴ Âyette حُجَّتُنَا olarak yer alan ibare Hız. İbrâhim'e ilham edilen “tefekkür, muhakeme ve mukayese gücü” olarak yorumlanmıştır.⁷²⁵

⁷¹⁸ Yûsuf 12/94: “وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تُفَنِّدُونُ” / *Kafile (Mısır'dan) ayrılınca, babaları (yanındakilere): Eğer bana bunamış demezseniz inanın ben Yusuf'un kokusunu alıyorum! dedi.*”

⁷¹⁹ Kıssanın devamında Hız. Ya'kub, çevresindekilere hitaben, “قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ” / *Ben size: «Allah tarafından (vahiy ile) sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim» demedim mi!*” (Yûsuf 12/96) diyerek, Hız. Yusuf'un hayatta olduğuna dair bilgisinin Allah'a dayandığını ifade etmektedir. Allah tarafından verilen bu bilginin “ilham” anlamındaki bir vahiy olduğı düşünülebilir.

⁷²⁰ en-Neml 27/19: “فَتَنَبَّأَ صَاحِبًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ” / *(Süleyman) onun sözünden dolayı gülümsedi ve dedi ki: Ey Rabbim! Beni, gerek bana gerekse ana-babama verdiğin nimete şükretmeye ve hoşnut olacağın iyi işler yapmaya muvaffak kıl. Rahmetinle, beni iyi kulların arasına kat.*”

⁷²¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/300; Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 144; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*, 3/297; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 8/106; Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtâr el-Çaysî el-Çayravânî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî ilimî me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*, thk. eş-Şâhid el-Büşeyhî (Mecmû'atü Buḥûşî'l-Kitâbi ve's-Sünne – Külliyyetü's-Şerî'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye – Câmi'atü's-Şârka, 1429/2008), 8/5388.

⁷²² el-En'âm 6/76.

⁷²³ el-En'âm 6/74-79.

⁷²⁴ el-En'âm 6/83.

⁷²⁵ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), el-En'âm 6/83.

İlham, Hz. Peygamber'in sözlerinde de yer bulmuş bir kavramdır. Nitekim Hz. Peygamber henüz İslâm'la müşerref olan Husayn isimli bir şahsa, içinde ilham kelimesi geçen şu duayı öğretmiştir: “اللَّهُمَّ اَلْهَمْنِي رُشْدِي ، وَاَعِزَّنِي مِنْ شَرِّ نَفْسِي” / Allah'ım! Bana doğruyu/rüşdü ilham et ve beni nefsimin şerrinden korusun.”⁷²⁶ Bu rivayet, ilhamın yalnızca bir içsel tecrübe olmadığını; aynı zamanda Hz. Peygamber'in duasında yer verdiği, meşru ve doğrudan dua ile talep edilebilen bir hidayet vesilesi olarak kabul edildiğini göstermektedir. Ayrıca “şefaât hadisi” olarak bilinen meşhur rivayette de Hz. Peygamber'in, kendisine ilham edilen hamd sözleriyle Allah'ı övdüğünü ifade etmesi,⁷²⁷ ilhamın nübüvvet makamında bile daha önce bilinmeyen bilgilerin bir tebliğ vesilesi olmaksızın kalbe aktarılabileceğini göstermektedir.

Bu bölümde, vahyin peygamberlere iletilme yolları ve vahiy yoluyla elde edilen bilginin özellikleri ele alınacaktır. Ayrıca, vahiy veya ilham yoluyla alınan bilgilerin doğruluk ve güvenilirlik boyutları incelenecektir.

2.2.1.1. Vahyî Bilginin Geliş Şekilleri

Peygamberlere bilgi ulaştırmada en temel yol olan vahiy, farklı biçimlerde gerçekleşmiştir. Vahyin aktarımında genellikle Cebrâîl aracılık etmiş ve bu nedenle Cebrâîl, Kur'ân ve hadis literatüründe vahiy getiren melek olarak tanımlanmıştır.⁷²⁸ Bununla birlikte bazı durumlarda vahiy, doğrudan Allah'tan gelen hitaplarla da gerçekleşmiştir.⁷²⁹ Bu bölümde, bunlarla birlikte peygamberlerin farklı vahiy alışı şekillerine dair bilgiler de aktarılacaktır.

⁷²⁶ Bu dua, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde “اللَّهُمَّ قِنِّي شَرَّ نَفْسِي، وَاَعِزَّنِي لِي عَلَى أَرْشِدٍ أَمْرِي” lafzıyla nakledilmiştir. Tirmizî ise bizim yer verdiğimiz rivayetin “garîb” olduğunu belirtmiş; bununla birlikte aynı duanın farklı tariklerden de rivayet edildiğini ifade ederek, metnin lafız çeşitliliğine rağmen rivayet yönünden desteklendiğini ortaya koymuştur. Modern dönem araştırmacılarından Nâsırüddin el-Elbânî (1914-1999) ise hadisi zayıf olarak nitelendirmiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/199 (No: 19992); Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, thk. 'Abdürrahmân 'Umeyre (Riyâd: Dâru'l-Ma'ârif es-Su'ûdiyye, 1398/1978), 43; Tirmizî, “ed-De'avât”, 25 (No: 3483); Ebû Bekr b. Ebî 'Âşim Şeybânî ve hüve Ahmed b. 'Amr b. 'Id-Đahhâk b. Muḥled eş-, *el-Âḥād ve'l-meṣānî*, thk. Bâsim Fayşal Ahmed el-Cevâbira (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1411/1991), 4/323 (No: 2355).

⁷²⁷ Buhârî, “Kitâbü't-Tevhîd” 36 (No: 7072).

⁷²⁸ et-Tekvîr 81/19-20. “O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'ın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür.” Nitekim klasik kaynaklarda da “جِبْرِيلُ أَوْ جِبْرَائِيلُ اسْمُ مَلَكِ الْوَحْيِ” / Cibrîl yahut Cibrâîl, vahiy meleğinin adıdır.” şeklinde bir tanımlamaya yer verilmiştir. bk. Ebû Sa'îd 'Usmân b. Sa'îd b. Hâlid b. Sa'îd ed-Dârimî, *Naḥḍu'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Usmân b. Sa'îd 'ale'l-Merisiyy-i'l-Cehmiyy-i'l-'anîd fî mâ ifterâ 'ale'llâhi 'Azze ve Celle mine't-Tevhîd*, thk. Raşîd b. Ḥasen el-Elme'î (Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1418/1998), 1/389.

⁷²⁹ el-A'râf 7/143: “وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ” / Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca...”

Kur'ân'da, Cebrâil'in vahyi peygamberlere nasıl ilettiğine dair açık ve ayrıntılı bir tasvir bulunmamakla birlikte, bu konuda Hz. Peygamber'in beyanları ile sahâbîlerin tanıklıkları üzerinden bazı bilgilere ulaşmak mümkündür. Tarihî rivayetler, Hz. Peygamber'in vahyi alış şekillerinin farklılık arz ettiğini ortaya koymaktadır. Bu farklılıklar, gelen vahyin yalnızca bir haber mi yoksa doğrudan bir Kur'ân âyeti mi olduğunu belirlemede de etkili olabilmektedir. Aşağıda, bu vahiy çeşitleri sistematik biçimde ele alınacaktır.⁷³⁰

2.2.1.1.1. Sâdık Rüya

Vahyin ilk gelişi rüya şeklinde olduğu için rüya nübüvvetten bir cüz kabul edilmiştir.⁷³¹ Hz. Âişe'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber'e gelen vahiy, sâdık rüyalarla başlamış ve bu süreç yaklaşık altı ay sürmüştür. Bu dönemde Hz. Peygamber'in gördüğü her rüya, sabahın aydınlığı kadar berrak olmuş ve gün içerisinde de aynen gerçekleşmiştir.⁷³² Bu sebeple rüya “şerefli bir hâl ve üstün bir makam” olarak değerlendirilmiştir.⁷³³ Yalnız, Hz. Peygamber'in rüya yoluyla Kur'ân vahyi alıp almadığı tartışılan bir konudur. Bazı âlimler Kevser Sûresi'nin rüyada inzal edildiğini söylemişlerdir. Nitekim Enes b. Mâlik'ten (r.a.) şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: “Bir gün Rasûlullah (a.s.) bizimle beraberdi ve kısa bir süre uyukladı. Sonra başını kaldırdı ve tebessüm etti. Biz de “Ey Allah'ın Rasûlü! Sizi güldüren nedir?” diye sorduk. O da, “Az önce bana şu sûre indirildi.” diyerek Kevser Sûresi'ni okudu.⁷³⁴ Fakat bu rivayete rağmen Kur'ân vahyinin tamamının Hz. Peygamber uyanıkken (الْيَقَظَةُ / *el-yaqaza*) inzal edildiği görüşü daha güçlü görülmüştür. Râfi'î (ö. 623/1226) bu rivayeti Hz. Peygamber'in uykusundayken, uyanıklık hâlinde indirilmiş olan Kevser

⁷³⁰ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât 'Abdülcebbâr b. Ahmed b. 'Abdülcebbâr el-Hemedânî el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Teşbütü delâilü'n-nübüvve* (Kâhire: Dâru'l-Muṣṭafâ, ts.), 1/2-3.

⁷³¹ Ebü Hamîd Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebü'l- 'Alâ 'Afîfî (Kâhire: ed-Dâru'l-Kavmiyyetü li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, ts.), 69; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 9/122. Rüyanın nübüvvetten bir cüz olduğunu ifade eden rivayetlerde “cüz”; kırk, kırk dört, kırk altı, elli, yetmiş gibi farklı sayılarla ifade edilmiştir. Kurtubî rakamlardaki bu farklılığı bir tenakuz olarak görmemiş; bunu rüyayı gören kimsenin imanının, ihlasının, doğruluğunun, güvenilirliğinin derecesine göre değişeceğiyle izah etmiştir. Ona göre Rabbi'ne daha yakın, ibadetine düşkün, ihlaslı ve samimi olan Müslümanların göreceği rüyalar, diğerlerine göre nübüvvetin bildirdiklerine daha yakın olacaktır. Yine kâfir, fâsık, fâcir ve yalancılardan rüyalarını, hapisanedeki iki gencin rüyasında olduğu gibi, zaman zaman doğru çıksa da nübüvvetten bir cüz olarak kabul etmemiştir. Daha geniş bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 9/123-125.

⁷³² Buḥārî, “Kitâbü't-ta'bîr”, 1 (No: 6581); “Bed'ü'l-vahy”, 1 (No: 3); İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*, 1/164; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/64.

⁷³³ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 9/122.

⁷³⁴ Ebü 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî (el-Müctebâ)*, thk. Muḥammed Riḍvân, Muḥammed Enes Muṣṭafâ (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1439/2018), “Kitâbü'l-iftitâh”, 21 (No: 904).

Sûresi'ni hatırlaması ya da sûrede bahsedilen Kevser'in kendisine uykudayken gösterilmiş olması ihtimali ile yorumlamıştır.⁷³⁵

Rüya ile ilgili tartışılan diğer bir konu ise rüyanın bilgi kaynağı olup olmayacağı ve rüyayla amel edilip edilmeyeceğidir. Rüyanın delil olacağını ve amel edilmesi gerektiğini savunanlar Hz. Yusuf'un,⁷³⁶ Hz. Yusuf'la birlikte hapse giren gençlerin,⁷³⁷ Mısır hükümdarının⁷³⁸ ve Hz. Peygamber'in⁷³⁹ rüyasından bahseden âyetlerden hareket etmişler ve rüyada mümin-kâfir fark etmeksizin herkes için bir ilmin ve hikmetin var olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁴⁰ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) rüyanın bilgi kaynağı olması konusunu, insanları tasnif ederek ele almıştır. Ona göre ilk grup peygamberlerdir ve peygamberlerin gördükleri rüyaların tamamı doğrudur. İkinci grup salihlerdir. Bunların rüyaları da çoğunlukla doğrudur. Üçüncü grup ise bu ikisi dışında olanlardır. Bunların rüyalarının doğru olma ihtimali yanında yanlış olma ihtimali de vardır.⁷⁴¹ Bu tasnif, rüyanın bilgi değeri taşıyıp taşımadığını değerlendirirken kişinin konumunun ve mânevî derecesinin dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir.

⁷³⁵ Ebû'l-Kâsım 'Abdülkerîm b. Muhammed b. 'Abdülkerîm er-Râfi'î el-Kazvîni, *el-Emâlî's-şâriha li-müfredâti'l-Fâtîha*, thk. Muhammed Bekr Zahrân (Kâhire: l-Fârûk el-Hadîse li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1432/2011), 89; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/89; Muhammed Ra'fet Sa'id, *Târîhu nüzûli'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Vefâ', 1422/2002), 32.

⁷³⁶ Yûsuf 12/4.

⁷³⁷ Yûsuf 12/36.

⁷³⁸ Yûsuf 12/43.

⁷³⁹ el-Fetih 48/27.

⁷⁴⁰ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 4/2849.

⁷⁴¹ Ebû'l-Faḍl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. M. Fu'ad 'Abdülbâkî (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380-1390/1960-1970), 12/362. Kelâmcılar, sahih bilgi kaynağının sağlam duyular, akıl ve haber olduğunu kabul ettikleri için rüyayı bir bilgi kaynağı olarak görmemişlerdir. Benzer şekilde, fıkıh, hadis ve usul âlimleri de rüyanın dinî bir hükmün belirlenmesinde delil teşkil edemeyeceğini ve üzerine herhangi bir kural inşa edilemeyeceğini savunmuşlardır. Bununla birlikte, şer'î bir kural ve delile aykırı olmamak kaydıyla rüya ile amel edilebileceği genel kabul görmüştür. Daha geniş bilgi için bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Laḥmî eş-Şâtîbî, *el-İ'tisām*, thk. Selîm b. 'İdi'l-Hilâlî (Su'ûd: Dâru İbn 'Affân, 1413/1992), 1/332-336; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Laḥmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaḳât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân (Su'ûd: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 2/457. Tasavvuf ehlinde bazıları ise, rüyanın bilgi kaynağı olması ve rüya ile amel edilmesi konusunda daha ileri görüşler ortaya koymuşlardır. Öyle ki bazıları, rüyanın güvenilirlik açısından nakil yoluyla aktarılan bilgiden daha üstün olabileceğini savunmuştur. Bu bağlamda İbn 'Arabî, eserinde, rüyada hadis alınabileceği gibi tashihinin dahi yapılabileceğini iddia edenlerin görüşlerine yer vermiştir. Ancak kendisi, rüya yoluyla gelen bilginin —keşf ve ilham da dâhil olmak üzere— mutlaka Kitap ve Sünnet'e arz edilmesi gerektiğini belirtir. Eğer bu bilgi Kur'ân ve Sünnet'e uygun ise Allah'ın bir hitabı ve lütfu olarak kabul edilmesi gerektiğini, eğer onlara aykırı ise ilâhî bir imtihan olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber'den sonra yeni bir hüküm veya ilave bir şer'î bağlayıcılık söz konusu değildir. Daha geniş bilgi için bk. Muhammed b. 'Alî b. 'Atîyye el-Hârişî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳûtu'l-kulûb fî mu'ameleti'l-maḥbûb ve vaşfi'tarîki'l-mürîd ilâ maḳâmi't-tevhîd*, thk. 'Aşım İbrâhîm el-Keyâlî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/354; Ebû Bekr Muḥyiddîn Muhammed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdillâh el-Hâtemî İbn 'Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/187-188; 5/57; 7/81-82.

2.2.1.1.2. Çıngırak Sesine Benzer Bir Ses

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre, Hz. Peygamber vahiy aldığı esnada büyük sıkıntı yaşamaktaydı.⁷⁴² Nitekim kendisine vahyin nasıl geldiği sorulduğunda, bazen zil sesine benzer bir sesle vahyin indiğini, bu ses kesildiğinde vahyi hafızasına aldığını ve kendisine en ağır gelen vahiy şeklinin bu olduğunu belirtmiştir. Hz. Âişe'den aktarıldığına göre ise, vahiy bu şekilde geldiğinde, Hz. Peygamber'in alnından soğuk bir kış gününde bile ter damladığı gözlemlenmiştir.⁷⁴³ Vahyin sesinin çan sesine benzetilmesinin hikmeti, vahiy ile demirden çıkan ses arasındaki ortak niteliklere dayandırılmıştır. Zira her iki ses de büyük bir güç, ağırlık, sertlik, keskinlik, açıklık ve etkileme gücüne sahiptir; aynı zamanda fayda sağlayan ve etkilenmeksizin etkileyen sesler olarak nitelendirilmiştir. Bununla birlikte, söz konusu sesin, Allah'ın kelâmını harf ve ses olmaksızın işittirmeye yaklaşımcı bir özellik taşıdığı ileri sürülmüştür. Ayrıca, bu tür vahyin genellikle ciddi ve önemli meseleleri içerdiği ifade edilmiştir.⁷⁴⁴ Vahyin çan sesine benzetilmesi, onun fiziksel ağırlığını ve sarsıcılığını ifade etmenin yanı sıra, ilâhî kelâmın beşerî idrâkle temas ettiğinde ortaya çıkan zihinsel ve ruhsal etkileri temsilen kullanılan bir anlatım biçimi olarak değerlendirilebilir.

2.2.1.1.3. Kalbine Doğrudan Gelen İlham

Vahiy, Allah'ın seçkin kulunun kalbine ilham yoluyla, engel olunamayan ve şüphe edilemeyen bir bilgi olarak yerleşebilir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber “Cebrâil (Ruhu'l-Kuds) kalbime üfledi.” buyurmuştur.⁷⁴⁵ Cebrâil'in peygamberin kalbine üflemesi; bilginin manevî bir yolla, herhangi bir dış araç olmadan, kalbine doğrudan ilham edilmesi olarak yorumlanmıştır.⁷⁴⁶ Bu ilhamlar, peygamberlerin kendi çabalarıyla elde edemeyecekleri bilgileri onlara sunmuş, böylece ilâhî rehberlikle doğru kararlar alabilmelerini sağlamıştır. Mekke'nin fethi öncesinde yaşanan bir olay, Hz. Peygamber'in nasıl ilham aldığına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Olay şu şekilde gelişmiştir: Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi için gerekli hazırlıkları yaparken planını gizli tutmak istiyordu.

⁷⁴² Ebû 'Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Ḥurāsānî en-Nesāî, *Feḍāilü'l-Kur'an*, thk. Fāruḳ Ḥamāde (Beyrūt: Dāru İhyāi'l-'Ulūm, 1413/1992), 58.

⁷⁴³ Ebû Bekr Muḥammed b. 'Abdillāh b. Muḥammed el-Me'āfirî İbn 'Arabî, *Aḥkāmü'l-Kur'an*, thk. Muḥammed 'Abdülkâdir 'Atā (Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/328; Zürrkānî, *Menāhilü'l-irfān fî 'ulūmi'l-Kur'an*, 1/64.

⁷⁴⁴ Kazvînî, *el-Emālî's-şāriḥa li-müfredāti'l-Fātiḥa*, 89; Süyûtî, *el-İtkān fî 'ulūmi'l-Kur'an*, 1/160.

⁷⁴⁵ İsfēhānî, *Hilyetü'l-evliyā ve ṭabakātu'l-aşfiyā*, 10/27.

⁷⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkān fî 'ulūmi'l-Kur'an*, 1/161; Zürrkānî, *Menāhilü'l-irfān fî 'ulūmi'l-Kur'an*, 1/64.

Ancak sahabeden Hâtıb bin Ebî Beltea (ö. 30/650), Mekke'deki bazı akrabalarını koruma düşüncesiyle Kureyş'e bir mektup yazarak Müslüman ordusunun hareketini haber vermek istedi. Yazdığı mektubu, gizlice götürmesi için bir kadına verdi. Ancak Allah Te'âlâ bu durumu vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e bildirdi ve Hz. Peygamber, hemen kadının yakalanması emrini verdi. Kadın yakalandığında her ne kadar başlangıçta inkâr etse de sonunda saçlarının arasından mektubu çıkardı ve Hz. Peygamber'in sahâbîlerine teslim etti.⁷⁴⁷ Bu olay üzerine şu âyet nâzil oldu: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ / Ey iman edenler! Eğer benim yolumda savaşmak ve rızamı kazanmak için çıkmışsanız, benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanlara sevgi göstererek, gizli muhabbet besleyerek onları dost edinmeyin. Oysa onlar, size gelen gerçeği inkâr etmişlerdir. Rabbiniz Allah'a inandığınızdan dolayı Peygamber'i de sizi de yurdunuzdan çıkarıyorlar. Ben, sizin saklı tuttuğunuzu da, açığa vurduğunuzu da en iyi bilenim. Sizden kim bunu yaparsa (onları dost edinirse) doğru yoldan sapmış olur.”⁷⁴⁸ Yaşanan bu durum, Hz. Peygamber'in vahiy sayesinde gizli bir durumu öğrendiğini ve buna uygun tedbir aldığını göstermektedir.

2.2.1.1.4. Vahyin Melek Aracılığıyla Gelmesi

Vahyin bir kısmı da, Allah katında yüce makama sahip, güçlü, güvenilir ve itaat edilen vahiy meleği Cebrâil aracılığıyla gelir ki, bu tür, vahyin en yaygın ve en çok bilinen şeklidir. Biraz sonra ifade edileceği üzere Bakara Sûresi'nin son iki âyeti dışında Kur'ân vahyinin tamamı bu şekilde gelmiştir ve buna “الوحي الجلي / el-vaḥyü'l-celî” denir.⁷⁴⁹ Bu vahiy, ilham veya rüya yoluyla değil, ancak ve ancak Cebrâil'in getirmesiyle sabit olur.⁷⁵⁰ Ancak Cebrâil, Hz. Peygamber'e her zaman aynı şekilde gelmemiştir. Bazen bir insan suretinde görünmüş, bazen aslî suretinde, bazen de görünmeden gizli bir şekilde vahiy getirmiştir.⁷⁵¹ Cebrâil'in insan suretinde gelmesi, Hz. Peygamber'e en kolay gelen vahiy şekli olmuştur. Nitekim

⁷⁴⁷ Şâfi'î, *Tefsîru'l-İmâmi's-Şâfi'î*, 3/1335-1336; Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdürrezzâk*, 3/302; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/311-315.

⁷⁴⁸ el-Mümteḥine 60/1.

⁷⁴⁹ 'Alî bin (Sultân) Muḥammed Kārî Ebû'l-Ḥasen Nürü'd-dîn el-Hervevî el-, *Şerḥu's-şifâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/437; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulūmi'l-Kur'ân*, 1/64.

⁷⁵⁰ 'Abdülcevâd Ḥalef Muḥammed 'Abdülcevâd, *Medḥal ile't-tefsîr ve 'ulūmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Beyân el-'Arabî, ts.), 35.

⁷⁵¹ 'Abdülkâdir Muḥammed Manşûr, *Mevsû'atü 'ulūmi'l-Kur'ân* (Haleb: Dâru'l-Kalem el-'Arabî, 1422/2002), 12.

Cebrâil, genellikle sahâbe arasında “Dihye-i Kelbî” adı verilen bir sahâbînin suretinde gelmiştir.⁷⁵² İslâm, iman, ihsan, kıyamet ve kıyamet alâmetleri hakkında sorduğu sorularla meşhur olan ve literatürde “Cibrîl Hadisi” olarak anılan rivayet de, Cebrâil’in insan suretinde zuhur ettiği bu vahiy şekline örnek teşkil etmektedir.⁷⁵³ Cebrâil’in aslî sûretinde görünmesi ise, ilki risâletin başlangıcında, ikincisi ise Mi‘râc hadisesi esnasında Sidretü’l-Müntehâ’da olmak üzere yalnızca iki kez gerçekleşmiştir.⁷⁵⁴

2.2.1.1.5. Allah’ın Doğrudan Hitap Etmesi

Vahyin bu türü, doğrudan ve aracısız bir ilâhî hitabı içerir. Bu, çok nadir görülen bir vahiy şeklidir ve genellikle özel durumlarda vuku bulur.⁷⁵⁵ Kur’ân’da, bu vahiy türüne en belirgin örnek olarak Allah’ın Hz. Musâ ile doğrudan konuşması gösterilir: “ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ / الوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ / Oraya gelince, o mübarek yerdeki vâdinin sağ kıyısından, (oradaki) ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: Ey Musâ! Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah’ım.”⁷⁵⁶ Bir başka özel durumun ise Miraç hadisesinde gerçekleştiği ve burada Allah’ın Hz. Peygamber’e doğrudan hitap ettiği ifade edilmektedir. Bu durum literatürde “المشافهة / el-müşâfehe” olarak isimlendirilmektedir.⁷⁵⁷ Kur’ân’da, Hz. Peygamber’in doğrudan Allah’tan aldığı âyetlerin hangileri olduğu belirtilmemiştir. Ancak, hadislerden Bakara Sûresi’nin son iki âyetinin bu şekilde vahyedildiği anlaşılmaktadır.⁷⁵⁸

Vahiy yoluyla bilgi edinme biçimlerine değinildikten sonra, bu ilâhî bilgilendirmenin temel niteliklerini ele almak önem arz etmektedir. Aşağıda bu konuya yer verilecektir.

⁷⁵² Ebû ‘Abdillâh Muḥammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü’s-Siyer ve’l-meğâzî)*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1398/1978), 297; Muḥammed b. ‘Umer b. Vâkid el-Vâkidî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Londra: Oxford Üniversitesi, 1386/1966), 1/78; 3/901; Ebû Bekr ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ eş-Şan‘ânî, *el-Müşannef* (Dâru’t-Te’sîl, 1437/2013), 6/43 (No: 10581); Dârimî, *en-Nağd ‘ale’l-Merîsî*, 1/390.

⁷⁵³ Ebû ‘Abdullâh ‘Ubeydullâh b. Muḥammed b. Baṭṭa, *el-İbâne ‘an şer’ati’l-fırkati’n-nâciye ve mücânebeti’l-fıraki’l-mezmûme*, thk. Rıdâ Mu‘tî (Riyâd: Dâru’r-Râyeti li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1415/1994), 2/644.

⁷⁵⁴ Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 1/161; Halebî, *‘Ulümü’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 18.

⁷⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 1/161; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 1/64; Halebî, *‘Ulümü’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 18.

⁷⁵⁶ el-Kasas 28/30. Konuyla ilgili diğer bazı âyetler: en-Nisâ 4/164; eş-Şûrâ 42/51; Tâhâ 20/11-14.

⁷⁵⁷ Beydâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 5/85; Tîbî, *Futûhu’l-ğayb fî’l-keşfi ‘an kinâ’i’r-rayb*, 14/88-89; İbn ‘Acîbe, *el-Baḥru’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-mecîd*, 5/231; Muḥammed Şenâ’ullâh el-Mazharî, *et-Tefsîrü’l-Mazharî*, thk. Gulâm Nebî et-Tünisî (Bâkistân: Mektebetü’r-Rüşdiyye, 1412/1991), 8/333; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 13/54.

⁷⁵⁸ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 6/181 (No: 3665); Müslim, “Kitâbü’l-îmân”, 279 (No: 173); İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, 1/322.

2.2.1.2. Özellikleri

Vahiy, yalnızca içerdiği bilgiyle değil, aynı zamanda bu bilginin mahiyeti ve taşıdığı niteliklerle de diğer tüm bilgi türlerinden ayrılan müstesna bir özelliğe sahiptir. İlâhî bir kaynaktan gelen vahiy, mutlak doğruluk, evrensellik ve sübjektif bir deneyim gibi niteliklerle tanımlanır. Bu bölümde, vahyin temel özellikleri incelenerek, insan aklının yetmediği müşkülleri çözme gücü ve geçerliliğinin kesintisizliği gibi boyutlar ele alınacaktır.

Kur'ân, son ilâhî kitaptır ve vahyin mahiyetine ve işleyişine dair kapsamlı açıklamalar içermektedir. Ancak Kur'ân'da ortaya konulan bu nitelikler —korunmuşluk ve tahritten uzak oluş gibi, sadece Kur'ân'a özgü olanlar istisna edilirse— sadece Hz. Muhammed'e gelen vahiyle sınırlı olmayıp, Allah'ın önceki peygamberlerine indirdiği vahiyleri de kapsamaktadır. Bu bağlamda, vahyin özellikleri Kur'ân'ın tanıklığında evrensel bir çerçevede değerlendirilebilir.

2.2.1.2.1. Sübjektif Bir Tecrübedir

Bu, vahyin bireysel bir deneyim olduğu anlamına gelmektedir. Zira vahiy, peygamberler tarafından tecrübe edilir ve bu tecrübenin tam olarak nasıl gerçekleştiği, diğer insanlar tarafından analiz edilemez veya bilimsel olarak incelenemez. Bu nedenle, vahyin doğru olup olmadığı dışarıdan bir tetkikle anlaşılamaz.⁷⁵⁹ Vahyin Allah'tan geldiğine inanmak temel bir inanç meselesidir.⁷⁶⁰ İnananlar için vahiy, kesin ve tartışılmaz bir gerçek olarak kabul edilir.

2.2.1.2.2. Evrenseldir

Vahiy, yalnızca belirli bir toplum ya da dönem için değil, tüm insanlık için geçerli olan evrensel ilâhî mesajları içerir. İnsanlığın her kesimine, farklı zamanlarda ve mekânlarda, her türlü sosyo-kültürel koşullar altında hitap eder. Bu evrensellik, vahyin zamandan ve mekândan bağımsız olarak tüm insanlık için geçerli olan temel ilkeleri, ahlâkî değerleri ve dinî hükümleri kapsadığını ifade eder. Nitekim Taberî, “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ” (*Resûlüm!*)

⁷⁵⁹ Her ne kadar vahyin bilimsel olarak ispat edilemeyeceği genel bir kabul görse de, Zürkânî, “الوحي من ناحية” / el-Vahyü min nâhiyeti'l-ilim” başlığı altında, vahyin hakikatine dair bazı gözlemsel unsurları “bilimsel delil” olarak nitelendirmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/66.

⁷⁶⁰ Amentü esaslarından biri de “kitaplara iman”dır. bk. el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136.

Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik”⁷⁶¹ âyetini tefsir ederken, Allah’ın Hz. Muhammed’i hem müminler hem de kâfirler için bir rahmet olarak göndermiş olduğunu söyler.⁷⁶² Râzî, “قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً” / *De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah’ın elçisiyim.*”⁷⁶³ âyetindeki “Ey insanlar” hitabının bütün insanları kapsamından hareketle Kur’ân’ın her dönem ve toplumda geçerli bir rehber olduğunu, Hz. Peygamber’in bazı insanlara gönderildiği ama diğerlerine gönderilmediği görüşünün bâtıl ve çelişkili olduğunu savunur. Ona göre, diğer peygamberlerin de tüm insanlığa gönderilmediklerine dair bir karine yoktur.⁷⁶⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا” / *Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik;*”⁷⁶⁵ âyetinin tefsirinde Hz. Muhammed’in sadece Arap toplumuna değil, tüm insanlığa gönderildiğini ve Kur’ân’ın evrensel bir rehberlik sunduğunu belirtir.⁷⁶⁶

2.2.1.2.3. Allah’ın İnsanlarla Onların Anlayacağı Dilden Konuşmasıdır

Allah tarafından gönderilen ilâhî mesajlar, insanın anlayabileceği, kavrayabileceği ve uygulayabileceği formda iletilmiştir. Bu, Allah’ın insanlara mesajlarını anlaşılır bir biçimde ulaştırdığı, onların diline ve kavrayış seviyesine uygun bir şekilde hitap ettiği anlamına gelir. “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ” / *(Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.*”⁷⁶⁷ âyeti bu hakikati vurgular. Müfessirler de bu âyeti tefsir ederken hakikatin en iyi şekilde anlaşılmasının ancak anlaşılır bir dil kullanıldığında mümkün olacağını ifade etmişler ve bu sebeple Allah’ın her topluluğa kendi dilleriyle hitap ettiğini belirtmişlerdir.⁷⁶⁸ Mâtürîdî, peygamberlerin gönderildikleri kavmin dilinde vahiy almalarının üç farklı hikmetine değinmiştir. Birincisi, insanların vahyi açık ve anlaşılır bir şekilde kavramaları içindir. Bu, dillerin farklılaşmasından sonra gerçekleşmiştir ve peygamberlerin geçmiş ümmetlerin kıssalarını ve ilâhî haberleri kendi kavimlerine açıklayabilmelerini sağlamıştır. Bu durum, aynı zamanda onların vahiy ile

⁷⁶¹ el-Enbiyâ 21/107.

⁷⁶² Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 18/552.

⁷⁶³ el-A’râf 7/158.

⁷⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 15/383-386.

⁷⁶⁵ Sebe’ 34/28.

⁷⁶⁶ Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 6/3962.

⁷⁶⁷ İbrâhîm 14/4.

⁷⁶⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 16/516; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/200.

desteklendiğinin açık bir delilidir. İkincisi, itirazların giderilmesine yöneliktir. İnsanların “لَوْ لَا فَصَّلْتُ آيَاتَهُ / *Âyetleri tafsilatlı bir şekilde açıklanmalı değil miydi?*”⁷⁶⁹ şeklinde bir mazeret ileri sürmemeleri için vahiy onların kendi dillerinde inzal edilmiştir. Üçüncüsü ise kabullenme kolaylığıdır. İnsanların kendi dilleriyle hitap eden bir peygamberi kabul etmeleri ve benimsemeleri daha çabuk olur. Nitekim peygamberlerin insan olarak gönderilmeleri de aynı gerekçeye dayanmaktadır.⁷⁷⁰

2.2.1.2.4. İnsan Aklının Yetmediği Müşküleri Çözen Rehberdir

Vahiy, insan aklının sınırlarını aşan metafizik ve sosyal konular hakkında bilgi sunan ilâhî bir rehberdir. İnsan aklı, sınırlı kapasitesi nedeniyle bazı meselelerde yetersiz kalır; bu noktada vahiy, insan aklının ulaşamayacağı bilgileri sunarak rehberlik eder. Kıyamet,⁷⁷¹ âhiret,⁷⁷² haşr,⁷⁷³ cennet,⁷⁷⁴ cehennem,⁷⁷⁵ yaratılış,⁷⁷⁶ geçmiş ve gelecek olaylar⁷⁷⁷ gibi konular, insan algısının ötesindedir ve bu konulardaki hakikatler, yalnızca vahiy yoluyla bilinebilir. Vahiy ayrıca, insanın sosyal hayatında karşılaşılabileceği ve aklın tek başına üzerinde uzlaşmaya varmakta zorlandığı bazı müşkil meseleleri de açıklığa kavuşturur. Had cezaları, miras paylaşımı ve aile hukuku gibi alanlarda vahyin getirdiği hükümler, İslâm toplumunda sosyal adaleti ve düzeni sağlamaya yönelik ilâhî bir rehberlik işlevi görmektedir.⁷⁷⁸ Ayrıca vahiy, bireysel sorumluluklar ve kulluk bilinci etrafında şekillenen ibadet hükümleri ile insanın ahlâkî davranışlarını yönlendiren temel ilkeleri de belirler.⁷⁷⁹

2.2.1.2.5. Mutlak Doğrudur

Vahyin doğruluğunu iki açıdan ele almak mümkündür. İlki, Vahyin kaynağı Allah olduğu ve Allah da her türlü eksiklikten, hatadan ve kusurdan münezzeh olduğu için, vahyin içerdiği

⁷⁶⁹ Fussilet 41/44.

⁷⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 6/361-362.

⁷⁷¹ el-Câsiye 45/27; el-Hâkka 69/15; el-Kıyâmet 75/6.

⁷⁷² el-En'âm 6/32; et-Tevbe 9/38; Hûd 11/16.

⁷⁷³ Sebe' 34/40; el-Hicr 15/25; Tâhâ 20/124.

⁷⁷⁴ el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/57.

⁷⁷⁵ Âl-i İmrân 3/12; en-Nisâ 4/56; el-En'âm 6/128.

⁷⁷⁶ el-Bakara 2/28; Âl-i İmrân 3/6; el-En'âm 6/2.

⁷⁷⁷ eş-Şuarâ 26/64-66; el-Kasas 28/38; el-Fecr 89/6-8; er-Rûm 30/1-2; en-Nâziât 79/6-7; et-Tekvîr 81/1-14.

⁷⁷⁸ Miras konusunda, en-Nisâ 4/11-12; aile düzeni hakkında, en-Nisâ 4/34; et-Talâk 65/1-2; ceza hükümleri ile ilgili, en-Nûr 24/2; el-Mâide 5/38 vb.

⁷⁷⁹ el-Bakara 2/83; el-En'âm 6/152; el-Hac 22/30.

bilgilerin de mutlak hakikate uygun ve her türlü yanılgıdan berî olmasıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de “ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ / O kitap (Kur'ân); onda asla şüphe yoktur. O, müttakiler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir.”⁷⁸⁰ âyetiyle, Kur'ân'ın şüphe barındırmayan, kesin delil ve kanıtlara sahip bir kitap olduğu ve takva sahipleri için bir hidâyet rehberi olduğu açıkça belirtilmektedir.⁷⁸¹ *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*'da yer alan bir yoruma göre “ذَٰلِكَ الْكِتَابُ / O kitap” ibaresiyle yalnızca Kur'ân değil, aynı zamanda Tevrat ve İncil de kastedilmiştir. Bu görüşe göre, âyetteki “O kitap” ifadesi, ilâhî vahyin tamamını kapsamakta olup, Kur'ân'ın Tevrat ve İncil'de bildirilen hakikatleri içerdiğini ve —tahrif edilmemiş hâliyle— onları tasdik ettiğini göstermektedir.⁷⁸² Bu yorum dikkate alındığında, sadece Kur'ân vahyinin değil, tüm ilâhî vahiylere aynı doğruluk ve geçerliliğe sahip olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Diğer husus ise Kur'ân vahyinin inzâlî sürecinde her türlü tahrif ve tağyire karşı korunmuş olmasından kaynaklı bir doğruluktur. Bu bağlamda, inkârcılar, Kur'ân'ın peygamber sözü olduğunu ya da Hz. Peygamber'in ondaki bilgileri Yuhannes er-Rûmî'den öğrendiğini iddia etmişlerdir.⁷⁸³ Allah Te'âlâ, bu iddiaları reddetmekte ve Kur'ân'ın insan gücünü aşan bir içerikte olduğunu şu âyette beyan etmektedir: “وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ / Bu Kur'ân Allah'tandır, başkası tarafından uydurulmuş değildir; o, kendisinden önceki kitapları (asıllarını) doğrulamakta ve konulmuş olan hükümleri açıklamaktadır; bunda kuşku yoktur, O âlemlerin rabbindendir.”⁷⁸⁴ Eğer Kur'ân Hz. Peygamber tarafından uydurulmuş olsaydı, önceki kutsal kitaplarda yer alan hakikatlerle çelişir ve onların doğrulayıcısı olamazdı. Kur'ân'ın önceki kutsal kitaplarla uyumu, Kur'ân'da yer alan hikmet ve doğruluk, onun Allah'tan geldiğinin en önemli kanıtlarındandır; çünkü insana ait sözlerde hata, çelişki ya da yalan bulunabilir. Devamında gelen “أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ / Yoksa Onu (Muhammed) uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer sizler doğru iseniz Allah'tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da (hep beraber) onun benzeri bir sûre getirin.”⁷⁸⁵ âyetiyle, Kur'ân'ı peygamberin uydurduğunu iddia eden müşriklere, kitabın benzerini getirme konusunda meydan okunmaktadır.⁷⁸⁶ Hatta “تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا”

⁷⁸⁰ el-Bakara 2/2.

⁷⁸¹ Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/34.

⁷⁸² Ḳurṭubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 1/158.

⁷⁸³ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 2/239; Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/90-91.

⁷⁸⁴ Yûnus 10/37.

⁷⁸⁵ Yûnus 10/38.

⁷⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 6/43.

مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ / (O), âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Eğer (Peygamber) bize atfen bazı söyler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık (onu yaşatmazdık). Hiçbiriniz buna mani de olamazdınız.”⁷⁸⁷ âyetlerinde, Kur’ân’ın Allah’tan gelen bir vahiy olduğu ve Hz. Peygamber’in kendi hevâsından bir şey karıştırmadığı, şayet Hz. Peygamber Allah adına bir takım sözler uydurmuş olsaydı, Allah’ın onu kudretiyle derhal yakalayıp kalbinin can damarını keserek hemen cezalandıracağı ve kimsenin de buna engel olamayacağı ifade edilmiştir.⁷⁸⁸ Yine, “لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ / Ona önünden de ardından da bâtil gelemes. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah’tan indirilmiştir.”⁷⁸⁹ âyeti de Kur’ân vahyinin doğruluğunu ve ilâhî koruma altında olduğunu ifade etmektedir. Müfessirler âyette geçen “مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ / önünden gelme” ifadesini, Kur’ân’ın mevcut anlamlarını değiştirme; “مِنْ خَلْفِهِ / ardından gelme” ifadesini ise ona dışarıdan bir şey katma teşebbüsü olarak izah etmişler ve bâtil ehlinin, hile ve desiseleriyle Kur’ân’ın hükümlerini değiştirmeye, manalarından saptırmaya ya da ona sonradan bir şey ilâve etmeye muktedir olmadıklarını ifade etmişlerdir.⁷⁹⁰ Bu anlam bütünlüğünü destekleyen bir diğer âyet ise şu şekildedir: “وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ / Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O’nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur.”⁷⁹¹ Bu âyette de, Kur’ân vahyinin Allah’ın kelâmı olmasının yanı sıra tağyir, tahrif ve tebdilden korunduğu ifade edilmektedir. Allah’ın vahyinin manen ve lafzen değiştirilemez oluşu, vahyin mutlak geçerliliğini ortaya koymaktadır.⁷⁹² Bu bağlamda, Kur’ân vahyinin doğruluğu yalnızca içerdiği bilgilerin hakikate uygunluğu ile sınırlı kalmayıp, aynı zamanda ilâhî koruma sayesinde tarihsel geçerliliğini kesintisiz biçimde sürdürmesini de kapsamaktadır. Bu hususa ilişkin ayrıntılı değerlendirmelere aşağıda yer verilecektir.

⁷⁸⁷ el-Hâkka 69/43-47.

⁷⁸⁸ Taberî, Câmi ‘u’l-beyân, 23/592-594.

⁷⁸⁹ Fussilet 41/42.

⁷⁹⁰ Taberî, Câmi ‘u’l-beyân, 21/479-480; Zeccâc, Me ‘âni’l-‘Kur’ân ve i’râbüh, 4/388; Mâtürîdî, Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye, 9/87; Zemaşşerî, el-Keşşâf, 4/201-202.

⁷⁹¹ el-En’âm 6/115. Benzer içerikte bir başka âyet, el-Kehf 18/27: “وَإِذْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ يَكُنْ لَكَ مِنْ دُونِهِ مُنْتَحَدًا / Rabbinin Kitabı’ndan sana vahyedileni oku. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O’ndan başka bir sığınak da bulamazsın.”

⁷⁹² Cemâlüddîn Ebü’l-Ferec ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Cevzî, Zâdü’l-mesîr fî ilimi’t-tefsîr, thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘Arabî, 1422/2001), 2/69.

2.2.1.2.6. Geçerliliği Kesintisizdir

Vahiy yoluyla gelen ilâhî mesajlar zamana, mekâna veya toplumlara göre değişmeyen, geçerliliği daimi olan bir hakikat taşır. Ancak bu özellik, İslâm inancına göre yalnızca Kur’ân vahyine özgüdür. Zira önceki kutsal kitaplar, tarihsel süreçte tahrife uğramış; asıl mesajları ya metinsel olarak değiştirilmiş ya da anlam bakımından saptırılmıştır.⁷⁹³ Buna mukabil Kur’ân-ı Kerîm, evrensel hitabı, kıyamete kadar sürecek geçerliliği ve Allah’ın ilâhî koruması altında olması sebebiyle, bu nitelikleri bütünlüğüyle muhafaza eden tek vahiy metni olmuştur. Nitekim Allah Te’âlâ, “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ / Kur’ân’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.”⁷⁹⁴ buyurmak suretiyle vahyin ilâhî bir koruma altında olduğunu ve geçerliliğinin kesintisiz devam edeceğini beyan etmektedir. “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْفِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ / (Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o, bir temennide bulunduğu, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah, kendi âyetlerini (lafız ve mana bakımından) sağlam olarak yerleştirir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁷⁹⁵ Bu ilâhî koruma, Kur’ân’ın herhangi bir şekilde tahrif edilmesinin; içinden herhangi bir hükmünün, sınırlarının ya da farzlarının eksiltilmesinin; bâtılın ona zarar vermesinin ya da yanlış yorumlarla asıl anlamının bozulmasının engellenmesi olarak yorumlanmıştır.⁷⁹⁶ Nitekim tarih boyunca Kur’ân’a yönelik yapılan tüm tahrif girişimleri ve yanlış yorumlar, Allah’ın koruması sayesinde etkisiz kılınmış ve geçersiz olmuştur. Böylece Allah’ın, Kur’ân’ı koruyacağı ve onun hiçbir şekilde tahrif edilemeyeceği, bâtılın ona hiçbir yönden ulaşamayacağı vaadi tahakkuk etmiştir.⁷⁹⁷

⁷⁹³ Bu müdahalelere işaret eden bazı âyetler şunlardır: “وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ آلِ السِّينَةِ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنْ / Ehl-i kitaptan bir gurup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip бүkerler. Hâlbuki okudukları Kitap’tan değildir. Söyledikleri Allah katından olmadığı halde: Bu Allah katındandır, derler. Onlar bile bile Allah’a iftira ediyorlar.” Âl-i İmrân 3/78; “يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ / Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler (kitaplarını tahrif ederler).” el-Mâide 5/13 vb.

⁷⁹⁴ el-Hicr 15/9.

⁷⁹⁵ el-Hac 22/52.

⁷⁹⁶ Taberî, Cāmi’u’l-beyān, 17/68-69.

⁷⁹⁷ Rāzî, Mefātihu’l-ğayb, 19/123-124; İbn Keşîr, Tefsîru’l-Şur’âni’l-‘azîm, 2/528. Kur’ân’ın “korunmuş” olmasını iki aşamada değerlendiren yaklaşımlar da bulunmaktadır. Birincisi, vahyin Allah’tan geldiği hâliyle hiçbir müdahaleye maruz kalmadan, cin ve şeytan gibi varlıkların musallat olmasına izin verilmeden Hz. Peygamber’e eksiksiz bir şekilde salimen ulaştırılmasıdır. Bu aşamada, ilâhî korumanın teminatından bahsedilmektedir. İkincisi ise, nüzûlünden itibaren yazılması, ezberlenmesi ve tilâvet edilmesi gibi yollarla herhangi bir tahrif ve tağyire maruz kalmadan günümüze kadar ulaşmasının sağlanmış olmasıdır. Bu aşamada ise, vahyin muhataplarının titiz bir şekilde gösterdikleri hassasiyet ve bu konuda sergiledikleri özen ön plana

Kur'an'ın bozulmadan günümüze kadar gelmiş olması, ilâhî mesajın her zaman geçerli olacağına dair bir teminattır. Bu da, Kur'an'ın zamanın ve şartların değişmesiyle tedavülden kalkmayacağını, aksine her zaman için rehberliğinin devam edeceğini gösterir. “الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا / Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim.”⁷⁹⁸ buyruğu da İslâm'ın dolayısıyla Kur'an'ın içerdiği hükümlerin kıyamete kadar kâim olacağının ve onun içeriğinden hiçbir şeyin neshedilmeyeceğinin açık bir delili olarak görülmüştür.⁷⁹⁹

2.2.1.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları

Her ne kadar peygamberler, diğer insanlara nazaran Allah tarafından seçilmiş kimseler olup “الصدق (şıdk) / doğruluk” ve “الفطنة (fetānet) / üstün akıl ve kavrayış” gibi niteliklerle mümtaz kılınmış olsalar da sonuç itibarıyla beşerî bir yapıya sahip olmaları sebebiyle bilgiye ulaşmada akıl ve duyu organlarının sınırlarıyla mukayyetirler. Bu hususa daha önce değinildiği üzere, peygamberlerin bu sınırlılığı, ilâhî kaynaklı iki temel bilgi yolu olan vahiy ve ilham ile telâfi edilmiştir. Bu bölümde, vahiy ile genel mânada ilham arasındaki müşterek hususlar ve temel ayrılıklar ele alınacak; ayrıca peygamberlere mahsus olan ilham ile diğer ilham türleri arasındaki farklara da dikkat çekilecektir. Özellikle bu iki mânevî bilgi kaynağının bilgi değeri ve bağlayıcılığı açısından taşıdığı farklılıklar üzerinde durulacak; her birinin mahiyeti, müfessirlerin ve kelâmcıların görüşleri bağlamında mütalaa edilecektir.

Vahiy ve ilham, bazı yönlerden müşterek unsurlar içermektedir. Her şeyden önce, her ikisi de akıl ve duyuların ötesinde yer alan aşkın (transandantal) bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu aşkınlık, her ikisinin de Allah Te'âlâ'nın iradesiyle gerçekleşen bir ilâhî bilgilendirme olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca, her iki bilgi türünde de âni bir zuhur ve sürat dikkat çeker; zira bilgi, insan zihninde birdenbire hâsıl olur. Bu sebeple vahiy veya ilham yoluyla bilgi edinmek için herhangi bir ön hazırlık yapılması gerekmez. Vahiy yahut ilham alan kişi, elde ettiği bilginin doğruluğundan emin ve muknidir. Çünkü bu tür bilgiler,

çıkılmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021).

⁷⁹⁸ el-Mâide 5/3.

⁷⁹⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/453; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'an*, 6/63; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 3/1569.

mahiyet itibarıyla açık, belirgin ve tereddüde mahal bırakmayacak şekilde tecelli eder. Bu bilgilendirme doğrudan Allah'tan gelebileceği gibi melek aracılığıyla da gerçekleşebilir.⁸⁰⁰

Vahiy ve ilham arasındaki farklılıklar; kaynak, muhatap, aktarım şekli, lafız-mâna ilişkisi, bağlayıcılık ve kapsam gibi çeşitli açılardan ele alınabilir. Daha önce değinildiği üzere vahyin kaynağı sadece Allah'tır, fakat ilhamın kaynağı Allah olmasının yanında şeytan ya da insanın kendi iç dünyası olabilir. Yine vahyin muhatabı sadece peygamberlerdir, ilhamın muhatapları ise peygamberler de dâhil olmak üzere diğer insanlar, melekler ve hayvanlardır. Vahiy çoğunlukla Cebrâil aracılığıyla gelir, ilham ise kalbe ilkâ yoluyla gerçekleşir. Vahyide lafız da mâna da Allah'a aittir, ilhamda ise mâna Allah'a lakin lafız kişiye aittir. Vahiy, tebliğ edilmesi gereken hakikatleri içerir ve evrensel bir niteliği haiz olup herkesi bağlayıcıdır; hem Peygamber'e hem ümmete dinî sorumluluk yükler. İlhamda gelince; Peygamberlerin aldığı ilham, taşıdıkları “العصمة” / “İşmet” sıfatı sebebiyle hatadan korunmuş kabul edilirler; bu nedenle kendi uygulamaları açısından bağlayıcıdır. Peygamber dışındaki kişilere için gelen ilham ise bağlayıcı değildir; zannîdir, delil olarak kullanılamaz.⁸⁰¹

Tablo 3. Vahiy ve İlham Arasındaki Müşterek Unsurlar

Müşterek Unsur	Açıklama
Kaynak	Her ikisi de Allah Te'âlâ'nın iradesiyle gerçekleşen ilâhî bir bilgilendirme biçimidir.
Aşkınlık	Vahiy ve ilham, akıl ve duyuların ötesinde aşkın bilgi yolları olarak kabul edilir.
Zuhur Biçimi	Her ikisi de âni bir şekilde zuhur eder; bilgi bir anda belirir.
Hazırlık Gerektirmemesi	Bu yollarla bilgi edinmek için önceden zihinsel veya fiziksel bir hazırlık gerekmez.
İçsel Kesinlik ve İkna	Vahiy veya ilham alan kişi, edindiği bilginin doğruluğundan tereddütsüz bir şekilde emindir.
Belirginlik	Bu bilgiler açık ve tereddüde mahal bırakmayacak şekilde tecelli eder.
Aktarım Aracı	Bilgilendirme doğrudan Allah'tan gelebileceği gibi melek aracılığıyla da gerçekleşebilir.

⁸⁰⁰ ‘Askerî, *el-Mu‘cemü’l-fürûki’l-lügaviyyetü’l-hâvî li kitâbi’l-‘Askerî ve’l-Cezâirî*, 69-70.

⁸⁰¹ Vahiy ile ilham arasındaki benzerlik ve farklılıklar, yüksek lisans düzeyindeki bir akademik çalışmada da ele alınmıştır. Ancak söz konusu çalışmada, referans alınan kaynak metindeki “sezgi” kavramı, doğrudan “ilham” terimiyle eşleştirilmiş ve bu bağlamda kullanılmıştır. Bu tercih, kavramsal bir örtüşmeden ziyade anlam yakınlığına dayanmaktadır. Konuya dair karşılaştırmalı değerlendirme ve daha geniş bilgi için bk. Hüseyin Atay, “Kur’anda Bilgi Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (1968), 168; Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 31-32.

Tablo 4. Vahiy ve İlham Arasındaki Temel Farklılıklar⁸⁰²

Kriter	Vahiy	İlham
Kaynak	Sadece Allah'tan gelir.	Allah'tan gelebileceği gibi nefis veya şeytandan da gelebilir.
Muhatap	Yalnızca peygamberlerdir.	Peygamberler, diğer insanlar, melekler ve hayvanlardır.
Aktarım Şekli	Cebrâil aracılığıyla veya doğrudan hitap şeklinde gerçekleşir	Peygamberlerde kalbe doğrudan ilka; diğer varlıklarda, ilka, yönlendirme veya içgüdüsel yönelim şeklindedir.
Lafız-Mâna İlişkisi	Hem lafız hem mâna Allah'a aittir.	Peygamberlere gelen ilhamda mâna Allah'a, lafız Peygamber'e aittir. Diğerlerinde sezgi ve yönlendirme niteliğindedir.
Bağlayıcılık	Evrensel niteliktedir; hem Peygamber'e hem ümmete dinî sorumluluk yükler.	Peygamberlerde "İsmet" sıfatı sebebiyle bağlayıcıdır. Diğerlerinde hüccet değildir, kişiseldir.
Kapsam ve Fonksiyon	Dinin genel prensiplerini ve hükümlerini kapsar. Tebliğ şartı vardır.	Peygamberlerde uygulamada rehberlik niteliği taşır. Diğer varlıklarda fitrî eğilim, manevî yönlendirme ve içsel sezgi şeklinde tecelli eder.

Vahiy ve ilhamın müşterek ve farklı özelliklerine temas edildikten sonra, bu iki bilgi yolunun özelde Hz. Peygamber'e nispeti bağlamında nasıl değerlendirildiği; özellikle onun vahyin yanı sıra ilham alıp almadığı meselesine dair yorum ve yaklaşımların da ele alınması gerekmektedir. Bu çerçevede, vahiy ve ilhamın Hz. Peygamber'e nispetiyle ilgili değerlendirmelerde en dikkat çekici örneklerden biri, onun gizli bir haberinin ifşa edilmesi üzerine Allah Te'âlâ tarafından bilgilendirilmesini konu edinen şu âyettir: “وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ / Peygamber, eşlerinden birine gizlice bir söz söylemişti. Fakat eşi, o sözünü başkalarına haber verip Allah da bunu Peygamber'e açıklayınca, Peygamber bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber bunu ona haber verince eşi: Bunu sana kim bildirdi? dedi. Peygamber: Bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana haber verdi, dedi.”⁸⁰³ Bu âyet, müfessirler tarafından Hz. Peygamber'in Cebrâil vasıtasıyla Allah'tan vahiy alması suretiyle bilgilendirildiği şeklinde tefsir edilmiştir.⁸⁰⁴ Hz. Peygamber'in aldığı bu vahyin, Kur'an'da yer alan bir âyet olmadığı için ilâhî bilgilendirmenin bir türü olan “ilham” olarak değerlendirilmelidir.

⁸⁰² İlham, farklı varlıklara da yöneltilebildiğinden, Tablo 3.'te vahiyle ortak olan yönleri genel mahiyetleriyle verilmiştir. Buna karşılık, peygamberlere gelen ilham ile diğer varlıklara yöneltilecek ilham arasındaki niteliksel farklar Tablo 4.'te gösterilmiştir.

⁸⁰³ et-Tahrîm 66/3.

⁸⁰⁴ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 49; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/483; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 10/82; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/565; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5115.

Nitekim Mâtürîdî, ilhamı vahyin bir türü olarak değerlendirmektedir.⁸⁰⁵ O, Kur’ân’da yer alan “فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ / Sen, sana vahyedilene sınımsız sarıl. Şüphesiz sen, dosdoğru yoldasın.”⁸⁰⁶ âyetini tefsir ederken vahyi üç kısımda ele alır ve bunları: Kur’ân-ı Kerîm, “وحي بيان / vahy-i beyân” ve “وحي إلهام وإفهام” / vahy-i ilhâm ve ifhâm” şeklinde tasnif eder. Mâtürîdî’ye göre vahy-i ilham ve ifhâm, “إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ” / Allah’ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab’ı hak ile indirdik”⁸⁰⁷ âyetinde işaret edildiği üzere, Allah Te’âlâ’nın Hz. Peygamber’e gösterdiği, yani ona ilham ettiği ve idrak ettirdiği bilgiye delâlet etmektedir. Ayrıca Allah Te’âlâ, Rasûlünden bu üç yolla gelen bilgilerin tamamına sarılmasını ve bunlarla amel etmesini istemektedir.⁸⁰⁸ Yine Mâtürîdî’ye göre, Allah Te’âlâ Hz. Peygamber’e hakkı gösterip doğruyu haber verdiği için onun içtihiadı nâs hükmündedir. Zira Allah’ın ona hatalı olanı göstermesi söz konusu değildir.⁸⁰⁹ Bu çerçevede, Mâtürîdî’nin Hz. Peygamber’e gelen ilhamı —vahiy ile aynı kaynağa dayanması hasebiyle— sahih bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği ve buradan hareketle gerek Hz. Peygamber’in gerekse ümmetin amel etmekle yükümlü olduklarına inandığını ifade etmek mümkündür.

Hz. Peygamber’in aldığı vahiy türlerinden biri de literatürde “الحديث القدسي / el-ḥadîsu’l-kudsî” olarak geçmektedir. Kudsî hadis, Allah Te’âlâ’nın, Peygamberine ilham yahut rüya yoluyla bildirdiği bir mânayı, Hz. Peygamber’in kendi sözleriyle ümmetine aktarması olarak tarif edilmiştir.⁸¹⁰ Kudsî hadis, lafızlarıyla ibadet kasdedilmeyen ve i‘câz gayesi güdülmeyen bir sözdür. Ancak Hz. Peygamber onu insanlara tebliğ etmekle mükelleftir.⁸¹¹

Kur’ân vahyinin “الوحي الجلي / el-vaḥyü’l-celî” olarak isimlendirildiğine daha önce değinmiştik. Buna mukabil, ilham veya rüya yoluyla alınan vahiy “الوحي الخفي / el-vaḥyü’l-ḥafî” şeklinde adlandırılmıştır.⁸¹² Hanefiler ise Peygamber’e gelen vahyi “الظاهر / ez-zāhir”

⁸⁰⁵ Mâtürîdî’nin ve özellikle hicrî IV–VI. yüzyıllar arasında yaşamış Mâtürîdî geleneğe mensup âlimlerin ilhamın bilgi kaynağı olup olamayacağı meselesine yaklaşımlarını konu edinen müstakil bir makale kaleme alınmıştır. Konuya dair daha ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Ak, “Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 129-146.

⁸⁰⁶ ez-Zuhur 43/43.

⁸⁰⁷ en-Nisâ 4/105.

⁸⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 9/168.

⁸⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 3/353.

⁸¹⁰ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 83-84; Muḥammed ‘Amîmü’l-İhsân el-Müceddidî el-Berketî, *et-Ta’rîfâtü’l-fıkhîyye* (Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1423/2003), 78.

⁸¹¹ Muḥammed eṭ-Ṭâhir b. Muḥammed b. Muḥammed eṭ-Ṭâhir İbn ‘Âşûr, *Maḳâşıdu’s-ş-şer’ati’l-İslâmiyye*, thk. Muḥammed el-Ḥabîb İbnü’l-Hüce (Kaṭar: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1425/2004), 1/335.

⁸¹² ‘Abdülcevâd, *Medḥal ile’t-tefsîr ve ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 36.

“الباطن / el-bāṭin” olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Zâhir olan vahyi, meleğin sözlü olarak⁸¹³ veya işaretlerle⁸¹⁴ getirdiği bir tür olarak tanımlarken; bu iki yöntem dışında gelen ve Allah’tan olduğuna dair Peygamber’de kesin bir kanaat oluşturan vahyi ise “ilham” olarak nitelemişlerdir. Bu tür ilham, Hanefî anlayışa göre, Hz. Peygamber için açık bir vahiy, kendisi ve ümmeti için açık bir delil olarak kabul edilmiştir.⁸¹⁵

Bu değerlendirmeler, vahiy ve ilhamın mahiyetine ve aralarındaki temel farklara ışık tutmakta; özellikle Hz. Peygamber’e gelen bilginin ilâhî kaynaklı oluşu, muhtevası ve dinî sorumluluk açısından taşıdığı bağlayıcılığı daha açık ve sistemli bir biçimde ortaya koymaktadır. Netice itibarıyla; peygamberlere indirilen vahiy, İslâm’da mutlak ve değişmez bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Kur’ân, bu vahyin en belirgin örneği olup Allah’tan gelen kesin doğruları içerir. Bunun yanı sıra, peygamberlerin ilham yoluyla da bilgi aldıkları kabul edilmekte, çeşitli disiplinlere ait kaynaklarda yer alan açık delillerle desteklenmekte ve ilham, Allah’ın doğrudan rehberliği olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, ilhamın vahiyden farklı bir form taşımasına rağmen, Allah’tan gelmesi ve peygamberlerin “ismet” sıfatıyla desteklenmesi sebebiyle hem kendileri hem de ümmet için sahih, güvenilir ve bağlayıcı bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesini mümkün kılmaktadır.

2.2.2. Meleklerin Bilmesi

Vahiy ve ilham yoluyla bilgi kapsamında peygamberlerin bilgi edinme süreçlerinin ardından, meleklerin bilgiye erişim biçimleri de incelenmelidir. Allah’ın emirlerini eksiksiz bir şekilde yerine getiren,⁸¹⁶ nûrânî ve ruhânî varlıklar olarak tanımlanan⁸¹⁷ meleklerin bilgi edinme şekli diğer yaratılmışlardan farklıdır. Bu bölümde onların nasıl bilgi edindiği ve bu bilgilerin temel özellikleriyle sınırlı yapısı ele alınacaktır.

⁸¹³ et-Tekvîr 81/19: “O (Kur’an), (Allah’ın) katında itibarlı bir elçinin (Cebrail’in) getirdiği sözdür.”

⁸¹⁴ Bu tür bir vahye, Hz. Peygamber’in, Cebrâil aracılığıyla kendisine bildirilen, “Hiçbir canlı, Allah tarafından belirlenmiş olan rızkını tamamlamadan ölmez.” hadisi örnek olarak gösterilmiştir. Beyhakî, *Şu‘abü’l-İmân*, 2/406 (No: 1141).

⁸¹⁵ Muḥammed Emîn Emîr Pâdişâh, *Teysîru’t-tahrîr şerhu kitâbi’t-tahrîr fî uşûli’l-fıkh* (Mısır: Muṣṭafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1351/1932), 4/184.

⁸¹⁶ el-Enbiyâ 21/27: “لَا يَسْتَفِئُونَ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ / O’ndan (emir almazdan) önce konuşmazlar; onlar, sadece O’nun emri ile hareket ederler.” en-Nahl 16/50: “يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ / Onlar, üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar.”

⁸¹⁷ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 229.

2.2.2.1. Doğrudan İlâhî Bilgi

Meleklerin bilgisi, doğrudan Allah'tan gelen ve herhangi bir yanılğı veya eksiklik barındırmayan bir bilgi türüdür. Kur'an'da meleklerin bilgiye nasıl eriştikleri Bakara Sûresi'nde şu şekilde anlatılır: قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ / Melekler: *Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alim ve hakim olan ancak sensin, dediler.*"⁸¹⁸ Taberî, bu âyette Allah Te'âlâ'nın, meleklerinin O'na yöneldiğini, bilmedikleri şeyleri yalnızca O'ndan öğrendiklerini kabul ettiklerini ve Allah'ın öğretmediği bir şeyi kendilerinin ya da bir başkasının bilmesinin mümkün olmadığını ifade ettiklerini belirtmektedir.⁸¹⁹ Müfessirler ve dil âlimleri "*senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur.*" ifadesinin, meleklerin bilmedikleri konular karşısında acziyetlerini itiraf ettiklerini gösterdiğini söylemişlerdir. Şayet melekler "لَا عِلْمَ لَنَا بِهَذَا" (lâ ilime lenâ bihâzâ) / Bu konuda bilgimiz yoktur." şeklinde cevap vermiş olsalardı, bu bir yanıt olurdu; ancak Allah'ı yüceltmeyi ve tüm ilimlerin yalnızca O'ndan geldiğini kabul etmeyi içermeyebilirdi.⁸²⁰ Âyette ve yorumlarda açık bir şekilde görüldüğü üzere meleklerin bilgisinin kaynağı doğrudan Allah'tır, O'nun bildirdiği kadarını bilebilirler ve Allah'ın kendilerine öğrettiklerinin dışında bir bilgi sahibi değildirler. Bu bilinçle hareket eden melekler, yalnızca bilmediklerini ifade etmekle kalmamış, aynı zamanda bütün ilmin kaynağı olarak Allah'ı yücelten bir tutum sergilemişlerdir.

2.2.2.2. Özellikleri

Meleklerin bilgisi, yalnızca kaynağı itibarıyla değil; mahiyeti, sınırları ve ilâhî emirlere bağlılıkları bakımından da dikkatle ele alınması gereken bir konudur. Bu bölümde, söz konusu bilginin başlıca özellikleri izah edilecektir.

2.2.2.2.1. Bilgileri Sınırlıdır

Melekler her ne kadar bilgilerini doğrudan Allah'tan alıyor olsalar da bu onların bilgilerinin "mutlak doğru" oluşuna işaret eder, ancak bilgilerinin "mutlak" olduğu anlamına gelmez. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ

⁸¹⁸ el-Bakara 2/32.

⁸¹⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/493.

⁸²⁰ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl*, 2/353.

فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ / Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhâlde ben bilirim, dedi.⁸²¹ Âyetteki “Sizin bilemeyeceğinizi herhâlde ben bilirim” ifadesi; meleklerin bilgisinin, Allah’ın bilgisinin yanında sınırlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu âyetin devamında, “قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ” / Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur.”⁸²² demeleri ise; Allah’a teslim olduklarını ve kendi bilgilerinin sınırlı olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir.⁸²³ Bu itirafın, meleklerin insanlar gibi bilgiyi kendi başlarına üretme ve edinme yeteneğine sahip olmadıkları anlamına geldiği de söyleyenebilir.

Hadis kaynaklarında, “Sidretü’l-Müntehâ” meleklerin bilgisinin sona erdiği nokta olarak zikredilmektedir.⁸²⁴ Rivayetlere göre, Miraç hadisesinin vuku bulduğu gece, Cebrâil (a.s.) Hz. Peygamber’e Sidretü’l-Müntehâ’ya kadar eşlik etmiş, ondan sonrasına bilgisinin yetmeyeceğini beyan ettiği için Hz. Peygamber kendisi devam etmiştir.⁸²⁵

2.2.2.2.2. Gaybı Bilmezler

Meleklerin bilgisi, Allah’ın onlara bildirdikleriyle sınırlıdır; bu nedenle gaybı bilemezler. İnsanın yaratılması aşamasında, “قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ” / yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın?”⁸²⁶ diyerek endişelerini dile getirmeleri, onların insanlar arasında takva sahibi ve hayırda yarışan kimselerin bulunabileceğini bilmediklerini göstermektedir. Nitekim Allah’ın meleklerle hitaben, “قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ” / Sizin bilemeyeceğinizi herhâlde ben bilirim.”⁸²⁷ buyurması; O’nun, yaratacağı insan nesli içinden hevâ ve hevesine mağlup olup gaflete dalacak olanların yanında, gelecekte ortaya çıkacak peygamberlerin, salih kulların ve cennet ehli insanların da

⁸²¹ el-Bakara 2/30.

⁸²² el-Bakara 2/32.

⁸²³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/494-495; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 1/416; Muhammed b. Ahmed b. Muştafâ Ebû Zehra, *Zehratü’t-tefâsîr* (Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.), 1/196; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/38.

⁸²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, “Kitâbü’l-cenneh”, 1 (No: 36827).

⁸²⁵ Buḥārî, “Bed’ü’l-halk”, 6 (No: 3035); “Kitâbü’ş-şalâh”, 1 (No: 342); Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basîṭ*, 21/30; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 4/416.

⁸²⁶ el-Bakara 2/30.

⁸²⁷ el-Bakara 2/30.

bulunacağını bildiği şeklinde yorumlanmıştır.⁸²⁸ Ayrıca, Allah Te‘âlâ’nın Bakara Sûresi’nin 32. âyetinde meleklerin mevcut varlıkların isimlerini bile bilmekten aciz olduklarını kendilerine göstermesi, onların gaybî konuları bilmekten daha da uzak olduklarını anlamalarını sağlamıştır.⁸²⁹

2.2.2.2.3. Sınırlı Bilgi-Mutlak İtaat

Melekler, bilgilerini mutlak bilginin kaynağından doğrudan alır ve bu ilâhî bilgiyi veya emri sorgulamadan kabul ederler. Bu, onların sınırlı bilgiye sahip olmalarına rağmen mutlak itaate bağlılıklarını gösterir. İnsanın yaratılışı sırasında meleklerin kendilerine verilen “secde” emrini tereddüt etmeden ve sorgulamadan yerine getirmeleri bu duruma örnek teşkil eder: “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ” / *Hani biz meleklerle (ve cinlere): Âdem’e secde edin, demiştik. İblîs hariç hepsi secde ettiler.*”⁸³⁰ İblîs, kendisinin ateşten yaratılmış olmasını bir üstünlük nedeni sayarak emre itaat etmezken,⁸³¹ melekler hiç tereddüt etmeden Allah’ın emri doğrultusunda secdeye kapanmışlardır. Bu durum, meleklerin ilâhî emir karşısındaki mutlak itaati ile insan ve cinlerin özgür irade ile sorgulama eğilimlerini kıyaslamaya da imkân sağlar.

Meleklerin aldıkları bilgiyi sorgusuz kabul etmeleri yanında eksiksiz bir şekilde uygulama özellikleri de vardır. Meleklerde bilgi, onları eyleme geçiren emir mesabesinde. Onlar, Allah kendilerine neyi emretmişse, emredildiği şekliyle eksiksiz ifa ederler. Şu âyet bu durumu gösteren güzel bir örnektir: “عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ” / *Onun başında, acımasız, güçlü, Allah’ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır.*”⁸³² Meleklerin emredildikleri şeyleri yapması, bazı müfessirlerce, emri vaktinde yerine getirmesi, ne ertelemesi ne de öne alması şeklinde yorumlanmıştır.⁸³³ Bu durumu, meleklerin Allah’ın emirlerini yerine getirirken gösterdikleri “dikkat ve ciddiyet” olarak tefsir edenler de olmuştur.⁸³⁴ Zemahşerî, âyetteki “Allah’ın

⁸²⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/479-480; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 1/412-417; İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/69.

⁸²⁹ Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basîl*, 2/353.

⁸³⁰ el-Bakara 2/34.

⁸³¹ el-A’râf 7/12: “Allah buyurdu: Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir? (İblîs): Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi.”

⁸³² et-Tahrîm 66/6.

⁸³³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/196.

⁸³⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 30/572.

*kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen” ve “emredildiklerini yapan” ifadelerinin aynı anlama gelip gelmediğini tartışmış ve bu ikisi arasında fark olduğunu, ilkinin Allah’ın emirlerini kabullenip benimsemeyi ifade ederken ikincisinin üşenmeden ve zafiyet göstermeden emre itaati ifade ettiğini belirtmiştir.*⁸³⁵

Kısaca toparlayacak olursak, melekler her ne kadar ilâhî kaynaktan gelen mutlak doğruluğa sahip bir bilginin taşıyıcısı olsalar da bu bilgi mutlak ve sınırsız değildir; bilakis, Allah’ın belirlediği sınırlar doğrultusunda şekillenmektedir. Nitekim Kur’ân’daki muhtelif âyetlerden meleklerin kendi bilgilerinin Allah’ın bilgisi yanında yetersiz olduğunu kabul ettikleri ve bu konudaki acziyetlerini itiraf ettikleri görülmektedir. Melekler, Allah’ın bildirdiklerinin dışında bir şey bilemeyeceklerini kabul ederken, elde ettikleri bilgiye tam bir teslimiyetle bağlı kalırlar ve muhatap oldukları emri sorgusuz ve sualsiz yerine getirirler. Bu, onların bilgiyi teorik olarak yüklenmekle kalmayıp pratiğe dönüştürmek suretiyle bilgiye hayat vermelerini sağlar. Bu bağlamda meleklerin bilgisi, sınırlı bilgi ile mutlak itaat arasındaki dengenin mükemmel örneği olarak karşımıza çıkar.

2.2.2.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları

Tefsir kaynaklarındaki yorumlar, meleklerin bilgi edinme süreci konusunda genel bir mutabakat olduğunu göstermektedir. İslâm kelâmının önde gelen ekollerinden Mu‘tezilî, Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâmcılarına göre de melekler bilgilerini doğrudan Allah’tan almaktadırlar. Bu üç ekol, meleklerin edindikleri bilginin “mutlak doğru” olduğu, ancak meleklerin görev ve sorumlulukları ile sınırlı kaldığı görüşünde birleşmektedirler. Bilginin doğrudan Allah tarafından verilmesi, bu bilgide hata veya eksikliğin olmayacağı kabulünü de beraberinde getirmiştir. Bu hususta önemli bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Fakat “sınırlı bilgi ile mutlak itaat” konusunda Mu‘tezile mezhebi, diğer kelâmi görüşlerden farklı düşünmektedir.

Razî’nin tefsirinde genişçe izah ettiği üzere, Mu‘tezile mezhebine göre melekler, hem hayra hem de şerre kâdirdir. Bu görüşlerini; meleklerin, “أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ” / *yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın?*⁸³⁶ şeklindeki sorularına dayandırmaktadırlar. Onlara göre, bu söz ya bir günahdır ya da evlâ olanın terk

⁸³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/568-569.

⁸³⁶ el-Bakara 2/30.

edilmesidir. Her iki durumda da kendi düşünceleri desteklenmektedir. Mu‘tezile mezhebinin görüşlerini desteklemek için müracaat ettiği bir diğer âyet şudur: “ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ / فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ / Onlardan her kim: «Tanrı O değil, benim!» derse, biz onu cehennemle cezalandırırız. İşte biz, zalimlere böyle ceza veririz!”⁸³⁷ Bu âyet melekler için konulmuş bir yasak olarak değerlendirilir ve yasakların yalnızca şer işlemeye muktedir olanlara getirileceği ifade edilir. Bir başka delil ise, Kur’ân’da geçen şu ifadededir: “ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ / O’na ibadet hususunda kibirlenmezler ve yorulmazlar.”⁸³⁸ Allah’ın melekleri kibirlenmedikleri için övmesi, onlarda bu vasfın (yani kibirlenme potansiyelinin) bulunmasını gerektirir; zira kibirlenme vasfı olmayan bir varlığın, kibirlenmediği için övülmesi anlamlı olmaz. Yine Mu‘tezile’ye göre, melekler hayır işlemekte serbest bırakılmamış olsalardı, hayır işlemleri övgüye değer olmazdı. Çünkü bir şeyi yapmak zorunda olan ve o şeyi yapmaktan başka bir seçeneği olmayan bir varlık, o fiili yaptığı için övgüye değer bulunmaz.⁸³⁹

Mu‘tezile’nin meleklerin hayra ve şerre kâdir oldukları görüşüne karşı çıkan bazı müfessirler, meleklerin ancak kendilerine bildirileni bilebileceklerini ve Allah’ın iradesi karşısında asla öne geçmeyeceklerini savunmuşlardır. Bu müfessirler, bu hükmün tüm melekler için genel ve bağlayıcı olduğunu belirtmişler ve şu âyeti öne sürmüşlerdir: “ لَا يَسْأَلُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ / O’ndan (emir almazdan) önce konuşmazlar; onlar, sadece O’nun emri ile hareket ederler.”⁸⁴⁰ Kurtubî’ye göre bu âyet, meleklerin sadece Allah’ın emirleri doğrultusunda hareket ettiklerini ve O’nun iradesi dışında herhangi bir söz veya eylemde bulunmalarının mümkün olmadığını açıkça ifade etmektedir.⁸⁴¹

Kelâmî düşüncesi Eş‘arî gelenek içerisinde şekillenen Râzî, melekleri akıllı ve iradeli varlıklar olarak görmektedir. Meleklerin akıllı olmalarını soru sormalarına dayandırmakta; irade sahibi olmalarını ise kendilerine verilen emri yerine getirme azmi ve kararlılığıyla açıklamaktadır. Ancak melekleri her ne kadar akıl ve irade sahibi varlıklar olarak görse de imtihana tâbi tutulmadıkları için sorumluluk ve sınav kapsamında durumlarını insanlardan farklı görmektedir.⁸⁴²

⁸³⁷ el-Enbiyâ 21/29.

⁸³⁸ el-Enbiyâ 21/19.

⁸³⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 2/393.

⁸⁴⁰ el-Enbiyâ 21/27.

⁸⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-aḥkâmi’l-Ḳur‘ân*, 1/274.

⁸⁴² Daha geniş bilgi için bk. Emrullah Fatış, “Meleklerde Şuur ve İrade Problemi”, *KADER (Kelam Araştırmaları Dergisi)* 13/2 (2015), 785-806.

Râzî, meleklerin günah işlemediklerine dair görüşünü, çeşitli âyetlerden deliller getirerek temellendirmektedir. Ona göre, Tahrîm Sûresi 6. âyet⁸⁴³ ve Nahl Sûresi 50. âyet,⁸⁴⁴ meleklerin Allah'ın emirlerine mutlak surette itaat ettiklerini ve kendilerine verilen görevleri eksiksiz yerine getirdiklerini göstermektedir. Enbiyâ Sûresi'nin 26-27. âyetleri⁸⁴⁵ ise, onların Allah'ın sözünün önüne geçmediklerini ve yalnızca O'nun emriyle hareket ettiklerini ortaya koymaktadır. Bakara Sûresi 30. âyet⁸⁴⁶ bağlamında, Râzî, meleklerin insanın günah işleme eğiliminden duydukları endişeyi, onların günah işlemediklerine bir delil olarak değerlendirmekte ve günah işleyen bir varlığın, başkalarının günahkârlığına itiraz etmesini tutarsızlık olarak görmektedir. Enbiyâ Sûresi'nin 20. âyetini⁸⁴⁷ ise meleklerin sürekli olarak Allah'ı tesbih ettiklerini ve asla yorulmadıklarını ifade eden bir delil olarak sunmaktadır. Râzî'ye göre, günah işleyen bir varlığın kesintisiz ibadet hâlinde olması düşünülemez.⁸⁴⁸

Mâtürîdî, bazı âlimlerin, imtihan dâhilinde meleklerin de günah işleyebileceklerine dair görüşlerine yer verdikten sonra meleklerin “أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ” / *yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın?*”⁸⁴⁹ şeklindeki sorularının iki türlü yorumlanabileceğini söylemektedir. İlki; her türlü nimet ve ikramı bahşederek yarattığın ve rızıklandığı bu varlıklar nasıl olur da fesat çıkarır ve senin emirlerine karşı gelirler, anlamında taaccüp ifade eden bir soru olabilir. İkincisi; “أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ” / *Kalplerinde bir hastalık mı var; yoksa şüphe içinde midirler yahut Allah ve Resûlünün kendilerine zulüm ve haksızlık edeceğinden mi korkuyorlar?*”⁸⁵⁰ âyetinde olduğu gibi soru sormak amacıyla değil, durum tespiti yapmak amacıyla konuşmuş ve insanların yeryüzünde fesat çıkaracaklarını ifade etmiş olabilirler.⁸⁵¹ Mâtürîdî'nin meleklerin söz konusu beyanlarını günah veya itaatsizlikle ilişkilendirmeyip taaccüp ya da hakikatin ifadesi olarak yorumlaması, onun meleklerin günah işlemeyeceği yönündeki görüşü benimsediğini göstermektedir.

⁸⁴³ / يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ” / *Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında, acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır.*”

⁸⁴⁴ / يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ” / *Onlar, üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar.*”

⁸⁴⁵ / بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ” / *Bilakis (melekler), lütuf ve ihsana mazhar olmuş kullardır. O'ndan (emir almazdan) önce konuşmazlar; onlar, sadece O'nun emri ile hareket ederler.*”

⁸⁴⁶ / قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ” / *Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın?*”

⁸⁴⁷ / يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْترُونَ” / *Onlar, bıkmadan usanmaksızın gece gündüz (Allah'ı) tesbih ederler.*”

⁸⁴⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/389.

⁸⁴⁹ el-Bakara 2/30.

⁸⁵⁰ en-Nûr 24/50.

⁸⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 1/415.

Nihayetinde, meleklerin bilgi edinme süreçleri, bilgilerinin mutlak doğruluğu ve görevleriyle sınırlı olduğu konusunda görüş ayrılığı olmasa da iradeleri konusunda farklı düşünceler mevcuttur. Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebi, meleklerin Allah'tan aldıkları bilgiler doğrultusunda hareket ettiklerini kabul ederken Mu'tezile mezhebi, meleklerin hayra da şerre de kâdir olduğunu, dolayısıyla özgür irade sahibi olduklarını ileri sürmekte ve bu düşüncesini çeşitli âyetlerle desteklemektedir. Fakat bu yaklaşım, bazı müfessirler tarafından eleştirilmiş, meleklerin sadece Allah'a itaat ettikleri ve kötülük yapma kapasitesine sahip olmadıkları ifade edilmiştir.

2.2.3. Allah'ın Bazı Özel Kullarının (Hızır'ın) Bilmesi

Hızır, İslâm geleneğinde, Kur'ân'da doğrudan adı geçmemesine rağmen, Kehf Sûresi'nde anlatılan bir kıssada, Hz. Musâ ile “bilge bir kul” arasında geçen olayların merkezinde yer alan ve Hz. Musâ'ya ilâhî bilginin sınırlarını gösteren “bilge kişi” olarak kabul edilmektedir. Bu anlatı, Hızır'ın insanüstü bir bilgelik ve rehberlik kapasitesine sahip olduğu inancını desteklemiştir. Bununla birlikte, İslâm dışı kültürlerdeki benzer figürlerle ilişkilendirilmiş ve zamanla mitolojik bir kişiliğe büründürülmüştür.⁸⁵²

Hızır'ın kimliği ve isminin kökeni hakkında farklı görüşler mevcuttur. İslâmî kaynaklarda “yeşil” anlamına gelen Arapça “خضر / *Ḥaḍr*” kelimesiyle ilişkilendirilen Hızır'ın bu ismi, bir yerde namaz kıldığında ya da kuru bir yere oturduğunda oranın yeşermesi⁸⁵³ veya cennet nehirlerinden içtiği için geçtiği her yerin hemen yeşile bürünmesi gibi mucizevî özellikleri nedeniyle aldığı söylenmiştir.⁸⁵⁴ Bu anlatımlar, Hızır'ın İslâm geleneğinde bereket, dirilik ve ilâhî lütufla ilişkilendirilen manevî bir şahsiyet olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Nitekim onun yalnızca fizikî çevresi üzerinde değil, hakikatin bilgisi üzerindeki tesiri de bu kutsî konumla birlikte düşünülmüştür. Bu çerçevede, Hızır'ın sahip olduğu bilgi biçimi, onun fizikî varlığının ötesinde, ilâhî hakikatin tecellisine vesile kılınan özel bir bilgelik olarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde, Hızır'ın bilme biçimi hakkında bilgi verildikten sonra bilgisinin özelliklerinden bahsedilecek ve ilgili âyetlerle yorum farklılıklarına değinilecektir.

⁸⁵² İlyas Çelebi, “Hızır”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/406.

⁸⁵³ Buḥārî, “Kitābü'l-enbiyā”, 29 (No: 3221); Muḥammed b. 'Alî b Muḥammed b. 'Abdullāh eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâr İbn-i Keşîr, 1414), 3/354; Vâhidî, *el-Vasîl fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3/158.

⁸⁵⁴ el-Muṭahhar b. Ṭâhir el-Maḳdisî, *el-Bed' ve't-târîḥ*, nşr. Clément Huart (Paris: Bertrand Matbaası, 1317-1337/1899-1919), 3/78.

2.2.3.1. İlham ve Gizli Bilgi

Hızır'ın bilgi edinme sürecinin temelini oluşturan ilham ve gizli bilgi, onu sıradan insanlardan ayıran en belirgin özelliğidir. Bu bölüm, Kehf Sûresi'nde anlatılan kıssa üzerinden Hızır'a verilen ilhamın mahiyetini ve bu bilginin Hızır'ın eylemlerine olan etkisini detaylandırmayı amaçlamaktadır.

Hızır'ın bilgi edinme süreci; Kur'an'ı Kerîm'de “آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا” / *Ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*”⁸⁵⁵ âyetinde belirtildiği üzere, vahiy ve ilham yoluyla doğrudan Allah'tan gelen bir bilgi olarak gerçekleşmektedir.⁸⁵⁶ Kur'an'da Hızır'ın, diğer insanlar gibi akıl veya duyu yoluyla bilgi edinip edinmediğine dair açık bir beyan bulunmamaktadır. Ancak, Hızır'ın Hz. Musâ ile olan konuşmaları ve bir hükümdarın zulmünden haberdar olması gibi birtakım olaylara vukûfiyeti dikkate alındığında, onun da beşerî bilgi edinme yolları olan akıl ve duyu organlarından istifade ettiğine dair bir imkânın varlığından bahsedilebilir.

Bununla birlikte, Hızır'a lütfedilen ledünnî bilginin, doğrudan ilâhî talimle gerçekleşmesi sebebiyle, sıradan insanların bilgi edinme süreçlerinden ayrıldığı aşikârdır.⁸⁵⁷ Ayrıca Hızır'ın elde ettiği bilgi, peygamberlerin aldığı vahiy ya da ilhamdan da mahiyet ve kullanım gayesi bakımından farklılık arz etmektedir. Peygamberlerin bilgisi, Allah Te'âlâ'nın dilediği vasıtalarla —örneğin Cebrâil aracılığıyla, sâdık rüyayla yahut doğrudan kelâm-ı ilâhîyle— gönderdiği vahiy sayesinde elde edilen; hem şahıslarına hem de ümmetlerine tebliğ edilmesi vacip olan, bağlayıcı ve umumi bir bilgi mahiyetindedir. Buna mukabil, Hızır'a verilen bilgi, yalnızca şahsına mahsus olup bir ümmete tebliğ sorumluluğu bulunmayan, daha ziyade hikmete ve ilâhî tasarruflara dayalı bir bilgi türü olarak temayüz etmektedir.⁸⁵⁸ Bu bilgi, genellikle insanlara gizli kalan, gelecekte vuku bulacak olayları ya da insanların zâhiren göremediği ve bilemediği gizli gerçekleri kapsamaktadır. Nitekim Kehf Sûresi'nde

⁸⁵⁵ el-Kehf 18/65.

⁸⁵⁶ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 46.

⁸⁵⁷ İlm-i ledün, kulun herhangi bir vasıta olmaksızın, doğrudan Allah Te'âlâ'dan ilham yoluyla elde ettiği hususî bir ilimdir. Bu bilgi, akli istidlâl veya beşerî eğitim neticesinde kazanılmaz; doğrudan ilâhî bir lütuf olarak kalbe ilka edilir. Bu ilim, takva, ihlâs ve kalbî tasfiyenin bir neticesi olup, bid'at, kibir, dünya sevgisi ve masiyete meyil gibi manevî hastalıklarla kirlenmiş kalplere verilmez. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 1/275; Ebû Hâfız en-Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 10/111; Fîrûzâbâdî, *Beşâ'iru zevi't-temyîz fi le'â'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, 4/93-94.

⁸⁵⁸ Hızır'ın bilgisi ile —Hz. Musâ'nın şahsında— peygamberlerin bilgisi arasındaki kapsam ve amaç farkı, doktora düzeyinde hazırlanmış bir çalışmada etraflı bir şekilde ele alınmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Muzaffer Ertuğrul, *Hz. Mûsâ-Hızır (as) Kıssası'nın Tasavvufî Yorumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021), 264-271.

nakledilen Hızır kıssasında, Hızır'ın sahip olduğu ledünnî bilgi doğrultusunda, zâhiren ilâhî şeriate aykırı gibi görünen ve mahiyeti tam olarak idrak edilemeyen bazı fiilleri gerçekleştirdiği görülmektedir. Ancak bu eylemlerin her biri, Hızır'a Allah katından verilen bir bilginin neticesinde gerçekleşmiştir ve her ne kadar zâhiren anlaşılması zor olsa da önemli hikmetler içermektedir.

Kehf Sûresi'nde anlatıldığına göre, Hz. Musâ doğruyu bulmasına yardımcı olacak bir bilgi edinmek amacıyla Hızır'a tâbi olmak ister. Hızır, bu arkadaşlık sürecinde her ne kadar Hz. Musâ'nın sabredemeyeceğini ifade etse de, Hz. Musâ Allah'ın izniyle sabredenlerden olacağını belirtir. Bunun üzerine Hızır, “فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُخْبِرَكَ مِنْهُ ذِكْرًا” / *Sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma.*”⁸⁵⁹ diyerek arkadaşlık için bir şart koşar ve böylece üç aşamadan oluşacak olan yol arkadaşlıkları başlar.⁸⁶⁰ İlk olarak, Hızır ve Hz. Musâ bir gemiye binerler. Hızır, gemiyi delerek ona zarar verir. Musâ, kendilerine yapılan iyiliğe karşılık Hızır'ın bu yaptığını doğru bulmaz ve ona itiraz eder. Ancak Hızır, Hz. Musâ'ya kendisiyle arkadaşlığa sabredemeyeceğini daha önce söylediğini hatırlatır ve bu geminin, ileride zulmüyle ün salmış bir kral tarafından gasp edilmesinin önüne geçmek için bunu yaptığını açıklar.⁸⁶¹ Bu olay, Hz. Musâ'nın zâhirî bilgisine dayalı tepkisinin aksine, Hızır'ın Allah katından kendisine verilen bilgi doğrultusunda, zâhiren anlaşılması güç hikmetler barındıran ilk eylemidir.

İkinci olarak, Hızır yolda karşılaştığı bir çocuğu öldürür. Hz. Musâ, bu durumu öncekinden de büyük bir günah olarak görür ve daha sert karşı çıkar. Ancak Hızır, yine Hz. Musâ'nın kendisiyle arkadaşlığa sabredemeyeceğini hatırlatır ve öldürdüğü çocuğun görüldüğü gibi masum olmadığını, ileride ebeveynine onları imanlarından uzaklaştıracak kadar zarar vermeye yetkin azgın bir kâfir olduğunu ve Allah'ın onlara bu çocuktan daha hayırlısını vereceğini açıklar.⁸⁶² Bu olay da, Hızır'ın görünüşte şer gibi duran bir fiilinin, Allah katından verilen gaybî bilgiye dayalı olarak aslında daha büyük bir hayrı gerçekleştirmeye yönelik olduğu anlaşılan ikinci eylemidir.

Son olay ise, Hz. Musâ ve Hızır'ın geldikleri bir köyde yaşanır. Çok acıkmış oldukları için köylülerden yiyecek bir şeyler isterler, ancak köylüler onları misafir etmekten kaçınır. Buna rağmen Hızır, yıkılmakta olan bir duvarı onarır. Hz. Musâ, Hızır'ın bu iş karşılığında bir

⁸⁵⁹ el-Kehf 18/70.

⁸⁶⁰ Kıssanın bu bölümü, Kehf Sûresi'nin 66-70. âyetlerinde anlatılmaktadır.

⁸⁶¹ Kıssanın bu bölümü, Kehf Sûresi'nin 71-73. ve 79. âyetlerinde anlatılmaktadır.

⁸⁶² Kıssanın bu bölümü, Kehf Sûresi'nin 74-76. ve 80-81. âyetlerinde anlatılmaktadır.

ücret talep edebileceğini söyleyince, Hızır artık ayrılma vaktinin geldiğini bildirerek Hz. Musâ'ya ücretsiz bir şekilde duvarı onarmasındaki hikmeti açıklar: Bu duvarın altında salih bir babanın iki yetim evladına ait bir hazine bulunmaktadır. Eğer duvar yıkılırsa köylüler bu hazineye el koyacaktır. Allah Te'âlâ ise, bu hazinenin, büyüdülerinde çocukların eline geçmesini istemiştir.⁸⁶³ Bu olayda Hızır, insanlar tarafından hak edilmeyen bir iyiliği, zâhiren karşılıksız olarak yapmaktadır; fakat bu fiilin ardında da, yalnızca Allah'ın bildiği hikmetlere dayanan ilâhî bir adalet ve rahmet tecellisi bulunmaktadır. Hızır, tüm bu izahların ardından “وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي / *Ben bunu da kendiliğimden yapmadım.*”⁸⁶⁴ diyerek, Hz. Musâ ile yolculukları boyunca yaptıklarının kendi iktihadına dayanmadığını; bilakis Allah'ın emriyle O'nun bir rahmeti olarak gerçekleştirdiğini ifade etmiştir.

İbn Abbas'ın da belirttiği gibi, Hızır'a gayb bilgisi verilmiştir.⁸⁶⁵ Bu bilgi, onun olayları ve insanları gördüklerinden çok daha incelikli bir şekilde algılamasına imkân sağlamaktadır. Hızır, bu özel bilgilerle hareket ederken, yaptığı işlerin hikmeti genellikle insanlar için — kendilerine gerekli açıklama yapılmadan— anlaşılamayacak kadar derindir. Dolayısıyla, onun tüm yaptıkları akıl ve duyu organlarıyla idrak etmeye çalışan insanların zâhirî bilgi ve anlayışlarının çok ötesindedir.

Özetle, Hızır'ın bilgi edinme biçimi, duyularla algılanan ya da öğrenmeyle elde edilen bilgilerden farklıdır. Ona, Allah tarafından verilen ilham ve gayb bilgisi, gelecekteki olaylara ve insanların zâhiren kavrayamayacağı hakikatlere dair bir içeriğe sahiptir. Kehf Sûresi'nde Hz. Musâ ile olan kıssasında görüldüğü üzere, Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemler anlaşılması zor ve zâhirî bilgilere aykırı gibi görünse de ilâhî hikmetler barındırmaktadır. Bu yönüyle Hızır'ın bilgisi, sıradan öğrenme süreçlerini aşan bir mahiyet arz etmektedir.

2.2.3.2. Özellikleri

Hızır'ın bilgi edinme biçimini diğer bilme türlerinden ayıran belirgin özellikler, onun ilâhî kaynaklı bilgiye dayalı olarak hareket etmesini sağlamıştır. Bu bölümde, Hızır'ın doğrudan ilâhî bir kaynaktan edindiği bilginin kapsamı, gayb âlemine dair içeriği ve insanüstü bilgelik kapasitesi gibi yönleri ele alınacaktır.

⁸⁶³ Kıssanın bu bölümü, Kehf Sûresi'nin 77-78. ve 82. âyetlerinde anlatılmaktadır.

⁸⁶⁴ el-Kehf 18/82.

⁸⁶⁵ Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilimi't-tefsîr*, 3/98.

2.2.3.2.1. İlâhî Kaynaklıdır

Hızır'ın denizcilik ya da yıkılan bir duvarı onarma gibi fizikî dünyaya dair bilgisi; yoksul denizcilerin ya da yetimlerin hakkını koruma gibi beşerî münasebetleri idrak yeteneği, zamanın toplumsal dinamiklerine vâkıf oluşu gibi hususlar diğer insanların bilgi edinme yöntemlerinden olan akıl ve duyular neticesinde elde edilmiş görünmektedir. Ancak gaybe dair bilgileri doğrudan Allah'tan gelen vahiy veya ilham yoluyla almakta; hikmete dayalı hükümleri bu bilgi doğrultusunda uygulamakta ve bu süreçte kişisel içtihiyâyla hareket etmemektedir.⁸⁶⁶ Bunun en önemli delili “وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي / Ben bunu da kendiliğimden yapmadım.”⁸⁶⁷ âyetidir. Yine Hz. Musâ'nın Hızır'a “هَلْ أَتَّبَعْتُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا / Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı?”⁸⁶⁸ şeklindeki hitabında yer alan, “مِمَّا عَلَّمْتَ / Sana öğretilenden” ifadesi, Hızır'ın sahip olduğu bilginin, onun kendi müktesebatı değil, doğrudan Allah tarafından kendisine öğretilmiş bir ilim olduğunu ortaya koymakta ve bu hususun Hz. Musâ tarafından da açıkça kabul edildiğini göstermektedir.⁸⁶⁹ Bu sebeple Hızır'ın sahip olduğu bilgi, peygamberler de dâhil olmak üzere diğer insanların ilk bakışta anlayamayacağı kadar derin ve kapsamlı kabul edilmiştir.

2.2.3.2.2. Bilgisi Sınırlıdır

Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadisler, Hızır'ın bilgisinin sınırlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim “وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا / ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”⁸⁷⁰ âyeti, Hızır'ın ilminin Allah'ın ilminin bir parçası olduğuna işaret etmekte, “bir ilim” ifadesi, Hızır'ın bilgisinin hem kapsam hem de içerik itibarıyla sınırlı olduğunu göstermektedir. Öte yandan her ne kadar Hızır'a gaybe dair bir takım bilgiler öğretilmiş olsa da, “قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ / De ki: Göklerde ve yerde, Allah'tan başka kimse gaybı bilmez.”⁸⁷¹ âyeti, bu tür bilgilerin mutlak anlamda gayb bilgisi olmadığını ve Hızır'ın da gaybı bilme hususunda Allah'a bağımlı ve sınırlı olduğunu göstermektedir. Ayrıca sahih hadis

⁸⁶⁶ ‘Abdülkerîm b. Hevâzin b. ‘Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Leṭā’ifü l-işārāt (Tefsîru l-Kuşeyrî)* (Mısır: el-Hey’etü l-Mısrîyyetü l-‘Āmmeti li’l-Küttâb, ts.), 2/407; Beğavî, *Me‘âlimü t-tenzîl fi tefsîri l-Kur’ân*, 5/188; Ebû Hâfız en-Nesefî, *et-Teyisîr fi t-tefsîr*, 10/111.

⁸⁶⁷ el-Kehf 18/82.

⁸⁶⁸ el-Kehf 18/66.

⁸⁶⁹ Râzî, *Mefâtîhu l-ğayb*, 21/483.

⁸⁷⁰ el-Kehf 18/65.

⁸⁷¹ en-Neml 27/65.

kaynaklarında yer alan rivayetlere göre, Hz. Musâ'nın Hızır'a, “هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتُ” / Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı?⁸⁷² demesi üzerine Hızır, kendisine Allah tarafından öğretilen ve Hz. Musâ'nın bilmediği bir ilme sahip olduğunu, Hz. Musâ'nın da kendisine verilmiş ama Hızır'ın bilmediği bir ilme sahip olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra ikisi birlikte bir gemiye bindiklerinde bir serçe gelmiş ve güverteye konmuştur. Bu olay üzerine Hızır, benim ilmin de senin ilmin de Allah'ın ilminden şu serçenin denizden eksilttiği damla kadar bile eksiltmez, demiştir.⁸⁷³ Hızır'ın bu ifadesi, ilminin Allah'ın ilminin yanında ne kadar eksik ve sınırlı olduğunu bizzat kabul ettiğini göstermektedir.

2.2.3.2.3. İnsanüstü Bir Bilgi ve Hikmet Kapasitesine Sahiptir

Hızır, insanüstü bir bilgelik ve derin anlayış kapasitesine sahiptir. Bu, bilgisinin olayların ve durumların zâhirî anlamlarının ötesine geçmesi ve derin hikmetler içermesiyle alakalıdır. Bu sebeple onun eylemleri, zâhiren ilâhî yasalara aykırı veya anlaşılması zor görünebilir. Fakat Elmalılı Hamdi Yazır'ın da ifade ettiği üzere “muktezayı bâtın, muktezayı zâhire muhalif olabilir. Fakat bundan dolayı hakikatle şeriatın tehâlûfı lazım gelmez. Zira şeriat, hükmi haktır. Hükmi hak da hakikatte ne ise odur.”⁸⁷⁴ Yani, bazen bir olayın bâtınî anlamı ile zâhirî anlamı farklı olabilir. Fakat bu farklılık, dinin hakikatiyle çeliştiği anlamına gelmez. Dinin verdiği hüküm doğrudur ve bu doğru hüküm, aslında hakikatte neyse onu yansıtır.

Netice itibarıyla, Hızır'ın bilgisi, kaynağı vahiy veya ilham olan ilâhî bir bilgilendirmeye dayanır. Bu bilgi, gayb âlemine dair derin ve insanüstü hikmetlerle doludur ve insanların ilk etapta idrak edemeyecekleri kadar kapsamlıdır. Bu nedenle, Hızır'ın eylemleri her ne kadar zâhiren ilâhî hakikatlerle çelişiyor gibi görünse de, bu durum onun bu hakikatlerle uyumlu olduğu gerçeğini değiştirmez. Zira dinin hükmü, hakikatin özünü yansıtır.

⁸⁷² el-Kehf 18/66.

⁸⁷³ Buḥārī, “Kitābü'l-ilim”, 44 (No: 122); “Kitābü'l-enbiyā’”, 29 (No: 3220); Müslim, “Kitābü'l-faḍā'il”, 170 (No: 2380).

⁸⁷⁴ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3271.

2.2.3.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları

Hızır'ın ölümsüz olduğu ve hâlen yaşadığı düşüncesi halk arasında yaygın bir şekilde kabul görmüş olsa da bu konu hakkında müfessirler arasında iki farklı görüş bulunmaktadır. Bazı müfessirler Hızır'ın hâlâ hayatta olduğunu savunurken, bazıları ise onun yaşamadığını iddia etmektedir.⁸⁷⁵ Taberî, tefsirinde Hızır'la ilgili bütün rivayetlere ve telakkilere yer vermiş olmasına rağmen, Hızır'ın ölümsüzlüğüne dair tek bir rivayet dahi aktarmamaktadır.⁸⁷⁶ Bu durum, onun Hızır'ın hâlen hayatta olduğuna dair bir görüş benimsemediğine işaret eder. Benzer şekilde, bazı müfessirler de Hızır'ın hayatta olduğunu savunan görüşü çirkin bulmuş ve bu konuda sahih bir hadisin bulunmadığını ifade etmişlerdir.⁸⁷⁷ Elmalılı Hamdi Yazır da bu konudaki farklı yaklaşımlar arasında, Hızır'ın yaşamadığına dair görüşü daha güçlü bulmuş ve tercih etmiştir.⁸⁷⁸

Öte yandan Beğavî (ö. 516/1122), hayatta olan dört peygamberden ikisinin gökte, ikisinin ise yeryüzünde bulunduğunu belirtmiş; yeryüzündekilerden birinin Hızır olduğunu söylemiştir.⁸⁷⁹ Hızır'ın hayatta olduğunu savunan müfessirlerden bir diğeri ise Kurtubî'dir. Kurtubî, Hızır'ın hayatta olduğu düşüncesinin bâtil olduğuna delil olarak getirilen hadisleri tek tek zikrettikten sonra bu hadislerin Hızır'ın yaşamadığına inananların düşüncesini destekleyen bir tarafının olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, “Yüz yıl sonra, bu gece hayatta olanlardan hiç kimse yeryüzünde kalmayacaktır.”⁸⁸⁰ hadisi, her ne kadar umum ifade etse de hükmün tahsis edilmesi mümkündür. Nitekim bu hadis, Hızır'ı kapsamına almadığı gibi Hz. İsa'yı da Deccal'i de almamaktadır. Oysa Hz. İsa'nın hayatta olduğu Kur'an'da açıkça belirtilmiş, Deccâl'in hayatta olduğuna dair ise sahih rivayetler nakledilmiştir. Ayrıca

⁸⁷⁵ Âlūsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/307-308. Müellif, bu konuda birçok âlimin görüşüne yer vermek suretiyle genel kanaati ortaya koymaya çalışmıştır. Hızır'ın yaşamadığına dair sunulan argümanlar, daha çok şu hadisler ve âyetler etrafında şekillenir: Abdullah bin Ömer'den nakledildiğine göre Hz Peygamber hayatının son zamanlarında, yatsı namazını kıldırıldığı bir akşam, selâm verdikten sonra kalkmış ve şöyle buyurmuştur: “Bu gecedenizi nasıl görüyorsunuz? Şüphesiz ki, yüz yıl sonra, bu gece hayatta olanlardan hiç kimse yeryüzünde kalmayacaktır.” Buḥārî, “Kitâbü'l-ilim”, 41 (No: 116). Müslim'de geçen rivayet ise şu şekildedir: “Ebû Saîd'in (r.a.) rivayet ettiğine göre, Nebî (a.s.) Tebuk Seferi'nden döndüğünde sahabeler ona kıyametin ne zaman vuku bulacağını sormuşlar, o da şöyle buyurmuştur: “Yüz yıl geçmeden bugün yeryüzünde yaşayan hiçbir nefis kalmayacaktır.” Müslim, “Feḍâilü's-sahâbe”, 219 (No: 2539). Hz. Peygamber'in, o dönemde yaşayanlardan yüz yıl sonra hiç kimsenin hayatta olmayacağını bildirdiği bu hadisler, Hızır'ın da yaşamayacağına delil olarak gösterilmiştir. Ayrıca “وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ” / Biz, senden önce de hiçbir beşere ebedilik vermedik. Şimdi sen ölürsen, sanki onlar ebedî mi kalacaklar? Her canlı, ölümü tadar.” (el-Enbiyâ 21/34-35) âyetleri de Hızır'ın ölümsüz olmadığına işaret eden bir diğer delil olarak sunulmuştur. Bu konuda delil olarak sunulan diğer âyetler şunlardır: Âl-i İmrân 3/144, 185

⁸⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/55-91.

⁸⁷⁷ Cevzî, *Zâdû'l-mesîr fî ilimi't-tefsîr*, 3/97.

⁸⁷⁸ Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 5/3260-3261.

⁸⁷⁹ Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*, 5/239.

⁸⁸⁰ Buḥārî, “Kitâbü'l-ilim”, 41 (No: 116).

çeşitli salih zatların Hızır ile görüştüklerine dair rivayetleri aktaran Kurtubî, bu tür müşahedelerin sayıca çokluğuna dikkat çekerek, bu görüşlerin Hızır'ın hayatta olduğuna dair kanaati güçlendirdiğini ifade etmektedir. Bu durumda Kurtubî'ye göre, —en doğrusunu Allah'ın bilmesi kaydıyla— Hızır hayattadır.⁸⁸¹

Gazzâlî ise *İhyâ'ü 'ulūmi'd-dîn* adlı eserinde Hızır'ın hayatta olduğuna işaret eden anlatımlara genişçe yer vermektedir.⁸⁸² Hızır ve İlyas'ın her yıl belirli zamanlarda buluştuklarında okudukları duayı nakletmesi, Hızır ile görüştüğünü iddia eden kişilerin beyanlarına yer vermesi, onlardan çeşitli anekdotlar aktarması ve Hızır'ın yeryüzündeki Allah dostlarını tanıma konusundaki derin bilgisine dikkat çekmesi, onun da Hızır'ın hayatta olduğuna dair kanaat taşıdığını göstermektedir. Ayrıca bu yaklaşım, Gazzâlî'nin Hızır'ın hayatta oluşunu ilâhî bir lütuf ve hikmet çerçevesinde değerlendirdiğine işaret etmektedir.

Hızır, halk arasında genellikle velî olarak kabul edilirken, İslâm âlimleri arasında onun velî mi, melek mi yoksa peygamber mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. “فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا / Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”⁸⁸³ âyetindeki “katımızdan bir rahmet” ifadesi, bazılarına göre Allah'ın Hızır'a bahsettiği bir nimettir.⁸⁸⁴ İtaat ve uzun ömürdür, diyenler de olmuştur.⁸⁸⁵ Bazılarına göre ise vahiy ve peygamberliktir.⁸⁸⁶ Râzî, nübüvvetin “rahmet” olduğunu kabul etmekle birlikte her rahmetin nübüvvet olamayacağına işaretle bu görüşü reddetmiştir.⁸⁸⁷ Elmalılı Hamdi Yazır'a göre, Hz. Musâ ilmini tebliğ memur, ülü'l-azm peygamberlerden biri olduğu hâlde, Hızır tebliğ değil, doğrudan icraya memurdu. Bu sebeple, Hızır'ın bir peygamber değil, bir velî olduğunu kabul edenler olmuştur. Ancak Elmalılı, yalnızca velî olması hâlinde Hızır'ın bir gencin hayatına son verme gibi özel bir hükme sahip olamayacağını, dolayısıyla ona bu tür tasarrufların ancak peygamberlik vasfı çerçevesinde verilebileceğini belirtmiştir.⁸⁸⁸

⁸⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/41-43.

⁸⁸² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulūmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/316; 1/336; 4/355.

⁸⁸³ el-Kehf 18/65.

⁸⁸⁴ Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*, 5/188.

⁸⁸⁵ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Hâbib el-Başrî el-Bağdâdî el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nüket ve'l-uyûn)*, thk. es-Seyyid İbn 'Abdülmağşûd b. 'Abdürrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/324.

⁸⁸⁶ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 2/594; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/2377; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 7/195; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîṭ*, 14/81; Ebû Hâfş en-Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 10/110.

⁸⁸⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/481.

⁸⁸⁸ Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 5/3273-3274.

Bazılarına göre ise, “*Tarafımızdan bir ilim*” ifadesi ise, Allah’ın ona öğrettiği ve yalnızca kendisinin bildiği “gayb ilmi” olarak yorumlanmıştır.⁸⁸⁹ Kimsenin kendisine gelen bir ilhamla ilâhî kanuna aykırı (gemiye zarar verme, bir çocuğu öldürme gibi) bir fiilde bulunamayacağını ifade eden müfessirlere göre ise, Hızır’ın insan olması mümkün değildir, bu durumda o ya bir melektir ya da insan dışında bir başka kuldur.⁸⁹⁰

Netice itibarıyla, Hızır’ın ölümsüz olup olmadığı veya hangi türden bir varlık olduğu konusunda İslâm âlimleri arasında kesin bir görüş birliği bulunmamaktadır. Kehf Sûresi’ndeki kıssa, Hızır’ın sahip olduğu bilginin ve gerçekleştirdiği fiillerin, zâhirî anlayışın ötesinde olduğunu ortaya koyarak, Hızır’ın bilgiye dayalı eylemlerinin insan aklının sınırlarını aştığını ve ilâhî bir kaynaktan beslendiğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle Hızır, İslâm geleneğinde hem mistik bir figür olarak hem de ilâhî bilginin sembolü olarak kabul edilmektedir, diyebiliriz. Ayrıca onun insanüstü bilgelik ve rehberlik kapasitesine sahip olduğuna inanılırken, bu bilginin kaynağı vahiy, ilham veya doğrudan Allah’tan gelen özel bir ilim olarak öne çıkmaktadır.

İlhamın, aklî veya naklî herhangi bir delile dayandırılma şartının olmayışı, bu kavramın bilgi değeri taşıyıp taşımadığı konusunda önemli sorular doğurmuştur. “Kimler ilham alır?”, “İlham, bilgi değeri taşır mı?”, “Herhangi bir insana gelen ilham, diğer insanları da bağlar mı?” gibi sorular, ilhamın epistemolojik statüsünü anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Peygamberlerin ilham aldıkları ve aldıkları ilhamın, vahye denk olmamakla birlikte, bilgi değeri taşıdığı —daha önce de değinildiği üzere— herhangi bir tartışmanın konusu olmamıştır. Aynı şekilde Hızır’ın aldığı ilhamın, doğrudan Allah’tan geldiği ve onun bu bilgilere dayanarak eylemlerini gerçekleştirdiği açıkça kabul edilmiştir.⁸⁹¹ İslâm âlimleri, bu kıssadan yola çıkarak, Hızır’ın aldığı ilhamın zâhiren şeriatla çelişir gibi görünse de, barındırdığı derin hikmetler nedeniyle doğru ve geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Ancak peygamberler ve Hızır dışındaki insanların ilham alıp almadıkları, alanlar varsa bunların kimler olduğu ise tartışmalı bir konudur.

Buradan hareketle peygamberler ve Hızır dışındaki insanların da ilhama mazhar olduklarından söz edilebilir. Diğer insanların aldıkları ilhamların bilgi değeri taşıyıp

⁸⁸⁹ Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-‘azîz*, 667; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/733; Şevkânî, *Fethu’l-ğadîr*, 3/354.

⁸⁹⁰ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 3/171-172.

⁸⁹¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/71.

taşımadığı veya bunların bağlayıcı bir delil kabul edilip edilemeyeceği konusu, ilerleyen bölümlerde *“Kalp ve İçsel Bilgi”* başlığı altında ele alınacaktır.

Esasında Allah’ın sadece insanlara değil bütün canlılara iyiyi kötünden, faydalıyı zararlıdan tefrik edebilme yetisi verdiği kabul edilmiştir. Dolayısıyla ilham, her bir canlının tecrübesi dâhilindedir, denilebilir. Zira böyle olmasaydı, varlıkların hem hayatlarını devam ettirmeleri hem de yaratılış amaçları doğrultusunda hareket etmeleri mümkün olmazdı. Bu konu hakkındaki ayrıntılı bilgi ise *“İçgüdüsel Bilgi”* başlığı altında ele alınacaktır.

2.3. Akıl ve Düşünce Yoluyla Bilgi

Akıl ve düşünce, İslâm teolojisinde bilgiye ulaşmanın en temel yollarından biri olarak kabul edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm, insanları sürekli olarak akıllarını kullanmaya ve hakikati aramaya teşvik eder. Bunun için âyât-ı Kur’ân’ın okunması yanında âyât-ı kevnî ve enfüsî üzerinde de derin derin tefekkür edilmesini ister. Bu süreç, Allah’ın varlığının, birliğinin ve kudretinin idrak edilmesinde; iyinin kötünden, doğrunun yanlıştan ayırt edilmesinde ve insanların sorumluluklarını yerine getirmesinde hayatî bir rol oynar.

Akıl, vahiy ile birlikte hareket ettiğinde doğru bilgiye ulaşmada bir rehber olarak görülür. Mutlak doğruya ulaşmada aklın tek başına yetersiz kalacağı düşünülür ve aklın vahiy ile ortak çalışması gerektiği savunulur. Vahiy, akla rehberlik ettiğinde onu mutlak hakikate yönlendirir, böylece insan aklı, sınırlı kapasitesine rağmen doğru bilgiye ulaşabilir.

Cinlerin bilgi edinme süreçleri de benzer şekilde, akli melekeler ve düşünme yetileri sayesinde gerçekleşir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta, cinlerin ontolojik olarak insanlardan farklı varlıklar olduğudur. İnsan aklı, maddî dünya ile doğrudan ilişki kurarak bilgiye ulaşırken, cinler daha çok metafiziksel ve soyut bir düzlemde bilgiye erişirler. Bu, cinlerin bilgi edinme süreçlerinin, insanlarınkinden farklı ve daha karmaşık bir nitelikte olduğu anlamına gelir. Cinlerin aklı, insan aklı gibi işlev görse de, kendi varlık düzeylerine özgü, tamamen farklı yöntemler ve algı biçimleriyle bilgiye ulaşırlar.

Bu sebeple, bu başlık altında, önce insanların akıl ve düşünce yoluyla bilgiye ulaşma biçimi, sosyo-kültürel etkenlerin akıl üzerindeki rolü, aklın vahiy ile olan ilişkisi, Kur’ân’da akla yapılan vurgular ve aklın doğası ele alınacaktır. Ardından, cinlerin bilme biçimi incelenecek; bu süreçte onların bilgiye ulaşma yöntemleri, ontolojik farkları nedeniyle insanlardan nasıl

ayrıldıkları ve bu farkların bilgi edinme süreçlerine nasıl yansıdığı üzerinde durulacaktır. Her iki bölümde de ilgili âyetler etrafında oluşan tartışmalara yer verilecektir.

2.3.1. İnsanların Bilmesi

İnsanlar yaratılışları itibarıyla bilgi edinme, bilgiyi üretme ve aktarma yeteneğine sahip varlıklardır. Nitekim Kur’ân’da “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا / Allah Âdem’e bütün isimleri, öğretti.”⁸⁹² buyrulmaktadır. Allah’ın Hz. Âdem’e bütün isimleri öğretmesi, insana bahsedilen üstün bir bilgi kapasitesinin ve öğrenme yeteneğinin açık bir delili olarak kabul edilmiştir. Burada geçen “isimler” ifadesi, yalnızca canlı ve cansız varlıkların adlarını değil, aynı zamanda bu varlıkların sıfatlarını, hakikatlerini, faydalarını ve hem dinî hem de dünyevî maslahatlarını kapsayacak şekilde tefsir edilmiştir. Bu durum, insanın varlıkların mahiyetini anlamada ve onları tanımlamada diğer yaratılmışlardan farklı olarak derin bir kavrayış yeteneğiyle donatıldığını göstermektedir.⁸⁹³ Bu yetenek, insanın doğasında bulunan akıl ve düşünme faaliyetleri aracılığıyla işlev kazanır ve gelişir. İnsanoğlu, doğuştan merak eden, sorgulayan ve anlam arayışında olan bir varlıktır. Onun bu yapısı, insanı bilgiye erişme çabası içine sevk eder. Bilgiye ulaşma süreci, Kur’ân’ın ifadesiyle enfüsî âlemden kevnî ve âfâkî âleme⁸⁹⁴ doğru genişleyen bir yolculuktur ve bu yolculukta akıl ve düşünme faaliyetleri insanın en önemli rehberleridir.

İslâm, bilgiye ulaşmada aklı önemli bir araç olarak görür ve aklın kullanılmasını teşvik eder. Kur’ân-ı Kerîm’de defalarca “أَفَلَا تَعْقِلُونَ / akletmez misiniz?”⁸⁹⁵ sorusunun gelmesi, aklın kullanılması gerektiğine yapılan vurgu neticesidir. Bu, İslâm’ın akla ne kadar büyük bir değer verdiğini ve insanın aklını kullanarak doğru bilgiye ulaşabileceğini gösterir. Kur’ân’da

⁸⁹² el-Bakara 2/31.

⁸⁹³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/126; İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/70-71; Ebû Zehra, *Zehratü’t-tefâsîr*, 1/196.

⁸⁹⁴ Âfâkî, Arapça “ufuk” kelimesini çoğulu olan “âfâk” kelimesine nispet eki eklenerek oluşturulmuş bir kavramdır. Âfâkî terimi genellikle, bireyin kişisel görüş ve inançlarından bağımsız bir şekilde, dış dünyaya ait olan, herkes tarafından gözlemlenip doğrulanabilen somut ve nesnel gerçeklikleri ifade etmek için kullanılmıştır. Âfâkî âyetler, Kur’ân’da dış dünyaya, evrenin genişliğine, doğadaki düzen ve işleyişe dair delillere işaret eder. Bu bağlamda Kur’ân’daki şu âyetler örnek verilebilir: “إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ / Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akılselîm sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır.” Âl-i İmrân 3/190; “وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ / Gece ve gündüz, güneş ve ay O’nun âyetlerindendir.” Fussilet 41/37. Metin Yurdagür, “Âfâkî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 1/397.

⁸⁹⁵ el-Bakara 2/44, 76; Âl-i İmrân 3/65; el-En’âm 6/32; el-A’râf 7/169; Yûnus 10/16; Hûd 11/51; Yûsuf12/109; el-Enbiyâ 21/10, 67; el-Mû’mînün 23/80; el-Kasas 28/60; es-Sâffât 37/138.

akıl, ontolojik varlığından ziyade epistemolojik fonksiyonuyla yer almaktadır.⁸⁹⁶ Çünkü akıl, Kur’ân’da kendine hem ontolojik hem de epistemolojik mânada yer bulan kalbin bir türevi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁹⁷ Bu yüzden, Kur’ân’da salt aklın önemine vurgu yapılmaz. Zira Kur’ân için akli değerli kılan, onun, varlığı ve olayları anlamlı kılabilme yeteneği, bir diğer deyişle istidlal yapmasına imkân tanıyan akletme fiilidir.⁸⁹⁸ Bu yüzdendir ki akıl kelimesi Kur’ân’da isim ya da mastar olarak hiç yer almazken kırk dokuz yerde fiil olarak geçer.⁸⁹⁹ Bunların bir tanesi “geçmiş” diğerleri ise “geniş” zaman kipindedir.⁹⁰⁰ Aklın fiil olarak yer alması onun işlevselliğine işaret ederken fonksiyonlarının farklı fiillerle ifade edilmesi⁹⁰¹ tezahürünün zenginliğine bir vurgu olarak değerlendirilmektedir.⁹⁰²

Akıl, yalnızca teorik bilgilere ulaşmada bir vasıta değil, aynı zamanda amelî hayatın tanziminde, ahlâkî kaidelerin ve şer’î hükümlerin idrakinde de hayatî bir öneme sahiptir. Düşünme ise, aklın aktif bir biçimde kullanılmasıyla insanı marifetullahı ve hikmete ulaştıran temel bir çabadır. Bu bağlamda düşünce, insanın mevcut ilmî birikimi değerlendirmesiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda, ilâhî hakikatlere ve yeni marifet kapılarına açılan bir vasıta olarak işlev görür. Böylelikle, akıl ve düşünce, insanı hikmetin derinliklerine ve Hakka ulaşma yolunda ileriye taşıyan esaslı unsurlar olarak karşımıza çıkar. Bu bölümde, insanların bilgiye ulaşma sürecinde aklın rolü ve düşüncenin önemi ele alınacaktır. Akıl ve düşüncenin, insanı sahil bilgiye eriştirmedeki fonksiyonu ve bu süreçte karşılaşılan zorluklar üzerinde durulacak; İslâm’ın akla atfettiğı kıymet ve bu kıymetin insan hayatındaki tecellileri incelenecektir.

⁸⁹⁶ Çağımız mütefekkirlerinden Taha Abdurrahman da aklın ontolojik bir “zat” olmaktan ziyade, epistemolojik bir “fiil” olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, akıl sabit bir “zat” olsaydı gelişme göstermesi mümkün olmazdı. Ancak aklın sürekli gelişim göstermesi, onun bir “fiil” olduğuna dair açık bir delildir. Daha detaylı bilgi için bk. Taha Abdurrahman, *Hakikat Arayışı (Geleceği İnşa Ufkunda Konuşmalar)*, çev. Muhammet Ateş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2023), 57, 69-70.

⁸⁹⁷ el-Hacc 22/46; Peker, *Kur’an’da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*, 264; Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 126, 176.

⁸⁹⁸ Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 47; Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri*, 65; Şakir Kocabaş, *İslam’da Bilginin Temelleri* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 110.

⁸⁹⁹ Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfrehes*, 594-595.

⁹⁰⁰ S. Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/238.

⁹⁰¹ يَغْفُلُونَ يَغْفُلُونَ يَغْفُلُونَ يَغْفُلُونَ يَغْفُلُونَ

⁹⁰² Peker, *Kur’an’da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*, 177; Gülşen Ökten, “Kur’ân’a Göre Bilginin Kaynakları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (2015), 222.

2.3.1.1. Akıl ve Düşünme

Akıl kavramı, sözlükte farklı anlamlar içermektedir. Temel anlamda, “tutmak, sınıksız kavramak, devenin ayağının bükülerek iple bağlanması, ilacın mideyi tutması, ishalin durdurulması, kadının saçlarını bağlaması, dilin tutulması, sığınılan kale”⁹⁰³ gibi çeşitli fiziksel ve metaforik durumları ifade eder. Cürcânî, akıllı, insanları doğru yoldan sapmaktan koruyan ve yanlışlara düşmekten alıkoyan kalpteki bir nûr olarak tanımlamıştır.⁹⁰⁴

Ayrıca, ilim ve idrak kapasitesi olarak da tanımlanmıştır. Bu bağlamda, akıl, eşyaların “hüsni ve kubh, kemâl ve noksan” gibi niteliklerini idrak etme yeteneği olarak da değerlendirilir ki bu, daha spesifik bir tarif olarak öne çıkmaktadır. Akıl kavramı, aynı zamanda gün ortasında gölgenin kaybolması ve bir çocuğun idrak ve temyiz gücüne erişmesi gibi anlamlarla da ilişkilendirilmiştir. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında, akıl, iki iyiden daha iyisini, iki kötünden daha kötüsünü ayırt edebilme yeteneği olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, akıl, kâr-zarar hesabı yapabilme, iyiyi tercih ederken kötüyü reddetme iradesi gösterme gibi fonksiyonları olan bir his veya güç olarak ele alınmaktadır. Aynı zamanda, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmayı sağlayan, yeni keşiflere imkân veren idrak ve anlama yetisi olarak kabul edilmektedir.⁹⁰⁵ Râzî de, “لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا” / *elbette düşünecek kalpleri olurdu.*⁹⁰⁶ âyetini tefsir ederken, “akıl ilim, kalbin bilginin merkezi olarak zikredilip zikredilmeyeceği” sorusuna “evet” cevabını vermiştir.⁹⁰⁷

Sonuç olarak, akıl, “insanın düşünme, bilme, davranışlarını belirleme, denetleme veya yargıda bulunma ya da iyiyi kötünden, doğruyu yanlıştan, hakkı bâtıldan ayırt etme kabiliyeti” olarak tanımlanan bir kavramdır.⁹⁰⁸

Kur’ân, aklın varlığını; iyi ile kötüyü ayırt etme, doğruyu tercih etme ve bilgi edinme süreçleri için gerekli bir unsur olarak kabul eder, ama yeterli görmez. İnkâr edenler, ontolojik anlamda akıldan yoksun oldukları için değil, var olan akıllarını kullanmadıkları için inkâra sapmışlardır. Onları inkâra sürükleyen ve neticede cehenneme sevk eden temel sebep, aklî melekelerini işlevsiz kılmalarıdır.⁹⁰⁹ İnsanlar, akıllarını kullanmadıkları sürece, gördükleri

⁹⁰³ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 1/159-160; İbn Düreyd, *el-Cemheretü'l-luğa*, 2/939; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/172-173; İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, 341-342.

⁹⁰⁴ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 151.

⁹⁰⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 1033-1034.

⁹⁰⁶ el-Hac 22/46.

⁹⁰⁷ Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, 23/234.

⁹⁰⁸ Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 109.

⁹⁰⁹ Vahit Göktaş, “Kur’an’da Bilgi Ve Bilginin Kaynakları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (2008), 170.

mucizeler de kendilerine yöneltlen uyarılar da bir fayda sağlamamaktadır.⁹¹⁰ Aklın bu şekilde atıl bırakılmasını tasvip etmeyen Kur’ân, aklını kullanmayanların üzerine kalbin ve ruhun bozulması anlamında manevî bir pisliğin boca edileceğini şu âyette haber vermektedir: “وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ / O, akıllarını kullanmayanları murdar (inkârcı) kılar.”⁹¹¹

Kur’ân’da aklın kullanılmasına verilen ehemmiyetin, insanın duyularla algılanan somut âlemden duyuların algılamaktan aciz kaldığı soyut âleme geçişinin temin edilmesi amacına matuf olduğu söylenebilir. Zira Kur’ân duyuların idrak edebileceği hissî mucizelerle⁹¹² gerçekleşen bir imandan ziyade aklın “اِقْرَأْ / oku”⁹¹³ emri muvacehesince gerek Kur’ân âyetlerini gerekse âyât-ı kevnî, âyât-ı enfûsî gibi diğer âyet türlerini okuyarak ve üzerlerinde taakkul, tefekkür ve tezekkür ederek ulaştığı bir imanı daha değerli bulmaktadır. Hz. Peygamber’in hissî mucizelerle gönderilen önceki peygamberlerden farklı olarak insanları doğrudan akıl, hikmet ve irfan yoluyla hakikate ulaştırmayı amaçlayan Kur’ân mucizesiyle teçhiz edilmiş olması⁹¹⁴ da bu yaklaşımı destekleyen önemli bir unsurdur.⁹¹⁵ Kur’ân, aklını bu doğrultuda etkin biçimde kullananları överken; aklını kullanmayanları ise eleştirmekte, hatta uyarı ve tehditle ikaz etmektedir.⁹¹⁶

Kur’ân her ne kadar ifsat olmamış aklı övse ve ona olan güvenini ortaya koysa da bizi “ontolojik indirgemecilik, epistemolojik kibir ve ahlâkî egoizme”⁹¹⁷ karşı teyakkuza davet eder. Çünkü aklın tek başına bizi hakikate ulaştıracağını ve bize özgürlük vereceğini kabul etmek makul bir düşünce değildir. Zira aklın erişemeyeceği ve ihata edemeyeceği alanlar, ilimde ve bilimde ne kadar ilerleme kaydedilmiş olursa olsun, her zaman vardır ve var olmaya da devam edecektir.⁹¹⁸ Aklın mukayyet olduğu konularda sınırların kalkmasında

⁹¹⁰ Yûnus 10/91.

⁹¹¹ Yûnus 10/100.

⁹¹² Hissî mucizeler, insanların duyularına hitap eden, tabiat kanunlarını aşarak Allah’ın müdahalesini gösteren hârikulâde olaylardır. Geçmiş peygamberlerin elinde ortaya çıkmış, zaman ve mekânla sınırlı olmuştur. Hz. Sâlih’in devesi, Hz. Mûsâ’nın asâsı ve Hz. İsâ’nın hastaları iyileştirmesi gibi örnekler, hissî mucizelerdendir. Kur’ân’da hissî mucizelerden bahseden bazı âyetler şunlardır: Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110; el-A’râf 7/107-108, 117-122; Hûd 11/64-68; Tâhâ 20/19-22, 67-70. Halil İbrahim Bulut, “Mûcize” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/349.

⁹¹³ el-Alak 96/1.

⁹¹⁴ el-Ankebût 29/51: “أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ / Kendilerine okunmakta olan Kitab’ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır.”

⁹¹⁵ Said Havva, *el-Esas fî’s-Sünne Siyretün Nebeviyye*, çev. M. Ahmet Varol vd. (İstanbul: Aksa Yayın-Pazarlama, 1991), 1/261.

⁹¹⁶ Muammer Erbaş, “Kur’ân ve Sünnet Işığında Dinî Tefekküre Dair Bazı Kavramların Tahlili”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (2018), 25.

⁹¹⁷ Kalın, *Perde ve Mânâ*, 124.

⁹¹⁸ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 115. Bu bağlamda Kur’ân’da yer alan şu âyet de örnek olarak verilebilir: “وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا”

iman yetisi ve te'vîl önemli rol oynamaktadır.⁹¹⁹ Bunun yanında duyuların algılarında husule gelen yanılgılar gibi aklın idrakinde de yanılgılar söz konusu olabilir. Aşırı korku, heyecan, endişe ya da bunların tam tersi durumlarda aklın yanılması, yanlış doğru, doğruyu yanlış algılaması söz konusu olabilir.⁹²⁰ Yine aklın muhakeme yeteneğinin nefsanî ve cinsel arzular tarafından gölgelenmesi de söz konusudur. Bunlarla aklın tefrik yetisi zaafa uğrayabilir ve nefsin üzerinde oluşturduğu hegemonyaya duyarsız kalarak her şeyin iyisini ve doğrusunu bildiği iddiasıyla akıl pekâlâ kendini kandırabilir.⁹²¹

Kur'ân, aşırı korku hâlinin insan zihni üzerindeki etkisini şu âyette açıkça ortaya koymaktadır: “وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ” / *İnsanları da sarhoş bir halde görürsün. Oysa onlar sarhoş değillerdir; fakat Allah'ın azabı çok dehşetlidir!*”⁹²² Bu âyet, kıyametin kopuş anında meydana gelecek bazı sahneleri tasvir etmektedir. Bu bağlamda, insanların Allah'ın azabına dair duydukları şiddetli korkunun, onların idrak ve temyiz yetilerini kaybetmelerine sebep olduğu ifade edilmektedir. Bu durum, içkiden kaynaklanan bir sarhoşluk hâli olmamakla birlikte, sarhoş bir kimsenin bilişsel işlevlerini yitirmesine benzer bir bilinç kaybını andırmaktadır.⁹²³ Dolayısıyla âyet, kıyametin dehşeti karşısında insanın ruh hâlinde ve zihinsel dengesinde yaşanacak sarsıntının, aklın sağlıklı muhakeme gücü üzerindeki etkisini çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır.

Aklın doğru kullanımının sağlanabilmesinde akıl ve iradenin birleştirilmesi önem arz etmektedir.⁹²⁴ Yine aklın hakikate açılan bir pencere olmasında fitrat ve vicdanın da etkisi göz ardı edilmemelidir. Çünkü ancak fitrata uygun ve vicdanı rahat ettiren bir muhakeme sonrasında kalp tatmin olacaktır.⁹²⁵ Akıl ve kalp arasındaki uyum sadece İslâm düşünce dünyasında değil Doğu kültürlerinde de üzerinde durulan ve hayatın her alanında tesirini hissettiren bir husustur. Örneğin, Gazzâlî'nin çoğu zaman akıl kelimesinin yerine kalp, nefis ve ruh kelimelerini kullanması gibi⁹²⁶ Japoncada da “kokoro” kelimesi akıl anlamı yanında

قَلِيلًا / Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.” el-İsrâ 17/85.

⁹¹⁹ Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, 139.

⁹²⁰ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *el-Münkiz mine'd-dalâl*, thk. 'Abdülhalîm Maḥmûd (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Ḥadîse, ts.), 113; Göktaş, “Kur'an'da Bilgi Ve Bilginin Kaynakları”, 170; Uyanık, *Kalbin Anlaması*, 102.

⁹²¹ Kalın, *Perde ve Mânâ*, 82.

⁹²² el-Hac 22/1-2.

⁹²³ Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 3/142-143.

⁹²⁴ Kalın, *Perde ve Mânâ*, 111.

⁹²⁵ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 110.

⁹²⁶ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *Me'âricü'l-kuds fî midrâci ma'rifeti'n-nefs* (Beyrût: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1395/1975), 15.

kalp, zihin ve ruh anlamlarında kullanılmaktadır. Bu da Japon düşünce ve kültür dünyasında insanın hem içsel bütünlüğünü hem de evrenle olan insicamını gösterir. “A şahsının ‘kokoro’su çok güzel.” denildiğinde bu o şahsın aklen, ruhen ve kalben iyi bir insan olduğuna delâlet ederken “iyi” kavramı da aklî ve kalbî kemâline işaret etmektedir. Burada sadece ahlâkî iyilik değil rasyonel doğruluk ve estetik güzellik de kastedilmektedir. Dolayısıyla kokoro akıl, kalp ve ruh arasındaki sanal duvarları yok ederek insanın bütünlüğüne dikkat çeker. İnsana, insanı parçalara ayırmak suretiyle indirgeyerek değil bir bütün hâlinde ve hak ettiği mevkide bakmayı öğretir. Aynı düşünce Çince “xin” (şî) kelimesinde karşımıza çıkmaktadır. Bu kelime de akıl anlamı yanında kalp ve zihin anlamlarını kapsar.⁹²⁷ O yüzden akıl ve kalp, birbirlerinden bağımsız kavramlar olarak düşünülmez. Birinin sağlığı diğerinin de sağlığı demektir. Birinin verdiği yanlış bir hüküm diğerinin de yanılığa olması anlamına gelmektedir. Birinin fesada uğraması diğerinin de menziline kaybedeceğine işarettir. Kalp temiz dahi olsa akıl dalâlete sürüklendiğinde insanın istikâmetini kaybetmesi her an ihtimal dâhilindedir. Bu konu hakkındaki ayrıntılı bilgi **“Kalp ve İçsel Bilgi”** başlığı altında ele alınacaktır.

Duyuların, elde edilen verilerin işlenmesi ve bilgiye dönüştürülmesi için akla ihtiyaç duyması gibi akıl da kendini aşan hususlarda gerekli verilere ulaşmak için vahye ihtiyaç duyar.⁹²⁸ Zira duyular akla sadece duyular âlemine ait verileri iletebilmektedir. Oysa akıl gayb alanına dair bilgilerin de peşine düşmektedir. Yine kendisinden beklenen kulluk formasyonunun hakkını verebilmek için vahyin bilgisine ihtiyaç duymaktadır.⁹²⁹ Bunun için Kur’ân, akıl ve vahyi birbiriyle rekabet eden, birbiriyle kavgalı iki farklı güç olarak değil birbirlerini tamamlayan, bütünleyen ve uyum içinde hareket eden bir güç olarak görmek ister.⁹³⁰ Buradan hareketle, vahyin anlaşılma için akla, aklın da vahyin kılavuzluğuna muhtaç olduğunu söyleyebiliriz.⁹³¹ Yine Kur’ân aklı ne duyulara indirger ne de kalp ve zihin ile sınırlandırır. Bilakis bütüncül bir yaklaşım sergileyerek akla hak ettiği değeri hak ettiği kadar verir.

Kur’ân’da, aklın bilme ve sahih bilgiye ulaşma sürecinde gerçekleştirdiği düşünsel faaliyetlere işaret eden âyetlere baktığımızda, geniş bir kavram yelpizesiyle

⁹²⁷ Kalın, *Perde ve Mânâ*, 79-80; William C. Chittick, *İlâhî Aşk-Erken Dönem Farsça Metinlerinde Allah ve İnsan*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2018), 165.

⁹²⁸ Peker, *Kur’an’da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*, 254.

⁹²⁹ Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 147.

⁹³⁰ Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri*, 65.

⁹³¹ Peker, *Kur’an’da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*, 182.

karşılaşmak mümkündür. Bu çeşitlilik, âdetâ, aklın sürekli işlevsel olması ve kesintisiz bir arayış içinde bulunması gerektiği düşüncesini ilham etmektedir.

Kur'ân'da, aklın düşünsel faaliyetlerinden biri olarak sıklıkla karşılaşılan ve akıl ile aynı kökten türeyen “التَعْقُلُ / ta 'aḳḳul”, Arapçada “akletmek, aklını kullanmak, düşünüp anlamak, akıl erdirmek” anlamlarına gelmektedir. Kur'ân'da “taakkul”ün teracci ifade eden “لَعَلَّ / le 'alle” kalıbıyla birlikte kullanılması, akli kullanmanın bir özveri ve gayret gerektirmesi ile yorumlanmıştır.⁹³² Mâtürîdî, “ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” / İşte bunlar Allah'ın size emrettikleridir. Umulur ki düşünüp anlarsınız”⁹³³ âyetini tefsir ederken, “le'alle” edatının Allah'a nispet edildiğinde kesinlik (vücûb) ifade ettiğini belirtmiştir. Buna göre, Kur'ân'ın akletmeyi teşvik etmesi yalnızca bir temenni değil, aynı zamanda bir zorunluluk olarak anlaşılmalıdır.⁹³⁴ Dolayısıyla insanlar, Allah'ın emirlerini kavrayıp gereğince amel edebilmek için akıllarını kullanmakla yükümlüdür. Yalnız şu hususa da işaret etmek gerekir ki âyetlerde yer alan akletme eylemi, aydınlanma düşüncesinin temel parametrelerinden olan pozitivist rasyonel aklın mukabili değildir.⁹³⁵ Çünkü rasyonalistler, akli mutlaklaştırarak ve aklın üzerinde hiçbir güç tanımayarak, akli âdetâ yegâne otorite olarak lanse ederlerken, Kur'ân akli olması gerektiği konumda tutmaktadır.

İnsan, farkında olsun ya da olmasın, sürekli olarak bilgi akışına maruz kalır ve bu durum onu sürekli bir bilme hâline dâhil eder. Bu bağlamda, aklın bilinç ve iradeyle aktif kılınması, yani “taakkul”, her türlü şaibeden, tahripten ve kirlilikten uzak, hak ve hakikate muvafık bir bilme eyleminin tahakkukunda önemli bir rol oynamaktadır.

Arapçada “hatırlamak, anmak, düşünmek, ezberlemek, istenilen görüntünün zihne dönmesi ve bilinen şeylerin hafızada tutulması”⁹³⁶ anlamlarına gelen “التَذَكُّرُ / tezekkür” de aklın düşünsel faaliyetlerini ifade eden bir kavramdır. Kur'ân'da önemli bir yer tutan tezekkür, insanın hem Allah'ı, hakikati ve sorumluluklarını hatırlamasına hem de bu hatırlamanın etkisiyle bilinçli bir yaşam sürmesine imkân sunar.

⁹³² Ebü'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk el-Bağdâdî en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Hurûfû'l-me'ânî ve's-şarf*, thk. 'Alî Tevfîk el-Ḥamd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 30; Muḥammed 'Alî Şulṭânî (ed.), *el-'Umde fî i'râbî'l-bürde*, thk. 'Abdullâh Aḥmed Câce (Dimeşk: Dâru'l-Yemâme, 1423/2002), 193.

⁹³³ el-En'âm 6/151.

⁹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 4/315.

⁹³⁵ Reşad İlyasov, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilimdalı Tefsir Bilimdalı, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 25.

⁹³⁶ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 5/346; İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 179; Kefevî, *el-Külliyât*, 67.

Kur'ân'da tezekkür, çoğunlukla insanları Allah'ın âyetleri üzerinde düşünmeye ve bu düşüncelerle doğru yola yönelmeye çağıran bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu âyette bu mânada kullanılmıştır: “ذِكْرُكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ / İşte Allah size, iyice düşünesiniz diye bunları emretti.”⁹³⁷ Mâtürîdî, bu âyette “تَذَكَّرُونَ”, önceki âyette “تَعَفَّلُونَ” sonraki âyette ise “تَتَّقُونَ” ifadesinin geçtiğini zikretmiş ve bunun hikmetini şu şekilde izah etmiştir: İnsanlar önce akleder, ardından Allah'ın nasihatlerini hatırlayıp öğüt alır ve neyin faydalı, neyin zararlı olduğunu idrak ederler. Daha sonra ise, haramlardan uzak durur ve menfaatlerine uygun olmayan davranışlardan sakınırlar.⁹³⁸ Mâtürîdî'nin bu yorumu, aklın düşünsel faaliyetlerinin birbirinden ayrılmayacak şekilde gerekli ve iç içe geçtiklerini göstermektedir.

Tezekkür, şu âyette “öğüt vermek” anlamında kullanılmıştır: “فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى / O hâlde eğer öğüt fayda verirse öğüt ver.”⁹³⁹ Bu nedenle “tezekkür”, hem bilginin muhafaza edilmesi hem de bu bilginin zayi olmadan geleceğe taşınması açısından kritik bir fonksiyon icra etmektedir.

“التدبر / Tedebbür”, bir şeyin görünen kısmıyla iktifa etmeyip görünmeyen tarafını da idrak etmeye çalışmayı ve böylece geleceğe yönelik bir planlama yapmayı ve tedbir üretmeyi ifade eden gözleme dayalı bir düşünce şeklidir.⁹⁴⁰ Bir hususta karar verirken sadece görünenlerle iktifa etmek, kolay ama eksik ya da yanlış olandır. Zor fakat doğru olan ise, önü ve arkasıyla meseleye bütüncül bir şekilde yaklaşmak, sorunun arka planını görmek ve kaynağını tespit etmektir. Dolayısıyla tedebbür etmek hem zahmete girmeyi hem de sabır ve sebatı gerektirir.

Kur'ân'da bu kelime daha çok muhatabı Kur'ân üzerine derinlemesine düşünmeye davet etmek için kullanılır: “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا / Hâlâ Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.”⁹⁴¹ Zemahşerî, âyette geçen tedebbür kelimesini açıklarken, onun “bir işin iç yüzünü, varacağı neticeyi ve o neticenin nelere yol açacağını düşünmek” anlamına geldiğini belirtmiş, ayrıca kelimenin “her türlü derin düşünce ve inceleme” için de kullanıldığını ifade etmiştir.⁹⁴² Bu durum, tedebbür kavramının bağlama göre farklı anlamlar taşıyabileceğini göstermektedir.

⁹³⁷ el-En'âm 6/152.

⁹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 4/318.

⁹³⁹ el-A'lâ 87/9.

⁹⁴⁰ Ferâhîdî, *Kitābü'l-'Ayn*, 8/31; İbn Düreyd, *el-Cemheretü'l-luğa*, 1/296; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 14/78; İşfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 164.

⁹⁴¹ en-Nisâ 4/82. Benzer kullanımdaki diğer âyetler: el-Mü'minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed 47/24.

⁹⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/540.

“التفقه / Tefakkuh”, dinî bilgilerin derinlemesine anlaşılması ve bu bilgilere dayalı olarak doğru çıkarımlar yapılması anlamına gelir. “الفقه / Fıkḥ”, dinî hükümlerin anlaşılması ve uygulanması sürecini ifade ederken,⁹⁴³ “tefakkuh” bu süreçte derinlemesine bilgi sahibi olmayı gerektirir.⁹⁴⁴ Tefakkuh, Kur’ân’da sadece tek âyette geçer: “وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً / Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaşta) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”⁹⁴⁵ Bu âyette, Müslümanların sadece şer’i ilimleri değil, dinin bütün yönleriyle doğru bir şekilde anlaşılması ve yaşanması için gerekli tüm ilimleri öğrenmeleri teşvik edilmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe (ö. 150/767) de tefakkuhu böyle anlamıştır.⁹⁴⁶ Âyette geçen لِيَتَفَقَّهُوا ibaresi için, her ne kadar haber görüntüsünde olsa da hakikatte emir içerdiği ifade edilmiştir.⁹⁴⁷ Bu husus, İslâm toplumunun savunma alanında olduğu kadar dinî bilgi açısından da dengeli bir şekilde gelişmesi gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁴⁸

“التفكير / Tefekkür”, “derinlemesine düşünmek” anlamına gelir ve İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutar. Kur’ân’da tefekkür, geçtiği her yerde olumlu anlamda kullanılmıştır. Bunun tek istisnası “إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ / Zira o, düşündü taşındı, ölçtü biçti.”⁹⁴⁹ âyetidir. Burada “تَفْعِيل / tef’îl” vezninde gelen “فَكَّرَ / fekkera” fiili, ait olduğu vezin sebebiyle düşüncede derinleşmeyi ifade eden tefekkürden ayrılmaktadır. Mâtürîdî buradaki düşünme fiilinin, Mekkeli müşriklerin Allah Rasûlü’ne nasıl iftira atacakları hususunda tahakkuk ettiğini beyan etmektedir.⁹⁵⁰

Tefekkürün olumlu anlamıyla kullanıldığı âyetlerden biri ise şu şekildedir: “وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ / Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peydâ etmesi de O’nun

⁹⁴³ Müvaffakuddîn ‘Abdullāh b. Aḥmed İbn Qudāme, *Ravḍatü’-n-nāzır ve cünnetü’l-münāzır fî uşûli’l-fıkḥ ‘alā mezhebi’l-İmām Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şa’bān Muḥammed İsmā’îl (Beyrūt: Müessesetü’r-Reyyān li’-ṭ-ṭibā’ati ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1423/2002), 1/54; Tācuddîn Ebû Naşr ‘Abdülvehhāb b. ‘Alī b. ‘Abdilkāfi es-Sebkī İbni’l-Hācib, *Raf’ü’l-Hācib ‘an muḥtaşari İbni’l-Hācib*, thk. ‘Ādil Aḥmed ‘Abdülmevcūd - ‘Alī Muḥammed Mu’avviḍ (Beyrūt: ‘Ālemü’l-Kütüb, 1420/1999), 1/95.

⁹⁴⁴ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 3/1350.

⁹⁴⁵ et-Tevbe 9/122.

⁹⁴⁶ Ebû Ḥanîfe, *el-Fıkḥü’l-ekber*, 82.

⁹⁴⁷ Cevzî, *Zādü’l-mesîr fî ilimi’t-tefsîr*, 2/311.

⁹⁴⁸ Kurtubî, *el-Cāmi’ li-aḥkāmī’l-Kur’ān*, 8/294; Nesefî, *Medārikü’t-tenzîl ve ḥakā’iku’t-te’vîl*, 1/717-718; Seyyid Kuṭub, *Fî Zilālī’l-Kur’ān* (Kāhire: Dāru’ş-Şūrūk, 1423/2003), 11/1734-1736.

⁹⁴⁹ el-Müddessir 74/18.

⁹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 10/309.

(varlığının) delillerindendir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır.”⁹⁵¹ Mâtürîdî, “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ” ifadesini, Allah’ın birliğine ve rububiyetine, yeniden dirilişe ve kıyamete ya da peygamberlik ve risaletin hakikatine işaret eden âyetler olarak anlamış ve “لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ” ile müminlerin kastedildiğini ifade etmiştir. Ona göre ancak müminler bu deliller üzerinde düşünerek, tefekkür ederek ve ibret alarak hakikati idrak edebilirler. Tefekkür etmeyen ve düşünmeyenler için bu delillerin bir anlamı yoktur.⁹⁵² Ebu Hayyan (ö. 745/1344) da, bu âyetten hareketle, daha önce birbirini tanımayan iki insan arasında bir bağ oluşmasında ve birbirini tamamlayan bir bütün hâline gelmelerinde ince bir düzen olduğunu ve bunu ancak tefekkür edenlerin kavramasının mümkün olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵³

Cürcânî tefekkürü; kalbin, eşyanın mânalarını idrak etmek için tasarrufta bulunması olarak tarif etmiştir. Yine ona göre tefekkür; kalbin, kendisiyle iyiliği ve kötülüğü, fayda ve zararı görebileceği bir kândır ve tefekkür etmeyen her kalp, yolunu kaybetmeye, şaşkınlığa ve karanlıklar içinde debelenmeye mahkûmdur.⁹⁵⁴ Bu sebeple Hz. Peygamber bir saatlik tefekkürü altmış yıllık ibadetten efdal görmüştür.⁹⁵⁵ Tefekkür, ancak sureti insan zihninde canlanabilen varlıklar için söz konusudur. Bu durum, Allah’ın fiilleri ve verdiği nimetler hakkında tefekküre izin verilirken zâtı hakkında tefekküre izin verilmemesine sebep olmuştur.⁹⁵⁶ Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah’ın nimetleri üzerine düşününüz, fakat Allah’ın zatı hakkında düşünmeyiniz.”⁹⁵⁷

Tefekkür, aklın bir eylemi olmasının yanında kalbin de bir eylemidir ve duyu organlarının yardımıyla gerçekleşir. Burada elbette fizikî bir varlığı olan kalpten değil fikir ve duyguların kaynağı olan manevî kalpten bahsedilmektedir. Tefekkür, “neden” sorusunu “nasıl” sorusunun önüne geçiren ve böylece bir şeyin nasıllığı üzerine değil nedeni ve gerekçesi üzerine yoğunlaşan bir çabadır.⁹⁵⁸ Bu şekilde gerçekleşen her tefekkür faaliyeti kulun Allah’ın yüceliğini ve azametini fark etmesine ve O’na olan sevgi ve haşyet duygusunun artmasına sebep olurken bir taraftan da kişinin kendisi ve etrafındakilerle ilgili bilinç

⁹⁵¹ er-Rûm 30/21.

⁹⁵² Mâtürîdî, *Te`vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 8/261.

⁹⁵³ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. ‘Alî el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, thk. Sıtkî Muhammed Cemîl (Beyrût: Dâru’l-Fıkr, 1420/2000), 8/384.

⁹⁵⁴ Cürcânî, *et-Ta`rîfât*, 63.

⁹⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Müṣannef*, “Kitābü’z-zühd”, 11 (No: 37307); Rāzî, *Meḳāṭihu’l-ğayb*, 2/407. Hadisin metni: “تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً” / tefekkürü sâ’atin ḥayrun min ‘ibâdeti sittîne sene.”

⁹⁵⁶ İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Ḳur’ân*, 384.

⁹⁵⁷ İbn Ebî Ḥatim er-Rāzî, *Tefsîru’l-Ḳur’āni’l-‘azîm*, 7/2219; Fîrüzâbâdî, *Beṣā’iru zevi’t-temyîz fî leṭā’ifi’l-kitābi’l-‘azîz*, 2/319.

⁹⁵⁸ Kalın, *Perde ve Mânâ*, 73.

düzeyinin yükselmesine vesile olur.⁹⁵⁹ Ancak, kişinin düşünceleri haz ve tutkularına odaklandığında aynı netice hâsıl olmayacak; bilakis bu durum, dinden uzaklaşmaya ve davranışlarda yozlaşmaya yol açacaktır. Yine yapılan araştırma ve inceleme faaliyetlerinde “nasıl” sorusu öncelendiğinde varlığın niteliğinden çok niceliğine yönelinmiş, varlık bilimsel bir veri kaynağı olmanın ötesine geçememiş ve bilinenden bilinmeyene, şehadetten gaybe uzanan yollarla bağlantı kesilmiş olacaktır. Bu yüzdendir ki bilim adamlarının birçoğu yaratıcı Tanrı düşüncesine sahip olamamıştır.⁹⁶⁰

“إِيتِبَارٌ / *İ'tibār*”; görünen olaylardan yola çıkarak görünmeyen gerçekliklere ulaşma sürecini ifade etmektedir.⁹⁶¹ Kur'ân'da, aklın muhakeme yeteneğini geliştirmek için olaylar ve nesneler üzerinde derinlemesine düşünmek ve bu düşüncelerden doğru sonuçlar çıkarmak teşvik edilir: “فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ / *Ey akıl sahipleri! İbret alın.*”⁹⁶² “İ'tibār”ı emreden bu âyette, Allah Te'âlâ, aklın görünenle sınırlı kalmamasını, olay veya nesnelerin görünün yüzüyle beraber onlarda mündemiç hikmetin de kavranılmaya çalışılmasını, olaylardan ibret alarak doğru analizler yapılmasını ve bu doğrultuda bir eylem planının ortaya konulmasını istemektedir.⁹⁶³ Kur'ân'da, peygamber kıssaları, doğa olayları ve yaratılış mucizeleri gibi çeşitli konular, insanların ibret alması ve Allah'ın kudretini daha iyi anlaması için anlatılır. Bu süreç, aklın bilme faaliyetleri arasında önemli bir yer tutar ve insanın hem bu dünyada hem de âhirette lehine sonuçlanacak kararlar almasına yardımcı olur.

“النَّظَرُ / *Nazar*”, hem fiziksel hem de zihinsel olarak bir nesneye veya olaya dikkatle bakmayı ifade eder.⁹⁶⁴ Kur'ân'da nazar, insanları Allah'ın yarattığı varlıklar üzerinde düşünmeye ve O'nun yüceliğini anlamaya davet eder: “أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ / *(İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?*”⁹⁶⁵ Bu kavram, sadece gözle bakmaktan ziyade, akıl ve kalple derinlemesine düşünmeyi

⁹⁵⁹ Faruk Karaca, “Günümüzde Dinî Tefekkürün Yüzleştiği Temel Problemler”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (2018), 110.

⁹⁶⁰ Emine Ögük, *Yeni Ateistlerin Yanılgıları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 70-81; Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya - Zeynep Ertan (İstanbul: Profil Kitap, 2021), 17; Aydın Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 85-91.

⁹⁶¹ Ferāhīdī, *Kitābū 'l- 'Ayn*, 2/129-130; İbn Düreyd, *el-Cemheretü 'l-luğa*, 1/318-319; Sāhib b. 'Abbād, *el-Muḥîṭ fi 'l-luğa*, 2/34; Cevherī, *eş-Şihāh*, 2/732-734; İsfahānī, *el-Müfredāt fi ġaribi 'l-Kur'ān*, 320.

⁹⁶² el-Hasr 59/2.

⁹⁶³ Ezherī, *Tehzībū 'l-luğa*, 2/230.

⁹⁶⁴ Ferāhīdī, *Kitābū 'l- 'Ayn*, 8/154-156; İbn Düreyd, *el-Cemheretü 'l-luğa*, 2/763-764; Sāhib b. 'Abbād, *el-Muḥîṭ fi 'l-luğa*, 10/21-23; İbn Fāris, *Mücmelū 'l-luğa*, 873.

⁹⁶⁵ el-Gāşīye 88/17-20.

içerir. Nazar, aklın bir faaliyeti olarak, insanın çevresindeki olayları ve nesneleri derinlemesine analiz etmesine yardımcı olur. Bu süreç, insanın Allah'ın vahdaniyetini ve yaratmadaki mükemmelliğini idrak etmesini sağlar.⁹⁶⁶ Kur'an'daki bu anlamından yola çıkıldığında, nazar kavramı düşünsel ve ilmî bir faaliyet olarak da değerlendirilmiştir. Kısacası nazar, insanı yalnızca duyularla elde edilen tecrübî bilgilerle ya da doğrudan ve zorunlu olarak bilinen bedihî bilgilerle kavranamayacak hakikatleri idrak etmeye yönelten derin bir aklî tefekkür faaliyeti olarak nitelendirilebilir.⁹⁶⁷

“الرأي / Re'y”; “görmek, düşünmek, idrak etmek ve doğru bir sonuca ulaşmak” anlamlarına gelir.⁹⁶⁸ Bu, aklın işlevsel kılınmasıyla mümkün olur. Kur'an'da, “re'y”, hem fiziksel hem de manevî anlamda görmeyi ifade etmektedir. Kur'an'da aynı kökten türeyen “أَلَمْ تَرَ / görmedin mi”,⁹⁶⁹ “أَرَأَيْتُمْ / gördünüz mü?”⁹⁷⁰ gibi kalıplar, cevabı istenen bir sorudan ziyade, bahsedilen şeyin muhatap tarafından bilinen, son derece açık ve kesin bir bilgi olduğuna delâlet eder.⁹⁷¹ Bu kavram, aklın bir bilme faaliyeti olarak, olayları ve nesneleri derinlemesine inceleme ve doğru sonuçlar çıkarma sürecini kapsar.⁹⁷² Re'y, insanın görünenden hareketle görünmeyeni de görmeye çalışarak, derinlemesine bir anlayış geliştirmesini ve böylece nesnelerin arkasındaki ilâhî hikmeti anlamalarını sağlar.

“الإدراك / İdrak”; “anlamak, kavramak, farkına varmak” anlamlarına gelir.⁹⁷³ Kavram olarak ise “bir nesneyi veya mânayı kemâliyle ihata etmek”, “nefs-i nâtıkada yani akılda nesnenin suretinin oluşması”, “bir şeyin gerçekliğinin, onu inkâr veya tasdik etmeden, yalnızca kendi başına temsil edilmesi” şeklinde tarif edilmiştir.⁹⁷⁴ Kur'an'da, idrak, aklın derinlemesine kullanılması gerektiğini vurgular. “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ” / Gözler O'nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar

⁹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 10/511-513.

⁹⁶⁷ İmam Şafî, *el-Fıkhü'l-Ekber*, ed. Fethi Güngör, çev. Hamdi Gündoğar (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 31.

⁹⁶⁸ Ferāhîdî, *Kitābü'l-'Ayn*, 8/306-310; Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *el-Hudûd fî'l-uşûl*, thk. Muḥammed Ḥasen İsmâ'îl (Beyrût: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 118; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 109.

⁹⁶⁹ “أَلَمْ تَرَ” kalıbının geçtiği bazı âyetler: el-Bakara 2/243, 246, 258; en-Nisâ 4/44, 49, 51, 60, 77.

⁹⁷⁰ “أَرَأَيْتُمْ” kalıbının geçtiği bazı âyetler: el-En'âm 6/46; Yûnus 10/50, 59; Hûd 11/28, 63, 88; el-Kasas 28/71.

⁹⁷¹ Muḥammed Hüseyn b. Muḥammed b. Muḥammed Hüseyn Tabâtabâi, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Maṭbû'ât, 1418/1997), 2/282-283.

⁹⁷² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 2/217.

⁹⁷³ Ferāhîdî, *Kitābü'l-'Ayn*, 5/327; İbn Düreyd, *el-Cemheretü'l-luğa*, 2/636-637; Ebü Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen el-Ezdî el-Başrî İbn Düreyd, *el-İştikāk*, thk. 'Abdüsselâm Muḥammed Hârûn (Beyrût: Dāru'l-Cîl, 1412/1991), 30; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 10/65; Sâhib b. 'Abbād, *el-Muḥîṭ fî'l-luğa*, 6/208-209; Cevherî, *eş-Şihâh*, 4/1582; İbn Fâris, *Mücmelü'l-luğa*, 322-323; İbn Fâris, *Meḳâyîsi'l-luğa*, 2/269; İsfahânî, *el-Müfredât fî ḡarîbi'l-Kur'an*, 167-168; Zemahşerî, *Esâsü'l-belāḡa*, 1/284-285.

⁹⁷⁴ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 14.

olandır.”⁹⁷⁵ âyetinde idrak, insanın Allah’ı tam anlamıyla kavrayamayacağını, çünkü Allah’ın idraki aşan bir varlık olduğunu ifade eder. Ancak, Allah her şeyi idrak eder; yani her şeyi tam anlamıyla bilir ve kuşatır.⁹⁷⁶ Bu kavram, olayların ve nesnelerin en ince detaylarına kadar anlaşılmasını ve bu bilgiyle doğru sonuçlara ulaşılmasını gerektirir. İdrak, sadece yüzeysel bilgiyle yetinmeyip, olayların derinliklerine inerek, gerçekliğin tam olarak anlaşılmasını sağlar. İdrak, aklın en yüksek seviyede kullanılması gereken bir süreçtir ve bu süreç, derin düşünme ve tahlille mümkündür.

“الشعور / Şu‘ūr”, insanın hissederek bilme ve farkındalık geliştirme sürecini ifade eder. Kur’ân, insanın çevresindeki olaylara karşı duyarlı olmasını ve bu farkındalıkla hareket etmesini teşvik eder. “يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ” / *Onlar (kendi akıllarınca) göya Allah’ı ve müminleri aldatırlar. Hâlbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değildirler.*”⁹⁷⁷ Allah’ı ve müminleri aldatma gayretinde olan bu topluluğun, salt mânada akılsız olduklarını iddia etmek doğru değildir. Aksine onlar bu faaliyetlerini sahip oldukları akıl ile yapmaya çalışmaktadırlar. Fakat yapmaya çalıştıkları şeyin zararı duyularla hissedilecek derecede apaçık olmasına rağmen içine daldıkları gaflet ve dalâlet sebebiyle bu zararı fark edememiş, sanki duyularını yitirmiş gibi davranmışlar, yani şuursuzlaşmışlardır.⁹⁷⁸ Şuur, akli doğru kullanmayı, elde edilen bilgileri hayatın her alanında bilinçli bir şekilde uygulamayı mümkün kılar. Bu nedenle, şuur, aklın işlevselliğini tamamlayan ve onu derinleştiren bir bilinç düzeyini temsil eder. Akıl ve şuur birlikte, insanın hem bilgi edinme hem de bu bilgiyi doğru bir şekilde kullanma yeteneğini geliştiren iki temel unsurdur.

“الاستنباط / İstinbâṭ”; “istihraç, hüküm çıkarmak ve keşfetmek” demektir.⁹⁷⁹ Terim olarak ise; zihinsel keskinlik ve güçlü zekâ ile âyet ve hadislerden hüküm çıkarmaya denmektedir.⁹⁸⁰ Kur’ân’da geçtiği tek âyet şudur: “وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى” / *Onlara güven veya korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; hâlbuki onu, Resûl’e veya aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin içyüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi.*”⁹⁸¹ Burada geçen

⁹⁷⁵ el-En’âm 6/103.

⁹⁷⁶ İbn Keşîr, *Tefsîru’l-‘Kur’âni’l-‘azîm*, 2/153.

⁹⁷⁷ el-Bakara 2/9.

⁹⁷⁸ Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

⁹⁷⁹ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 7/439; İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 1/362; İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-‘Kur’ân*, 481.

⁹⁸⁰ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 22.

⁹⁸¹ en-Nisâ 4/83.

يَسْتَنْطُونَهُ kelimesi, bir şeyin derinlemesine araştırılıp ortaya çıkarılması olarak tefsir edilmiştir. Nitekim istinbat, kuyudan su çıkarmaya benzetilmiş, derin bir araştırma ve içtihat neticesinde gizli bir hakikati ortaya çıkarmayı ifade ettiği söylenmiştir.⁹⁸² Mevcut bilgileri olduğu gibi kullanmaktan ziyade, bu bilgilerin yeni durumlara nasıl uygulanacağını ve nasıl yeni hükümlerin çıkarılacağını ifade eden istinbatta, aklın, analiz, yorumlama ve çıkarım yapma yeteneğiyle aktif bir rol oynadığı söylenebilir.

“التأمل / *Teemmül*”; “derinlemesine ve sabırla düşünmek, detaylı bir şekilde incelemek, bir şeyin hakikatine vukuf sağlamak” anlamlarına gelir. Bu, bir konu üzerinde uzun süre düşünme, inceleme ve meseleleri geniş bir perspektiften ele alarak değerlendirme sürecini ifade eder. Bu kavram, yüzeysel bir bakıştan ziyade, konunun özüne inme ve üzerinde derinlemesine düşünme çabasını temsil etmektedir.⁹⁸³ Kur’ân’da doğrudan teemmül kelimesi geçmese de,⁹⁸⁴ derinlemesine düşünmeye ve olaylar üzerinde uzun süreli tefekküre teşvik eden birçok âyet bulunur. Teemmül, bu anlamda tefekkür ile yakından ilişkilidir; ancak teemmül, daha uzun süreli ve detaylı bir düşünme sürecini gerektirir. Akıl, teemmül sürecinde derin analiz, sabırlı inceleme ve kapsamlı kavrama fonksiyonlarını yerine getirir.

Kısaca toparlayacak olursak; *tezekkür*, daha önceden bilinenlerin hatırlanması suretiyle yönü geçmişe dönük bir düşünce şeklidir ve hafızaya karşılık gelir. *Tedebbür*, yönü geleceğe doğru olan ve bir işin sonucunu baştan düşünüp tedbir almayı hedef edinen bir düşünce şeklidir. Tedebbür satırlara bakarken satır aralarını görebilmeyi, söylenene kulak verirken asıl söylenmek istenileni duymayı sağlar. *Taakkul*, aklın duyguların esaretinden kurtarılması suretiyle tezekkür ve tedebbür arasında bağ kurma çabasıdır. *Tefakkuh*, bu üçünden elde edilen neticeyi zamansal ve mekânsal açıdan âna ve buradaya taşımaktır. *Tefekkür*, bir ayağı

⁹⁸² Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Müşennâ, *Mecâzî’l-Kur’ân*, thk. Fuat Sezgin (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1381/1961), 1/134; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü’l-Münzir, *Kitâbü Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Sa‘d b. Muhammed es-Sa‘d (Medinetü’l-Münevvera: Dâru’l-Me‘âsir, 1423/2002), 2/807; el-Mümteceb b. Ebî’l-‘Îz b. Raşîd Ebû Yûsuf Müntecebü’d-dîn el-Hemezânî, *el-Kitâbü’l-Ferîd fî i‘râbi’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Muhammed Nizâmüddîn el-Fetîh (el-Medînetü’l-Münevvera: Dâru’z-Zemân li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1427/2006), 2/310.

⁹⁸³ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, 8/347; Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 15/284; Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muḥîṭ fî’l-luğa*, 10/358; Cevherî, *eş-Şihâh*, 4/1627; İbn Fâris, *Meḳâyîsi’l-luğa*, 1/140; ‘Abdü’r-Ra‘ûf b. el-Münâvî, *et-Tevḳîfu ‘alâ mûhimmâti’t-ta‘ârîf*, thk. ‘Abdülhamîd Sâlih Hâmdân (Mısır: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1410/1990), 89.

⁹⁸⁴ Teemmül kelimesinin kökü “أ-م-ل / e-m-l” olup aynı kökten türeyen fakat “umut ve arzu” anlamında olan الأمل kelimesi Kur’ân’da Hicr Sûresi üçüncü ve Kehf Sûresi kırk altıncı âyette olmak üzere iki yerde geçmektedir. Her ne kadar teemmül ile emel lafzen farklı kavramları ifade etse de, anlam düzeyinde belirli bir kesişim noktaları vardır. Zira emel, çoğu zaman gerçekleşmesi uzun süre gerektiren bir beklentiye ifade ederken; teemmül de yine uzun süreli bir zihinsel yoğunlaşmayı, sabırla ve dikkatle sürdürülen bir düşünce sürecini gerektirmektedir. Bu bağlamda her iki kavram da, insanın geleceğe dönük dikkatini ve zihnî meşgalesini yansıtmaktadır.

geçmişte diğer ayağı gelecekte olup ânda yaşanan bir eylem olması hasebiyle bu ameliyenin hepsini içine alan bir süreçtir. Tedebbürde çıkarılan sonuca göre bir tedbir üretmek söz konusu iken *i'tibârda* çıkarılan sonuçtan ibret/ders almak söz konusudur. *Nazar*, duyularla bilgi elde etmenin yanında kalbin ve zihnin aktif hâle getirilmesiyle, bir nevi kalp gözüyle görmek, düşünmek ve meseleyi anlamaktır. *Re'y*, görmenin maddî olanının yanında manevî olanının da harekete geçirilmesidir. Gözle göremediklerimiz için aklın fonksiyonlarına müracaattır. *İdrak*, hepsinin neticesinde elde edilen bir hâsıladır. *Şuur*, idrak için gerekli bir yetidir. Akıl sahibi insanın iç ve dış âlemdeki âyetleri görmesi ve bu âyetlerden hareketle asıl hedefe ilerlemesi ancak şuur sayesinde gerçekleşebilir. *İstinbat*, zekânın keskinliğini, düşüncenin kıvraklığını gerektiren bir ameliyedir. *Teemmül*, bir konunun anlaşılması için uzunca bir süre, bıkmama emareleri göstermeden, o konu üzerine yoğunlaşmaktır. Bu kavramların ortak özelliği, hepsinin övülen ve olumlu bir düşünce şekli olmalarıdır. Ayrıca hepsi birbirlerini bütünler niteliktedirler. Yani her biri aklın, aktif hâle gelip ilim olarak neticelenecek bir çıkarım yapabilmesi için icra ettiği düşünme şeklidir.

Nihayetinde; akıl, insanın en önemli yetilerinden biri olarak, bilginin elde edilmesi ve doğruyu yanlıştan ayırt etme süreçlerinde temel bir rol oynar. Kur'ân, aklı hem bilme hem de düşünme eylemlerinin merkezine koyarak, insanın duyularla algıladığı somut dünyadan soyut gerçekliklere geçişini sağlar. Bu bağlamda, tefekkür, tezekkür, tedebbür ve diğer düşünsel faaliyetler, insanın hem geçmişi hem de geleceği kucaklayan bir bilme sürecine dâhil olmasını mümkün kılar. Ancak, aklın doğru kullanımı için vicdan, fitrat ve kalp gibi diğer içsel unsurların da devreye girmesi gereklidir. Akıl, yalnızca mantıksal çıkarımlar yaparak değil, aynı zamanda ilâhî vahiy ile desteklenerek hakikate ulaşabilir. Kur'ân, aklını kullanmayanları eleştirirken, aklı ve vahiyi birbirini tamamlayan güçler olarak sunar. Bu bütüncül yaklaşım, insanları sadece bilgi edinmeye değil, bu bilgiyi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde doğru ve hikmetli bir şekilde kullanmaya teşvik eder.

2.3.1.2. Sosyo-Kültürel Etkenler ve Akıl

Akıl, insanın bilgiye ulaşma ve bu bilgiyi anlamlandırma sürecinde vazgeçilmez bir araçtır. Ancak bu süreç, yalnızca bireysel bir çaba ile sınırlı değildir; insanın yaşadığı sosyo-kültürel koşullar, toplumsal yapılar ve zihniyet dünyası, onun akıl yürütme ve düşünce faaliyetlerini derinden etkiler. Kur'ân-ı Kerîm, insanların “zengin/fakir”, “avam/havas”, “kadın/erkek”, “genç/ihtiyar”, “statü sahibi olan/olmayan”, “bedevî/şehirli” gibi farklı kategorilerde

bulunabileceğini ve bu durumun onların bilgiye erişim ve değerlendirme biçimlerinde belirleyici rolü olduğunu ortaya koyar. Bu kategoriler, bireyin bilgi edinme süreçlerini şekillendirirken, bilginin derinleştirilmesi veya yüzeyselleştirilmesi üzerinde etkili olabilir. Nitekim Kur’ân, bu farklılıkları hem bireyi uyarmak hem de ona rehberlik etmek için işler. Şimdi, bu sosyo-kültürel ve statüsel farklılıkların insanın akıl yürütme ve bilgi üretme süreçlerine etkisini inceleyeceğiz.

2.3.1.2.1. Gelenek, Zihniyet ve Egemen Paradigmanın Etkisi

Gelenekler, toplumların kolektif hafızasını ve kimliğini oluşturan unsurlar olarak bireylerin hayatına yön verir. Ancak geleneklere sorgusuz bağlılık, yenilikçi düşüncenin önüne geçerek bireyin hakikate ulaşmasını zorlaştırabilir. Bu bağlamda Kur’ân, bireyin düşünce yapısını özgürleştirerek hakikate ulaşmasını teşvik eder ve geleneksel düşünce yapılarının nasıl engelleyici bir rol oynayabileceğini sıkça ele alır. Mekkelilerin Hz. Peygamber’in tebliğini reddederken, “فَالُوا بَلْ نَنْبَغُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا / Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız.”⁹⁸⁵ gibi ifadelerle geleneksel alışkanlıklarını öne sürmeleri, bireyin geçmişten devraldığı geleneklere sorgusuzca bağlı kalmasının, hakikate ulaşma çabalarını nasıl sınırlandırabileceğini çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Bu durum, bireylerin bilgiye erişimlerinde bağımsız ve özgür bir akıl yürütmenin gerekliliğine dikkat çeker.

Egemen paradigmaların bilgi üzerindeki etkisi, bireyin bilgiye erişim kapasitesini kontrol eden güçlü bir faktördür. Kur’ân, Firavun’un halkı üzerindeki tahakkümünü ve onların düşünce süreçlerini manipüle etmesini şu şekilde açıklar: “فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا / فاسيقين / Firavun kavmini aldattı; onlar da kendisine boyun eğdiler. Onlar yoldan çıkmış bir kavimdir.”⁹⁸⁶ Orhan Atalay da bu noktayı vurgulayarak konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Kur’ân, fert veya toplum olarak insanların zihinlerini yönlendiren, onların anlam dünyalarını inşa eden, saf hakikate ulaşmalarını engelleyen ve bu anlamda gözlerini perdeleyen, akıllarını kilitleyen bir takım saptırıcı öznelerden söz eder. ‘Sosyal putlar’ veya ‘negatif önderler’ olarak da nitelenebilecek bu özneler Kur’ân’da farklı terimlerle ifade edilir ki, bunların gerçek kimliklerini ve rollerini anlamak için ilgili kavramları açıklamakta yarar vardır. Bu anlamda Kur’ân’da: ‘âbâ, esnâm, tağut, cibte mele’, sâdat, kuberâ, mutrefîn, ahbar ve ruhban, şeyatîn’ gibi insan zihnini yönlendirmede etkin rollere sahip özel veya tüzel kişilikleri tanımlayan kavramlar yer alır. İşte en güzel şekilde yaratılan ve saygın

⁹⁸⁵ el-Bakara 2/170.

⁹⁸⁶ ez-Zuhuf 43/54.

kılınan insanın kendi manevî yüceliğini uğruna boğazladığı ve bir takım sahte egemenliklere sahip olduklarına inanılan sosyal putlar bunlardır. Bu putları dünya hayatında öne çıktıkları alanlar itibarıyla sınıflandırmak gerekirse, onları siyasal, ekonomik, sosyal, dinsel ve kültürel putlar diye nitelemek de mümkündür.”⁹⁸⁷

Zihniyet, insanın bilgiye ulaşma sürecindeki yönelimlerini belirleyen bir diğer kritik unsurdur. Zihniyet, bireyin olaylara yaklaşımını ve dünyayı algılama biçimini şekillendirirken, aynı zamanda bilgi edinme sürecinde tarafsız ve objektif bir bakış açısını sınırlandırabilir. Kur’ân, bireylerin sahip olduğu zihniyetin nasıl bir bariyer oluşturabileceğini ve bu zihniyetin değiştirilmesi gerektiğini birçok âyette ifade eder: “وَقَالُوا / قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُونَ إِلَيْهِ فِي أَذَانِنَا وَقُرْ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْ إِنَّا عَامِلُونَ / Ve dediler ki: Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz kapalıdır. Kulaklarımızda da bir ağırlık vardır. Bizimle senin aranda bir perde bulunmaktadır. Onun için sen (istediğini) yap, biz de yapmaktayız!”⁹⁸⁸ Âyetteki “أَكِنَّةٍ” kelimesi, “كنان / kinān”ın çoğulu olup sözlükte “örtü, perde” anlamına gelmektedir. Tefsirlerde bu kelime, hakikatin kalbe ulaşmasını engelleyen mânevî bir örtü olarak yorumlanmıştır. Mücâhid, bu örtüyü kalp için ok kılıfı (الجنة / cünne) gibi düşünmüş; bazı müfessirler ise bu durumu kişinin kendi isteğiyle hidayete kapanması şeklinde değerlendirmiştir.⁹⁸⁹ Bu durum, Peygamberlerin özellikle putperest toplumlara karşı sergiledikleri mücadelenin ne kadar zorlu bir süreç olduğunun da açık bir göstergesidir.

2.3.1.2.2. Ekonomik Statü: Zenginlik ve Fakirlik

Sosyo-kültürel yapıların bireyin bilgi edinme süreçlerindeki etkisi yalnızca gelenek ve zihniyetle sınırlı değildir. Ekonomik statü de bireyin düşünce ve akıl yürütme kapasiteleri üzerinde önemli bir rol oynar. Zenginlik ve fakirlik, bireyin hakikate ulaşma çabalarını farklı yönlerde sevk edebilir. Zenginlik, bazen bireyi kendi yeterliliği ve gücüne aşırı güven duymaya sevk ederek hakikati görmesine engel olabilirken fakirlik, bireyin sabır, kanaatkârlık ve teslimiyet gibi erdemlerle mücehhez olmasına vesile olabilir. “أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى / Gerçek şu ki, insan kendini kendine yeterli görerek azar.”⁹⁹⁰ âyetinde geçen istiğnâ, kişinin kimseye ihtiyaç duymayacak şekilde zengin olması olarak tefsir

⁹⁸⁷ Atalay, *Bilinç ve Put*, 101-102.

⁹⁸⁸ Fussilet 41/5.

⁹⁸⁹ Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 21/429; Zeccâc, *Me ‘âni l-Kur ‘ân ve i rābüh*, 4/379; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-aḥkâmi l-Kur ‘ân*, 15/339; Şevkânî, *Fethu l-ḡadîr*, 4/579.

⁹⁹⁰ el-Alak 96/6-7.

edilmiştir. Zenginlik sebebiyle azgınlık ise kibirlenip övünmek olarak açıklanmıştır.⁹⁹¹ Zenginliğin verdiği bu kibir ve övünme, çoğu zaman bireyin tevazu ve derin düşünce gerektiren hakikat arayışından uzaklaşmasına neden olmuştur. Nitekim şu âyet de bu duruma işaret etmektedir: “وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا” / *Sen onlara ve atalarına o kadar bol nimet verdin ki, sonunda (seni) anmayı unuttular ve helâki hak eden bir kavim oldular.*”⁹⁹² Ayetteki “bol nimet”, dünya hayatında herhangi bir azap ya da sıkıntı görmeksizin, sağlık ve zenginlik içinde uzun bir ömür sürmeleri olarak tefsir edilmiştir.⁹⁹³ “الذِّكْرَ” ise; öğüt, Kur’ân ya da genel anlamda bir topluluğa gönderilen ilâhî kitaplar ve peygamberlerin öğütleri olarak açıklanmıştır.⁹⁹⁴

Ekonomik durumun bireylerin hakikati kabullenme sürecine olumlu veya olumsuz etkisi, bütün peygamberlerin tebliğ süreçlerinde açıkça görülmüştür. Çoğunlukla toplumun ekonomik açıdan ileri gelenleri, peygamberlerin çevresindeki fakir kimseleri küçümseyerek bu durumu inkârlarına bir gerekçe olarak göstermişlerdir. Bu durum, şu ayette açıkça ifade edilmektedir: “قَالُوا أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ” / *Sana düşük seviyeli kimseler tâbi olup dururken, biz sana iman eder miyiz hiç!*”⁹⁹⁵ Bu yaklaşım, ekonomik ve sosyal üstünlük algısının bireylerin hakikat karşısındaki önyargılarını nasıl şekillendirdiğini göstermektedir. Mâtürîdî, toplumun ileri gelen inkârcılarından sâdır olan bu itirazın, peygamberin mesajını küçümsemeye yönelik olduğunu belirtir. Onlara göre, bir davanın doğruluğu, ona tâbi olanlara göre değerlendirilmelidir. Ancak bu düşünce, çelişkili ve tutarsızdır. Çünkü tarih boyunca, toplumun zayıf bireyleri hakikat arayışında daha samimi olmuş ve güçlülerin baskı ve zulümlerine rağmen peygamberlere iman etmişlerdir. Mâtürîdî bu olguyu birkaç sebeple izah eder. Birincisi, güçlü ve varlıklı kimseler genellikle kendi çıkarlarını ve statülerini koruma peşinde olmuşlardır. Yeni bir inanca girmek, onların sosyal düzenini tehdit ettiğinden dolayı, hakikati kabul etmekten kaçınmışlardır. İkincisi, zayıf ve fakir kimseler, maddi menfaat peşinde olmadıkları için hakikate daha açık olmuşlardır. Üçüncüsü ise, peygamberlerin yanlarında servet, makam veya dünyevî otoriteleri yoktu. Onlara tâbi olanlar, herhangi bir dünyevî menfaat ummadan, sadece hakikate ikna oldukları için iman

⁹⁹¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 10/578.

⁹⁹² el-Furkân 25/18.

⁹⁹³ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/473; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 8/14; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân (et-Tefsîru’l-kebîr, Tefsîru’s-Sa’lebî)*, thk. Heyet (Cidde: Dâru’t-Tefsîr, 1436/2015), 19/378.

⁹⁹⁴ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 8/2672; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 8/14; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîz*, 3/256; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, 19/378.

⁹⁹⁵ eş-Şuarâ 26/111.

etmişlerdir. Esasında, peygamberlere zayıf ve fakir kimselerin iman etmesi, Mâtürîdî'ye göre onların mesajının doğruluğuna dair en büyük delillerden biridir.⁹⁹⁶

Bu bağlamda, İslâm'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber'in çevresindeki ilk inananların Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), Yâsir b. Âmir (ö. 615 [?]), Sümeyye bint Hubbât (ö. 615 [?]), Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641), Habbâb b. Eret (ö. 37/658) ve Mikdâd (ö. 33/653) gibi toplumsal açıdan zayıf kesimlerden olması, ekonomik statünün bireylerin hakikati tanıma ve kabullenme süreçlerindeki rolünü anlamak açısından dikkat çekicidir.⁹⁹⁷ Fakirler ve köleler, içinde bulundukları ekonomik ve sosyal koşullar nedeniyle toplumun adaletsizliklerini daha yoğun şekilde tecrübe etmiş ve bu durum onların daha adil bir toplumsal düzen arayışını artırmıştır. Bu sebeple, İslâm'ın eşitlik, adalet ve merhamet mesajını daha kolay benimsemişlerdir.

Ekonomik statünün bireyin bilgiye yönelme süreçlerine etkisinin ardından, toplumsal statü farklılıklarının hem bilgiye erişim imkânları hem de hakikatin inşasına olan etkileri üzerinde durmak yerinde olacaktır.

2.3.1.2.3. Toplumsal Statü

Toplumsal konumun bilgiye etkisi yalnızca bireylerin sınıfsal statüleriyle değil, aynı zamanda içinde yaşadıkları sosyal çevreyle de yakından ilişkilidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm de bireylerin toplumdaki makam, mevki ve sosyal konumlarının hakikate ulaşma süreçleri üzerindeki etkisine işaret etmiştir. Toplumlarda yüksek statüye sahip olanların, sahip oldukları gücü ve nüfuzu koruma arzusu ile ilâhî mesajlara mesafeli durduğu, buna karşın nüfuz sahibi olmayan kesimlerin samimiyetle hakikate yöneldiği sıkça görülmüştür. Bu durum, insanın statüsünün onun düşünce ve bilgi süreçlerini şekillendirmede olumlu veya olumsuz etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'ân'da, yüksek statü sahiplerinin kibir ve üstünlük algısıyla ilâhî mesajlara karşı direnmeleri şu şekilde ifade edilir: *مَا أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا* / *Siz de ancak bizim gibi birer insansınız.*⁹⁹⁸ Bu ifade, toplumun önde gelenlerinin peygamberlerin kendileri gibi bir insan olmalarını, peygamberlik iddialarını reddetmek için bir bahane olarak kullandıklarını ortaya

⁹⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 8/70.

⁹⁹⁷ Ebû'l-Fidâ' İsmâ'îl b. Şihâbiddîn 'Umer b. Keşîr b. el-Kureşî ed-Dımeşkî İbn Keşîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye mine'l-bidâye ve'n-nihâye*, thk. Muştafâ 'Abdülvâhid (Kâhire: 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1976), 1/436.

⁹⁹⁸ Yâsîn 36/15.

koymaktadır.⁹⁹⁹ Onlara göre, bir peygamber, diğer insanlardan üstün niteliklere sahip olmalıdır. Nitekim Mekke’li müşrikler de Hz. Peygamber’in nübüvvetini sorgularken, “أَنْزَلَ” / Kur’ân aramızdan ona mı indirildi? ”¹⁰⁰⁰ diyerek, nübüvvetin sıradan bir insana verilmiş olamayacağı inancını dile getirmişlerdir. Onlar, peygamberlik gibi kutsal bir makamın ancak toplumun önde gelen, zengin ve nüfuz sahibi kimselerine layık olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁰⁰¹ Bu bakış açısı, şu âyette de açıkça ortaya konmuştur: “وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا” / Bu Kur’ân iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı? ”¹⁰⁰² Bu tür itirazlar, statü sahibi bireylerin hakikate karşı direnişlerinin temelinde kibir, üstünlük algısı ve dünyevî ölçütlerle değerlendirme eğiliminin bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu kişiler, sahip oldukları sosyal konum ve ayrıcalıkları ilâhî hikmetin üzerinde görerek, hakikati kabul etmeye karşı direnç göstermişlerdir. Bu durum, bireylerin hakikate ulaşmalarını engelleyen zihinsel ve manevî bariyerlerin, toplumsal statülerinden de kaynaklandığını göstermektedir.

2.3.1.2.4. Bedevîler ve Şehir Halkı

Toplumsal statünün yanı sıra, bireyin içinde yaşadığı toplumun da bilginin kabulü veya reddi üzerindeki etkisi dikkate değerdir. Kur’ân’da bu durumun, bedevîler ve şehir halkı bağlamında ele alınarak örneklendirildiği görülmektedir. Tevbe Sûresi’nde geçen bir âyette şöyle buyrulmaktadır: “الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ” / Bedevîler, kâfirlik ve münafıklık bakımından hem daha beter, hem de Allah’ın Resûlüne indirdiği kanunları tanımamaya daha yatkındır.”¹⁰⁰³

Âyette bedevîlerin küfür ve nifakta daha ileri oldukları ifade edilmiştir. Bu durum, çeşitli sebeplerle açıklanmıştır. Onlardan bazıları şunlardır: Bedevîlerin sıcak ve kuru havanın hâkim olduğu bir bölgede yaşamaları ve vahşi bir hayat sürmeleri, mizaçlarının kaba ve sert olmasına neden olmuştur. Bir yönetici veya eğitmen tarafından terbiye edilmemeleri ve disiplinden uzak bir yaşam tarzı içinde büyümeleri, ahlâkî yozlaşmanın daha yaygın hâle gelmesine yol açmıştır. Ayrıca, Hz. Peygamber’e uzak olmaları nedeniyle onun nasihatlerinden ve ahlâkî terbiyesinden mahrum kalmaları, manevî eğitimlerinin eksik

⁹⁹⁹ Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 26/260.

¹⁰⁰⁰ Sâd 38/8.

¹⁰⁰¹ Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 26/369.

¹⁰⁰² ez-Zuhruf 43/31.

¹⁰⁰³ et-Tevbe 9/97.

kalmasına neden olmuştur.¹⁰⁰⁴ Bu bağlamda, bedevîlerin yaşam şartları ve toplumsal yapılarıyla ilgili bu tür özelliklerin, onların dinî ve ahlâkî tutumları üzerinde belirleyici bir etkisinin bulunduğu görülmektedir.

Râzî, şehirde yaşayan insanlarla çöllerde yaşayan insanların farkını, dağlarda kendiliğinden yetişen yaban meyveleriyle bahçelerde ihtimamla yetiştirilen meyveler arasındaki fark üzerinden izah etmeye çalışmıştır.¹⁰⁰⁵ Nasıl ki bahçede yetiştirilen bir meyve, aşılama, budama ve gübreleme gibi özenli bakımlar sayesinde, bu tür müdahalelerin yapılamadığı doğal ortamda yetişen yabanî meyvelere kıyasla daha olgun, daha lezzetli ve estetik açıdan daha kusursuz bir hâle geliyorsa; şehirde yaşayan insanlar da, sosyal etkileşimlerin ve kültürel birikimin katkısıyla, bedevîlere oranla anlayış ve kavrayış bakımından daha geniş ve derin bir bakış açısına sahip olabilmektedir. Bu farklılık, şehirde yaşayanların, kırsal veya göçebe hayat sürenlere kıyasla, bilgiye ulaşma ve onu değerlendirme biçimlerinde belirgin bir avantaja sahip olduklarını göstermektedir.

Bedevîlerle şehir halkı arasındaki “algı ve anlama” farkını, Hz. Peygamber’in risâlet görevini ifa ettiği süreçte de gözlemlemek mümkündür. Rivayet edildiğine göre, Benî Esed kabilesinden bir grup bedevî, kıtlık senesinde Medine’ye gelerek, içten inanmadıkları hâlde Müslüman olduklarını iddia etmişlerdi. Şehre geldiklerinde, sokakları kirletmiş, fiyatları yükseltmiş ve Hz. Peygamber’e, onu minnet altında bırakmak amacıyla, “Biz, seninle savaşmadık; diğer kabileler gibi sana karşı gelmedik. Bu sebeple bize sadaka ver.” diyerek hoş olmayan taleplerde bulunmuşlardı.¹⁰⁰⁶ Bunun üzerine inzâl olan âyet şudur: “قَالَتِ الْأَعْرَابُ / آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ / Bedevîler «İnandık» dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama «Boyun eğdik» deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi.”¹⁰⁰⁷ Bu örnek de bireyin içinde bulunduğu çevrenin ve toplumsal yapının, onun dinî, ahlâkî ve kültürel gelişimi üzerinde ne denli etkili olduğunu açıkça göstermektedir.

¹⁰⁰⁴ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 14/429-430; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü l-Mâtürîdiyye*, 5/455-456; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/303; Râzî, *Mefâtîhu l-ğayb*, 16/125; Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi l-Ḳur’ân*, 8/231-233.

¹⁰⁰⁵ Râzî, *Mefâtîhu l-ğayb*, 16/125.

¹⁰⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi l-Ḳur’ân*, 16/348.

¹⁰⁰⁷ el-Hucurât 49/14.

2.3.1.2.5. Kadın ve Erkek

Kadın ve erkek, yaratılış itibarıyla farklı yapısal özelliklere ve toplumsal sorumluluklara sahip olsalar da Allah katındaki değerleri ve mükâfat açısından eşit bir konuma sahiptirler.

Kur’ân-ı Kerîm, bu hakikati şu şekilde ifade eder: “ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا / Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taata devam eden erkekler ve taata devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, mütevazı erkekler ve mütevazı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah’ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya; işte Allah, bunlar için bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır. ”¹⁰⁰⁸

Kur’ân’da bu eşitlik ilkesinin en önemli tezahürlerinden biri, ilim talebinin her iki cinsiyete de farz kılınmış olmasıdır. Kur’ân, eğitim faaliyetlerine katılım hususunda kadın ve erkek arasında bir ayrım gözetmemiş, her iki cinsiyetin de ilim tahsil etmelerini teşvik eden bir tavır sergilemiştir. Örneğin “ اِقْرَأْ / Oku! ”¹⁰⁰⁹ emri, bu dinin müntesiplerinin yalnızca erkeklerine değil, kadınları da kapsayan tüm ümmete yönelik bir hitap olarak gelmiştir. Bunun yanında Kur’ân, “ أَفَلَا تَعْقِلُونَ / akletmez misiniz? ”,¹⁰¹⁰ “ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ / düşünüp ibret almaz mısınız? ”¹⁰¹¹ gibi uyarıları, bilinç seviyelerini yükseltmeleri için tüm insanlara yönelik evrensel bir çağrı olarak yapmıştır. Tahrim Sûresi’nde yer alan “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ ” Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. ”¹⁰¹² âyetinde geçen “kendinizi ateşten koruyun” ifadesi, Allah ve Rasûlüne itaat etmekle açıklanmıştır. “Ailenizi ateşten koruyun” ifadesi ise, kişinin kendine gösterdiği hassasiyeti ailesine de göstermesi gerektiği ilkesinden hareketle “kız ve erkek çocuklarınıza Allah’a itaat etmelerini ve yasaklarından sakınmalarını sağlayacak şekilde gerekli dinî bilgileri öğreterek onları ateşten koruyun” şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁰¹³ Bu da aralarında fark

¹⁰⁰⁸ el-Ahzâb 33/35.

¹⁰⁰⁹ el-Alak 96/1.

¹⁰¹⁰ Âl-i İmrân 3/65; el-En’âm 6/32 vd.

¹⁰¹¹ el-En’âm 6/80; Hûd 11/24 vd.

¹⁰¹² et-Tahrîm 66/6.

¹⁰¹³ İbn Vehb, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 2/38; Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Tefsîru Ġarîbi’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1398/1978), 473; Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 171; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/568.

gözetmeksizin kız ve erkek çocukların eğitiminin anne ve babalar üzerinde bir vecibe olduğunu ortaya koymaktadır.

H. Peygamber, “İlim talep etmek her Müslüman erkek ve kadın üzerine farzdır.”¹⁰¹⁴ buyurarak bu konuda Kur’ân’a muvafık bir tavır sergilemiştir. Yine o, kendisinden ilim talep eden hanımlar için özel bir gün tayin etmiş ve belirlenen günde onlara nasihatlerde bulunarak dinin emir ve yasaklarını öğretmiştir.¹⁰¹⁵

Kur’ân ve H. Peygamber’in kadın ve erkeklerin eğitime yönelik teşvik edici ve eşitlikçi yaklaşımları neticesinde, İslâm toplumlarında erkeklerle birlikte ilmiyle temayüz etmiş birçok kadın da önemli bir konuma sahip olmuştur.¹⁰¹⁶ Ancak, kadını “eksik akıl” olarak nitelendiren ve toplumdan soyutlanmasını hedefleyen bazı mevzu rivayetler, kadınların eğitim süreçlerini sekteye uğratan dönemlere yol açmıştır.¹⁰¹⁷ Bu durum, sahih İslâmî kaynaklara dayanmayan yorumlardan kadının toplumsal hayattaki konumunun ve eğitim sürecinin olumsuz etkilendiğini ortaya koymaktadır.

2.3.1.2.6. Genç ve İhtiyar

İnsanın bilgiye yaklaşım süreçlerinde “yaş” belirleyici bir unsurdur. Gençlik dönemi, hakikate yönelmede daha az önyargılı ve yeniliklere açık bir evredir. Bu, hem kimlik arayışı içinde olmalarından hem de atalarının otoritesine daha az bağımlı olmalarından kaynaklanır.¹⁰¹⁸ Gençlerin bu özellikleri, onların doğruyu kabullenme ve bâtıl inançlardan sıyrılma konusundaki cesaret ve kararlılıklarında önemli bir etkiye sahiptir. Bu duruma Kur’ân’da Ashâb-ı Kehf kıssasında rastlamak mümkündür. İçinde bulundukları zulüm ve şirk düzenine başkaldıran bu cesur gençler, tevhid inancını yaşayabilmek için küfür

¹⁰¹⁴ Hâlimî, *el-Minhâc fî şu’abi’l-îmân*, 2/191; ‘Abdullâh b. Maḥmūd b. Mevdūd el-Mevşilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîl-i-Muhtâr*, ed. Maḥmūd Ebū Daḳīka (Kâhire: Maṭba‘atü’l-Halebî, 1356/1937), 4/171.

¹⁰¹⁵ Buḥârî, “Kitâbü’l-İlim”, 35 (No: 101).

¹⁰¹⁶ Bu konuda farklı örnekler için bk. Fatma Bayraktar Karahan, *Rahmân’ın Kadın Kulları (Vahyin Aydınlığında Yaşanmış Hayatlar)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019); Fatma Bayraktar Karahan, *İz Bırakanlar (Medeniyetimizi İnşa Eden Kadınlar)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019); Savaş, *İslâm’ın İlk Asrında Kadın*, 102-129; 279-297; 433-447.

¹⁰¹⁷ Esengül Sürer, *Kur’an Yorumlarında Kadın -Yeni Bir Yaklaşım Denemesi-* (Fecr Yayınları, 2018), 214-215.

¹⁰¹⁸ Bu dönemi tahlil eden çalışmalar için bk. Fatma Yüce, *Gençlerde Dini Yönelim Ve Kişilik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Gülbahar Çiftçi, *Toplumsal Hareketler Bağlamında Hizbu’t-Tahrir: İdeoloji-Katılım-Teknikat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

toplumundan uzaklaşmaları gerektiği bilincine varmışlardır. Onların bu asil duruşu, şu âyette tasvir edilmektedir: “إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا” / O (yiğit) gençler mağaraya sığınmışlar ve: Rabbimiz! Bize tarafından rahmet ver ve bize, (şu) durumumuzdan bir kurtuluş yolu hazırla! demişlerdi.”¹⁰¹⁹ Bu gençlerin yeniliklere ve değişime açık yapıları, bâtıl inanç ve kültürlerden kolayca sıyrılmalarını sağlamış, hakikat yolunda cesur bir adım atmalarına vesile olmuştur. Onların bu asil duruşu, ilâhî yardım ile ödüllendirilmiş ve sığındıkları mağarada olağanüstü bir şekilde korunmuşlardır.¹⁰²⁰

Ashâb-ı Kehf’in hakikate yönelme cesareti, İslâm tarihinin erken döneminde de benzer şekilde gözlemlenmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’in davetine en erken icabet edenlerin çoğunlukla gençlerden oluşması bunun göstergesidir.¹⁰²¹ Bu gençler, hakikat arayışlarının bir göstergesi olarak, küfrü benimseyen zengin ve itibarlı ailelerine karşı gelmeyi ve refah içindeki konforlu yaşamlarını terk etmeyi göze alarak İslâm’ı tercih etmişlerdir. Örneğin Hz. Ali (ö. 40/661) İslâm’ı tercih ettiğinde henüz on yaşındadır.¹⁰²² Mus’ab b. Umeyr (ö. 3/625), Mekke’nin en zarif giyinen ve güzelliği ile dikkat çeken gençlerinden biri iken, dünyevî tüm imkânlarını elinin tersiyle iterek büyük sıkıntılar çekmeyi göze almış ve İslâm’a girmiştir. Birinci Akabe Biatı’ndan sonra ise genç bir Müslüman olarak Medine’ye “öğretmen” vasfıyla gönderilmiştir.¹⁰²³ Mus’ab b. Umeyr’in Hz. Peygamber’e ilk iman eden gençlerden biri olması ve Ashâb-ı Kehf’te olduğu gibi, hakikate ulaşma uğrunda maddî fedakârlıkları göze alarak cesur adımlar atması, gençliğin dinamik, idealist ve yeniliklere açık yapısını ortaya koymaktadır.¹⁰²⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de yaşlıların bilgiye yaklaşımı genellikle değişime kapalı bir tutumla ele alınır ve ataların izinden gitmeyi savunan tavır, genellikle yaşlı kuşaklarla ilişkilendirilir.¹⁰²⁵ Nitekim Hz. Peygamber’in davetine evlatların ebeveynlerinden önce icabet etmiş olmaları

¹⁰¹⁹ el-Kehf 18/10.

¹⁰²⁰ Ashâb-ı Kehf kıssası, Kur’ân-ı Kerîm’in Kehf Sûresi 9-26. âyetleri arasında anlatılmaktadır.

¹⁰²¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Âdem Apak, *Hiz. Peygamber ve Gençler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023).

¹⁰²² İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 137; Ebû Muhammed Cemâlüddîn ‘Abdûlmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm)*, thk. Muştafâ es-Sakkâ, İbrâhîm el-Ebyârî (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matba’atü Muştafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1375/1955), 1/245; Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-nebeviyye ve aḥbâru’l-ḥulefâ*, ed. el-Hâfîz es-Seyyid ‘Azîz Bek, Cemâ’atün mine’l-‘ulemâ’ (Beyrût: el-Kütübü’s-Şekâfiyye, 1407/1987), 1/67.

¹⁰²³ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 193-194.

¹⁰²⁴ İnancı uğruna her türlü fedakârlığı ve zorluklara katlanmayı göze alan diğer sahâbîlerin örnek hayatları için bk. Veysel Akkaya, *Genç Sahâbiler* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2009).

¹⁰²⁵ ez-Zuhruf 43/23.

da bu duruma işaret etmektedir. Ammâr b. Yâsir,¹⁰²⁶ Ebû Bekir (ö. 13/634),¹⁰²⁷ Abdullah b. Mes'ûd¹⁰²⁸ bu gerçeğe örnek teşkil eden genç sahabilerden sadece birkaç tanesidir.

Ancak bu olumsuz durumun yanında, Kur'ân'da ihtiyarların bilmeye yaklaşımları tecrübe ve hikmet ile de ilişkilendirilmiştir. Örneğin, Hz. Ya'kûb'un oğullarına söylediği şu söz tecrübenin bilmeye katkısını açıkça ortaya koymaktadır: “وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ” / *Ben sizin bilemeyeceğiniz şeyleri Allah tarafından biliyorum.*”¹⁰²⁹ Müfessirler, bu âyette Hz. Ya'kûb'un bildiğini söylediği şeylerin, darda kalanların dualarına icabet edileceği, Yusuf'un hayatta olabileceği ve oğlu Bünyamin'in hırsızlık yapmayacağı gibi hususlar olduğunu; bunları da yaşanmışlıklarından kaynaklanan tecrübeleriyle kuvvetli bir kanaate dayandırdığını ifade etmişlerdir.¹⁰³⁰ Dolayısıyla ihtiyarlar, atalarının izini sürmeye daha yatkın olduklarından zaman zaman yanlış tutum ve davranışlar içine düşebilseler de tecrübeye dayalı hikmet sahibi olma imkânına da sahiptirler.

2.3.1.2.7. Avam ve Havas

Kelime anlamı itibarıyla “halk” veya “sıradan insanlar” mânasına gelen *avam*, İslâm âlimleri, filozoflar ve mutasavvıflar tarafından, ilim, hikmet ve tasavvufi derinlikte kendilerinden farklı bir seviyede olan geniş halk kitlelerini ifade etmek için kullanılmıştır. Avam, genellikle dinî bilgileri zâhirî ve şekilsel bir düzeyde kavrayan, ibadetlerinde cennet ümidi ve cehennem korkusu gibi hislere dayalı bir motivasyonla hareket eden bir topluluğu temsil etmektedir. Avamın bilgi seviyesi, hakikatlerin derin mânalarına ulaşmaktan ziyade yüzeysel bir anlayışla sınırlıdır. Ayrıca avam, nasları aklî bir süzgeçten geçirmeden kabul eden ve bu doğrultuda genellikle taklit yoluyla hareket eden bir grubu ifade etmektedir.¹⁰³¹

Kur'ân'da doğrudan “avam” geçmez. Ancak avam kategorisinde değerlendirilebilecek çeşitli gruplardan bahsedilir. “*Sefih*” bunlardan biridir ve onlardan bahseden bir âyet şu şekildedir: “وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ” /

¹⁰²⁶ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Abdülkerîm el-Cezerî 'İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gābe fî ma'rifeti's-şahābe* (el-Maṭba'atü'l-Vehbiyye, Kâhire: Cem'iyetü'l-Me'ârifî'l-Miṣriyye, 1285/1868), 5/98.

¹⁰²⁷ 'Aşkalânî, *el-İşābe fî temyizi's-şahābe*, 4/375.

¹⁰²⁸ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakātü'l-kübrā*, 3/140.

¹⁰²⁹ Yûsuf 12/86.

¹⁰³⁰ Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/227; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/501; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 9/251.

¹⁰³¹ Gazzâlî, *İhyā'ü 'ulūmi'd-dîn*, 3/15; Gazzâlî, *Miškātü'l-envār*, 15; Süleyman Uludağ, “Avam”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/105-106.

*Onlara: İnsanların iman ettiği gibi siz de iman edin, denildiği vakit «Biz hiç, sefihlerin (akılsız ve ahmak kişilerin) iman ettikleri gibi iman eder miyiz!» derler. Biliniz ki, sefihler ancak kendileridir, fakat bunu bilmezler (veya bilmezlikten gelirler).»*¹⁰³² Sefih; câhil, görüş ve basiret bakımından zayıf, fayda ve zararı tespit etme yeteneğinden yoksun kişi olarak tarif edilmiştir.¹⁰³³ Münafıkların müminlere sefih demeleri, kendilerinin lider konumunda olması ve müminlerin fakir kimselerden oluşması, ayrıca bâtıl bir çağrıya ancak sefih kimselerin icabet edebileceğini düşünmeleriyle açıklanmıştır. Ancak Allah Te‘âlâ, bu vasfı üç sebepten dolayı onlara iade etmiştir. Birincisi, asıl, delilleri terk eden ve delile sarılanları sefih olarak nitelendiren kimseler, gerçekte sefih olanlardır. İkincisi, âhiretini dünya menfaatleri uğruna satan kişiler sefih sayılır. Üçüncüsü ise, Hz. Peygamber’e düşmanlık edenler, Allah’a düşmanlık etmiş olur ve bu davranışlarıyla sefihliği hak ederler.¹⁰³⁴

Yukarıdaki âyette, inkârcıların müminleri sefihlikle itham etmeleri ve bu ithamın onlara iade edilmesi söz konusudur. Buna karşılık aşağıdaki âyette ise, bizzat Allah Te‘âlâ’nın bir topluluğu “sefih” olarak nitelediği görülmektedir: “سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلِهِمْ” / *İnsanlardan bir kısım beyinsizler: Yönelmekte oldukları kiblelerinden onları çeviren nedir? diyecekler.*”¹⁰³⁵ Zemahşerî, “sefih” kavramını hafifmeşreplik ve akılsızlık (ahmaklık) olarak değerlendirmiş; bu nitelemenin, kıblenin Kâbe’ye çevrilmesini yadırgayan Yahudileri, sürekli alay ve saldırı eğiliminde olan münafıkları veya putperest müşrikleri kapsayabileceğini belirtmiştir.¹⁰³⁶ Görüldüğü üzere, toplumdaki konumları ve bilgi düzeyleri ne olursa olsun, sefihlerin gerçek anlamda akıl ve hikmetten yoksun olmaları, onların avamdan sayılmalarına neden olmaktadır. Bu çerçevede, Kur’ân’da “sefih” nitelemesi yalnızca bireysel değil, aynı zamanda ideolojik ve toplumsal bir eleştiriyi de içermektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “*gafil*” olarak nitelendirilenleri de avam sınıfından saymak mümkündür. Zira bu kimseler de hakikatten ve Allah Te‘âlâ’nın emir ve yasaklarının birçoğundan habersizdir. Kur’ân’da gaflet kavramının ele alınışını gösteren şu âyet, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: “فَالْيَوْمَ تُنْجِيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ” (Ey Firavun!) *Senden sonra geleceklere ibret olman için, bugün senin bedenini (cansız olarak)*

¹⁰³² el-Bakara 2/13. Sefihlerden bahseden diğer âyetler: el-Bakara 2/130, 142; en-Nisâ 4/5; el-En‘âm 6/140; el-A‘râf 7/155 vb.

¹⁰³³ Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 1/293.

¹⁰³⁴ Râzî, *Mefâtihu l-ğayb*, 2/308.

¹⁰³⁵ el-Bakara 2/142.

¹⁰³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/198.

kurtaracağız. İşte insanlardan birçoğu, hakikaten âyetlerimizden gafilidirler.”¹⁰³⁷ Bu hitabın, Hz. Peygamber’in ümmetine âyetler üzerinde düşünmeye teşvik etmek ve onlardan yüz çevirmekten sakındırmak için bir uyarı niteliğinde olduğu ifade edilmiştir.¹⁰³⁸ Bu bağlamda, gafillerin de avamdan sayılması, onların Allah’ın âyetlerini düşünmekten uzak oluşları ve hakikatin bilgisine erişmekte yetersiz kalmalarıyla ilişkilendirilebilir.

Okuma yazması olmayan, herhangi bir eğitim almamış anlamındaki “ümmî” kelimesinin Kur’ân’daki kullanımı da ümmîleri avam sınıfına dâhil edecek niteliktedir:¹⁰³⁹ “وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ” / *İçlerinde bir takım ümmîler vardır ki, Kitab’ı (Tevrat’ı) bilmezler.*¹⁰⁴⁰ âyetinde “ümmî” kelimesi, bu kişilerin yazı yazma ve okuma konusundaki yetersizliklerine işaret etmekle birlikte,¹⁰⁴¹ esasen onların kutsal metinler hakkında derin bilgi sahibi olmadıklarını göstermektedir. Râzî, bu ayette bahsedilenlerin Yahudi toplumu içerisindeki avam sınıfına mensup kişiler olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bu kesim eleştirel bir bakış açısına sahip olmaksızın, kendilerine öğretilenleri sorgulamadan kabul eden bir grup olup, dinî bilgiyi taklit yoluyla edinmektedir.¹⁰⁴²

Avam kavramı sadece eğitim seviyesi düşük anlamında kullanılmayıp özünde aklî ve kalbî derinlikten yoksun, taklitçi ve gaflet içinde yaşam süren insanları ifade ettiği için münafık, kâfir, müşrik, fâsık ve zalimleri de bu kategoride değerlendirmek mümkün görünmektedir.

Nifak, “gizlenmek, başka bir yoldan çıkmak” anlamlarına gelen “نفق / nefekâ” kökünden türetilmiş olup terim olarak kişinin şeriata bir kapıdan girip başka bir kapıdan çıkması olarak tanımlanmıştır.¹⁰⁴³ Yani, münafıklar şariat dairesinden çıkmış, onun gereklerini yerine getirmeyen kimselerdir. Ancak, mümin görünümlü olmaları sebebiyle, kâfirlerden daha şerli

¹⁰³⁷ Yûnus 10/92. Gafillerden bahseden diğer âyetler: el-A’râf 7/136, 146, 172, 179, 205; Yûnus 10/29; en-Nahl 16/108 vb.

¹⁰³⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 17/298.

¹⁰³⁹ Ümmî kelimesinin Kur’ân’daki kullanımı, farklı bağlamlarda farklı anlamlar içermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in “ümmî” olarak nitelendirilmesinin bizim bahsettiğimiz anlamdan uzak olduğu izahtan varestedir. Bu sebeple diğer insanlar için ümmî olmak bir eksiklik iken Hz. Peygamber için ümmî olmak bir şereftir. Zira o bilgilerini doğrudan vahiy yoluyla almıştır. Daha detaylı bilgi için bk. İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Kur’ân*, 22-23; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaḍḍal er-Râġib İsfahânî, *Tefsîru’r-Râġib el-İsfahânî*, thk. Hind bint. Muhammed b. Zâhid Serdâr (Külliyetü’d-Da’ve ve Uşûlü’d-Dîn, 1422/2001), 1/238.

¹⁰⁴⁰ el-Bakara 2/78.

¹⁰⁴¹ Mâverdî, *Tefsîru’l-Mâverdî*, 1/149; Ebü’l-Muzaffer Manşûr b. Muhammed b. ‘Abdilcebbar İbn Aḥmed el-Mervezî es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân (Tefsîru’s-Sem’ânî)*, thk. Yâsir b. İbrâhîm, Ğanîm b. ‘Abbâs b. Ğanîm (Riyâd: Dâru’l-Vaṭan, 1418/1997), 1/99.

¹⁰⁴² Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 3/563-564.

¹⁰⁴³ İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Kur’ân*, 502.

kabul edilmişlerdir.¹⁰⁴⁴ “إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ” / Şüphe yok ki münafıklar cehennemden en alt katındadırlar.”¹⁰⁴⁵ âyetinde onların inanmayanlar içinde en şerli kimseler oldukları ifade edilirken şu âyette de dinden çıktıkları ifade edilmektedir: “إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ” / Çünkü münafıklar fâsıkların kendileridir.”¹⁰⁴⁶ Bu tutum, münafıkların inançlarında sahte ve hakikate bağlılıktan yoksun olduklarını ortaya koymaktadır. Râzî, münafıkların zorunluluk ya da menfaat saikiyle dilleriyle inandıklarını söyleyip kalpleriyle inkâr etmiş olmalarını, onların aslında cehâlet ve taklit hâlinde bulunduklarının bir göstergesi şeklinde yorumlar.¹⁰⁴⁷ Bu yönüyle münafıklık, avam çerçevesinde ele alınabilecek bir olgu olarak görünmektedir.

Kâfirler de hakikate karşı tutumları sebebiyle “avam” olarak nitelendirilmeyi hak eden bir başka gruptur. Bir şeyin üzerini örtmek, gizlemek ve nankörlük etmek gibi anlamlara gelen “كفر / kefera” kelimesinden türeyen kâfir, terim olarak Allah’ın birliğini ve peygamberin getirdiklerini inkâr eden kimseyi ifade etmektedir.¹⁰⁴⁸ Kur’ân’da geçen pekçok âyette kâfirlerin inkârlarının atalarını taklide dayandığı ve dolayısıyla inkârlarının temelsiz ve delilsiz olduğuna işaret vardır: “وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ” / Onlara, «Allah’ın indirdiğine ve Resûl’e gelin» denildiği vakit, «Babalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter» derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi?”¹⁰⁴⁹ Bu âyetin tefsirinde Zemahşerî, taklidin yalnızca ilim ve hidayet üzere bulunan bir rehberle uyma hâlinde geçerli sayılabileceğini, böyle bir rehberin gerçekten “doğru yolda” olduğunun ise ancak hüccetle tespit edilebileceğini belirtir.¹⁰⁵⁰ Dolayısıyla, kâfirler, inkârları mesnetsiz, inançları da sadece geleneğin itici gücüne dayandığı için avam kategorisinde değerlendirilmelidir.

Bir şeyi bölüşmek veya ortaklık kurmak mânasına gelen “شرك / şerike” kökünden türeyen “müşrik” kavramı, terim olarak Allah’a özgü ulûhiyeti başka varlıklarla paylaştıran ve

¹⁰⁴⁴ Râzî, aslen kâfir olan kimse ile münafığın küfrü arasındaki farkı ele alarak münafığın daha şiddetli bir suçla sahip olduğunu savunan görüşleri aktarır. Buna göre münafık, kâfirden farklı olarak zâhirden mümin görünmekle beraber kalbî inkârını yalan, aldatma ve istihza (alay) gibi ek kötülüklerle birleştirir. Bu nedenle münafık, gerçekte dinden çıkmış ve şeriatın gereğini yerine getirmemekle kalmayıp hakikati örtmek için hileye başvuran, dolayısıyla pirincin içindeki beyaz taş misali, kâfirden de şerli addedilen bir konumda yer almıştır. Daha geniş bilgi için bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 2/301.

¹⁰⁴⁵ en-Nisâ 4/145.

¹⁰⁴⁶ et-Tevbe 9/67.

¹⁰⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 2/300.

¹⁰⁴⁸ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 433-436.

¹⁰⁴⁹ el-Mâide 5/104. Kâfirlerin körü körüne atalarının izinden gittiklerine değinen diğer bazı âyetler: el-Bakara 2/170; el-A’râf 7/28; Hûd 11/109; el-Enbiyâ 21/53; eş-Şuarâ 26/74; Lokmân 31/21; ez-Zuhuruf 43/22-23 vb.

¹⁰⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/685. Kurtubî bu konuyu daha detaylı ve farklı alt başlıklar altında ele almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/210-214.

böylece tevhid ilkesini ihlâl eden kimseleri ifade etmektedir.¹⁰⁵¹ Görüldüğü üzere müşrikler, kâfirler gibi Allah'ın varlığını doğrudan inkâr etmemekle birlikte, ibadeti Allah'tan başkasına yöneltmek yahut Allah'ın zâtına, fiillerine ve sıfatlarına özgü nitelikleri başka varlıklara nispet etmek suretiyle tevhidi zedelemektedirler. Müşriklerin de Allah'tan başka varlıklara ibadet etmelerinin temelinde atalarını taklit vardır. Bunların da inançlarının ilmî bir dayanağı yoktur. “وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ / Cinleri Allah'a ortak koştular. Oysaki onları da Allah yaratmıştı. Bilgisizce O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar.”¹⁰⁵² âyeti, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Allah Te'âlâ, müşriklerin kıyamet gününde hakikatten habersiz olduklarını iddia etmemeleri ya da atalarını taklit ettiklerini bahane ederek sorumluluktan kaçmamaları için kendilerine peygamber ve kitap gönderdiğini muhtelif âyetlerde beyan etmiş; böylece, onların içinde bulundukları hâlin delilsiz, sorgusuz ve ataları körü körüne taklitten ibaret olduğunu ortaya koymuştur.¹⁰⁵³ Onların bu durumu, avam zihniyetine özgü bir tutum sergilediklerini göstermektedir.

Fâsık, Kur'an'da sıklıkla ahlâkî ve dinî sınırları aşarak hakikate duyarsız kalan kişileri ifade etmek için kullanılan ve “فِسْقٌ / fîsk” kökünden türeyen bir kavramdır. Kur'an'daki kullanımına bakıldığında küfürden daha genel bir anlam taşıdığı görülmektedir: “أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ / Öyle ya, mümin olan, yoldan çıkmış kimse gibi midir? Bunlar elbette bir olamazlar.”¹⁰⁵⁴ Az ya da çok günah işlemekle fîsk ortaya çıkabilmekle birlikte, Kur'an'da çoğunlukla büyük sayılan günahlar için kullanıldığı dikkat çekmektedir: “وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ / Rasûlüm! Elbette biz sana apaçık âyetler indirdik; yoldan çıkmış olanlardan başkası onları inkâr etmez”¹⁰⁵⁵ İsfahânî, fâsığı genellikle şeriatın hükmünü benimseyip kabul etmesine rağmen onun bütün hükümlerini veya bir kısmını ihlâl eden kimse olarak tanımlamıştır. Aslen kâfir olan birine “fâsık” denmesini ise, aklın ve fitratın gereği olarak kendisine yüklenen hükme uymamasıyla açıklamıştır.¹⁰⁵⁶ Dolayısıyla fâsıklar, hevâ ve heveslerine tâbi olarak âyetleri reddetmeleri ve bildikleri hâlde dinin hükümlerini çiğnemeleri sebebiyle avama özgü bir tavır içine girmiş olmaktadır. Bu, onların dinî ve ahlâkî sorumluluklarını hafife almaları ve sıradan insanların kolayca düşebileceği hatalara düşmeleriyle de örtüşmektedir.

¹⁰⁵¹ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 259-260.

¹⁰⁵² el-En'âm 6/100.

¹⁰⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 5/86-87. Konuyla ilgili âyetler: el-A'râf 7/172-173; el-İsrâ 17/15; Tâhâ 20/134; el-Kasas 28/47 vb.

¹⁰⁵⁴ es-Secde 32/18.

¹⁰⁵⁵ el-Bakara 2/99.

¹⁰⁵⁶ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 380.

Kur'an'da zikredilen topluluklardan biri de *zâlim*lerdir. *Zulüm*, Arapça “ظَلَمَ / zaleme” kökünden türemiş olup, lügatte bir şeyi ait olmadığı yere koymak anlamına gelir. Terim olarak ise, belirlenmiş sınırları ihlal etme, haktan sapma ve başkasının hukukuna tecavüz etme gibi geniş bir mânayı ihtiva etmektedir. Özellikle güç ve otorite sahiplerinin sergilediği haksız ve adaletsiz uygulamalar, zulmün en bariz tezahürleri arasında yer almaktadır. İsfahânî, fîsk kavramının küfürden daha geniş bir anlam taşıdığını ifade ederken, zulmün, fîskı da içine alan daha kapsamlı bir kavram olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵⁷ Nitekim zulüm, yalnızca haksızlık anlamıyla değil, aynı zamanda cehâlet, fîsk ve şîrk gibi anlamlarla da ilişkilendirilmiş; “ظُلْمَةٌ / zulumet” kelimesi de bu bağlamda kullanılmıştır. Bu nedenle zulmün en ağır ve en büyük şekli, Allah'a karşı işlenendir; bu da küfür, şîrk ve nifak olarak tezahür eder. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: “وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ / Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şîrk, büyük bir zulümdür, demişti.”¹⁰⁵⁸ Zulmün diğer türleri ise insanlar arasında işlenen haksızlıklar ve kişinin kendi nefesine karşı yaptığı zulümdür. Esasında insan, başkalarına zulmettiğinde de en çok kendisine zulmetmiş olmaktadır.¹⁰⁵⁹ Bu hakikatin ifadesini şu âyette görmek mümkündür: “وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ / Hakikatta onlar bize değil sadece kendilerine kötülük ediyorlardı.”¹⁰⁶⁰

Bu bağlamda, güç ve otoritelerini kullanmak suretiyle zulmeden *zâlim*ler, sahip oldukları makam, mevki veya yüksek eğitim seviyesine rağmen işledikleri zulümlerle avamî bir tavır sergilemekten kurtulamamışlardır. Çünkü zulüm basiretsizlik, adaletsizlik ve nefsanî arzulara boyun eğmekten kaynaklanır. Dolayısıyla hakikate teslim olmayan, adaleti gözetmeyen ve nefsinin çıkarlarını hakikatin önüne koyan kimse, çıkar temelli ya da kibirli davranışlarıyla, bilgisi ve statüsü ne olursa olsun cehâlet içindeki birinden farksızdır.

Avamdan ve bu kategoriye dâhil edilebilecek gruplardan kısaca bahsettikten sonra, bilgi ve idrak bakımından daha derinlikli kabul edilen “الخواص / havâş” ve bu zümreye dâhil edilebilecek grupları ele almak yerinde olacaktır. “Seçkinler” ya da “bir şeyi diğerlerinden farklı ve özellikli kılan nitelik” anlamına gelen havâs, bilgi, hikmet ve sezgi açısından avamın üzerinde yer alan, derûnî anlayış ve tefekküre sahip kişilerden oluşan bir topluluktur. Havâs, dinin inanç ve amellerini aklî delillerle temellendiren, nefis tezkiyesini ve ahlâkî

¹⁰⁵⁷ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 380.

¹⁰⁵⁸ Lokmân 31/13.

¹⁰⁵⁹ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 315-316.

¹⁰⁶⁰ el-Bakara 2/57.

kemâle ulaşmayı hedef edinen kimseleri ifade eder. Tasavvufta havâs; hakikati enine boyuna araştırmaya ve anlamaya çalışan, bu çabalarıyla Allah’a yakınlaşmayı amaçlayan bir zümre olarak tanımlanır. İbadetlerinde şekilden ziyade ihlâs ve niyeti esas alan havâs, manevî yükseliş ve derin bir kulluk bilinciyle mutlak hakikate ulaşmayı gaye edinir.¹⁰⁶¹

Kur’ân’da —avamda da olduğu gibi— doğrudan havâs geçmez. Ancak havâs olarak nitelendirilebilecek farklı gruplardan bahsedilir. “رَاسِيْهٌ / Râsih” bunlardan biridir. Râsih kelimesi, sözlükte “bulunduğu yerde sağlam ve sabit kalmak, yerleşip kökleşmek” anlamına gelen “رُسُوْخٌ / rusūḥ” kökünden türemiş olup, ilmin özüne vâkîf olan ve sahip olduğu bilgide hiçbir tereddüt yaşamayan kişileri ifade etmektedir.¹⁰⁶²

Kur’ân’da bu kavram, özellikle “الرَّاسِيْخُوْنَ فِي الْعِلْمِ / ilimde derinleşenler” terkinde geçmekte ve belirli bir epistemolojik statüye işaret etmektedir. Râsih kavramı Kur’ân’da iki âyette geçmektedir. Bunlardan biri şudur: “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِيْخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ / Sana Kitab’ı indiren O’dur. Onun (Kur’an’ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab’ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar.”¹⁰⁶³ Bu âyette geçen râsih kelimesini Mâtürîdî; ilmi sürekli müzakere edenler (المتدارسون / el-mütedârisūn), zihin ve gönüllerine yerleştirip kökleştirenler (المتثبتون / el-müteṣābitūn) ve ilimde derinleşenler (الناتخون / en-nātiḥūn) olarak tefsir etmiştir.¹⁰⁶⁴ Mâtürîdî’nin bu yorumu, bilginin bireyin zihninde sarsılmaz bir kesinlik kazanmasını vurgulamaktadır. Râsihlerin bilgiyle etkileşimi yalnızca teorik bir çaba değil,

¹⁰⁶¹ Gazzālî, *Miṣkātü’l-envâr*, 15, 41; Süleyman Uludağ, “Havas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/517.

¹⁰⁶² Ferāhidî, *Kitābü’l-‘Ayn*, 4/196; Zemaḥşerî, *Esāsü’l-belāga*, 1/352; ‘Umer, *Mu‘cemü’l-luğati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘āşirati*, 2/886.

¹⁰⁶³ Âl-i İmrân 3/7. Bazı âlimler, “ve’r-râsihûne” ifadesinin başındaki “vav” harfini bağlaç (atıf vavı) olarak kabul etmişlerdir. Bu yoruma göre, müteşâbih âyetlerin tevilini yalnızca Allah ve ilimde derinleşmiş kimseler bilmektedir. İbn Abbas bu konuda net bir tavır sergileyerek “Ben de onun tevilini bilenlerdenim” ifadesini kullanmıştır. Bu görüş, Hz. Ali, Mücâhid, Rebî’ b. Enes, Muhammed b. Ca’fer b. Zübeyr ve kelâm âlimlerinin çoğu tarafından da benimsenmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/28. Hadis şârihlerinden Ahmed el-Kurtubî (ö. 656/1258) ise bu görüşü reddetmiş ve müteşâbih âyetlerin ancak Allah tarafından bilinebileceğini ifade etmiştir. bk. Ebû’l-‘Abbâs Aḥmed b. ‘Umer b. İbrâhîm el-Ḳurtubî, *el-Müfḥim limâ eşkele min telḥîşî Kitābi Müslim*, thk. Aḥmed Muḥammed es-Seyyid, Maḥmûd İbrâhîm Bezâl (Beyrût: Dâru İbni Keşîr, 1417/1996), 6/697.

¹⁰⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 2/312-313.

aynı zamanda imanî bir kesinlikle bütünleşen bir süreçtir. Nitekim İsfahânî, “ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ” / *Müminler ancak Allah’a ve Resûlüne iman eden, ondan sonra asla şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla savaşanlardır. İşte doğrular ancak onlardır.*”¹⁰⁶⁵ ve “ لَكِن الرَّاٰسِخُوْنَ ” / *Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah’a ve ahiret gününe inananlar var ya; işte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz.*”¹⁰⁶⁶ âyetlerine atıf yaparak râsihlerin ilimde derinleşmiş, sağlam bir imana sahip, hem Allah’a hem de Peygamberine kesin bir şekilde inanarak şüpheye düşmeyen kimseler olduklarını ifade etmektedir.¹⁰⁶⁷ Bu bağlamda râsihlerin ilimde derinleşmelerinin yalnızca entelektüel veya teorik bir çerçevede kalmadığı, aksine amelî bir yönünün de bulunduğu görülmektedir. Bilgi, râsihlerin hem imanını güçlendirmekte hem de ibadet hayatlarına yansiyarak onları ahlâkî bir derinliğe ulaştırmaktadır.

Râsihûn, bilgiye ulaşmada yüksek bir mertebeyi temsil ederken, Kur’ân, bilgiye erişimin bir diğer kaynağı olarak “ أَهْلُ الذِّكْرِ ” / *ehlü’z-zikr*’e müracaat edilmesini tavsiye etmektedir. Bu durum, ehlü’z-zikr’in, genel bilgi seviyesinin ötesinde, seçkin bir ilim ve rivayet otoritesine sahip olduklarını göstermekte ve onların havâs olarak nitelendirilebileceğine işaret etmektedir. Ehlü’z-zikr, Kur’ân’da neredeyse aynı lafızlarla iki âyette geçmektedir. İlk geçtiği yerde Allah’u Te’âlâ şöyle buyurmaktadır: “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَنُلَاقِهِمْ ” / *Senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz kişilerden başkasını peygamber olarak göndermedik. Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun.*”¹⁰⁶⁸ Âyette geçen ehlü’z-zikr’in kim/ler olduğu hakkında tefsir kaynaklarımızda yoğunlukla yer alan görüş, daha önce inzal edilen Tevrat ve İncil de dâhil olmak üzere bütün kutsal kitapların inananları olduğu şeklindedir.¹⁰⁶⁹ Ancak Ebû Ca’fer et-Tirmizî (ö. 295/908), naklettiği bir rivayetten hareketle âyette geçen ehlü’z-zikr’in “ أَهْلُ الْعِلْمِ ” / *ilim ehli*” olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷⁰ İbn Ebî

¹⁰⁶⁵ el-Hucurât 49/15.

¹⁰⁶⁶ en-Nisâ 4/162.

¹⁰⁶⁷ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 195.

¹⁰⁶⁸ en-Nahl 16/43. Ehlü’z-zikr ibaresinin geçtiği diğer âyet şudur: el-Enbiyâ 21/7.

¹⁰⁶⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/470; 3/71; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/66; 1/300; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/208.

¹⁰⁷⁰ Ebû Ca’fer et-Tirmizî Muhammed b. Ahmed İbn Nasr, *Cüz’ün fîhi Tefsîru’l-Kur’ân bi-rivâyeti Ebî Ca’fer et-Tirmizî*, thk. Hikmet Beşir Yâsîn (Mektebetü’l-Dâr bi’l-Medîneti’l-Münevverâ, 1408/1988), 124.

Hâtim (854-938) ise “أَهْلُ الْقُرْآنِ / *Kur’ân ehli*” olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷¹ Taberî, Tevrat ve İncil ehli olduğuna dair rivayetlere yer verdikten sonra kendi tercihinin de bu minvalde olduğunu belirtmiş ve burada ehlü’z-zikr olarak kastedilenlerin, önceki peygamberlerin insanlar arasından seçildiğini bilen Tevrat ve İncil ehli olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra ehlü’z-zikr’in Kur’ân ehli olduğunu düşünenlerin görüşlerini aktarmış ve Hz. Ali’nin bu âyetin inzâli üzerine “نحن أهل الذكر / Biz ehlü’z-zikr’iz” dediğine işaret etmiştir. Yine İbn Zeyd’in bu âyet hakkında “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ / *Kur’an’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.*”¹⁰⁷² ve “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ / Kendilerine Kitap geldiğinde onu inkâr edenler (şüphesiz bunun sonucuna katlanacaklardır).”¹⁰⁷³ âyetlerini okuduğunu ve “zikr”in Kur’ân olduğunu söylediğini ifade etmiştir.¹⁰⁷⁴ Bu çerçevede, ehlü’z-zikr’in bilginin doğru anlaşılması, korunması ve aktarılması hususunda özel bir konuma sahip oldukları; ilâhî vahyi bilen ve sonraki nesillere aktaran kimseler oldukları söylenebilir. Kur’ân’da bilginin hikmet ve akıl süzgecinden geçirilerek kavranmasını temsil eden bir başka grup olarak “أُولُو النُّهْيِ / *ülü’n-nühâ*” karşımıza çıkmaktadır. “نُهِْيَةٌ / *nühye*”, çirkin ve kötü şeyleri yapmayı engelleyen akıl olarak tanımlanmıştır. “Nühâ” ise onun çoğuludur.¹⁰⁷⁵ Dil âlimlerinden bazıları, “ذُو نُهْيَةٍ / *zû nühye*” ifadesinin, aklı sayesinde çirkin fiillerden kaçınıp güzelliklere yönelen kimse anlamına geldiğini belirtirken, bazıları da istişare ve maslahat için aklına ve görüşüne başvurulmuş kişi olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁷⁶ Kur’ân’da ülü’n-nühâ kavramının geçtiği ilk âyet şöyledir: “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهْيِ / Şüphesiz bunda akıl sahipleri için (Allah’ın kudretine) işaretler vardır.”¹⁰⁷⁷ Tefsir âlimleri âyette geçen ülü’n-nühâ’yı akıl ve basiret sahibi, tefekkür ve ibret ehli olup bu özellikleri neticesinde öğüt alan ve hakikate ulaşmayı başaran kimseler olarak tarif etmişlerdir.¹⁰⁷⁸ Râzî, takva ve verâ sahiplerini kapsadığını ifade eden görüşlere de yer vermiştir.¹⁰⁷⁹ Bu tanımlardan hareketle, ülü’n-nühâ olarak nitelendirilen kimselerin sıradan bir akıl sahibi olmakla yetinmeyen, bilakis aklını hikmet ve marifet yolunda kullanarak haktan sapmayan, nefsin hevâ ve

¹⁰⁷¹ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 6/1926; 9/2910.

¹⁰⁷² el-Hicr 15/9.

¹⁰⁷³ Fussilet 41/41.

¹⁰⁷⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/208-209; 18/413-414.

¹⁰⁷⁵ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 507.

¹⁰⁷⁶ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbü’l-h*, 3/359.

¹⁰⁷⁷ Tâhâ 20/54. Kavramın geçtiği diğer âyet aynı sûrede 128. âyettir.

¹⁰⁷⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/321; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 7/286.

¹⁰⁷⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 22/112.

heveslerine kapılmayan ve istikamet üzere yaşayan kimseler olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân'da derin kavrayışlarına yapılan vurgu ve bilgi ile eylemlerini sağlam bir temele oturtmaları sebebiyle, “أُولُو الْأَلْبَابِ / *ülü'l-elbâb*” da havâs içinde zikredilmeye değer bir grup olarak öne çıkmaktadır. “لُبِّ / *Lübb*”, “şaibeden arınmış akıl” anlamına gelmektedir. Bu isimlendirme, onun insandaki mânaların özünü temsil etmeleriyle ilişkilidir. Bazı âlimler ise lübbü, “tahrif olmamış, saf akıl” olarak tanımlamışlardır. Bu durumda her lübb akıl olurken her akıl lübb olamamaktadır. Allah Te'âlâ, ancak berrak akıl sahiplerini ve hükümlerin hikmetlerini idrak edenleri lübb sahibi olarak nitelemiştir.¹⁰⁸⁰ Ülü'l-elbâb, bilgiyi amelle bütünleştiren, hükümlerin derin anlamlarını ve hikmetlerini kavrayan kimselerdir. Örneğin, kısas hükmünün, adaletin ve toplumsal düzenin devamını sağlayan bir unsur olduğunu idrak etmek ancak ülü'l-elbâb olmayı gerektirir. Bu hakikat, şu ayette açıkça ifade edilmiştir: “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ / *Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız.*”¹⁰⁸¹ Bu âyette, kısasın bir intikam şekli olmayıp aksine caydırıcılık yönüyle hayatı koruyan yönüne vurgu yapılmıştır. Kısasın bu yönünü ancak ülü'l-elbâb olanlar idrak edebileceği için, hitap özellikle onlara yönelik olmuştur. Râzî de, âyetteki ülü'l-elbâb'ı, işlerin sonuçlarını bilen ve tehlikenin nereden geleceğini idrak eden kimseler olarak açıklamış ve bunun da ancak tedebbürle gerçekleşeceğini ifade etmiştir.¹⁰⁸² Kur'ân'da lübb kelimesinin müfret olarak yer almaması, ancak istişareler neticesinde oluşan kolektif aklın bu vasfa nail olabileceği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰⁸³ Netice itibarıyla ülü'l-elbâb, bilginin sadece nakledilmesini ya da muhafaza edilmesini değil, hikmet ekseninde analiz edilerek kavranılmasını temin eden bir zümre olarak öne çıkmaktadır.

Kur'ân'da bilgiyle kurdukları ilişki ve onu kullanma biçimleri açısından havâs kategorisinde değerlendirilebilecek diğer gruplara da kısaca değinmek faydalı olacaktır. Bilgiyi sadece bir olgu olarak değil, hikmet, basiret ve takva ile bütünleştirip bunu bir yaşam tarzına dönüştüren, bilgiyi sadece teoride bırakmayıp pratik hayata yansıtmak suretiyle üstün ahlâk ve fazilet sahibi olarak da nitelendirilen kimseler arasında aşağıdaki isimler zikredilebilir:

¹⁰⁸⁰ Muḳātil b. Süleymān, *Teḳṣīru Muḳātil b. Süleymān*, 1/159; Zeccāc, *Me'āni'l-Ḳur'ān ve i'rābüh*, 1/249; İṣḫāhānī, *el-Müfredāt fī ḡarībi'l-Ḳur'ān*, 446.

¹⁰⁸¹ el-Bakara 2/179.

¹⁰⁸² Rāzī, *Meḳātilu'l-ḡayb*, 5/230.

¹⁰⁸³ Faruk Beşer, *Bilgi Fıkıh ve İc̣tiḥat*, ed. Fatma Kartal (İstanbul: Nün Yayıncılık, 2007), 35.

وَمَنْ أَحْسَنُ / *Muhsinūn*: Kur'ân'da muhsinlerin övüldüğü âyetlerden biri şöyledir: “ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا / *İşlerinde doğru olarak kendini Allah'a veren ve İbrahim'in, Allah'ı bir tanıyan dinine tâbi olan kimseden dince daha güzel kim vardır?*”¹⁰⁸⁴ Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) muhsinleri tevhid ehli olarak tanımlamıştır.¹⁰⁸⁵ Muhsinler ihsan bilinciyle hareket eder ve bildikleriyle en güzel şekilde amel ederler.

يُقَلِّبُ اللَّهُ / *Ülû'l-ebşâr*: Kur'ân'da ülû'l-ebşâr'dan bahsedilen bir âyet şöyledir: “ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ / *Allah, gece ile gündüzü birbirine çeviriyor. Şüphesiz bunda basiret sahipleri için mutlak bir ibret vardır.*”¹⁰⁸⁶ Mâtürîdî'ye göre, gece ile gündüzün dönüşümünde, Allah'ın tek, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir ilâh olduğuna açık bir işaret vardır. Bu işaretleri ise, ancak derin düşünce ve ibret alma yetisine sahip olanlar idrak edebilir ki, ülû'l-ebşâr da işte bu kimselerdendir.¹⁰⁸⁷

الصَّالِحُونَ / *Şâlihūn*: Salihler, kendilerine verilen bilgiyi Allah'a iman ve itaatle bütünleştiren, kalplerini ihlâs ile arındırarak mâsivâdan tamamen yüz çeviren ve itaatleri sebebiyle cenneti hak eden müminler olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁸⁸ İbn Zeyd, “ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ ” / *Rabbimizin bizi iyiler arasına katmasını umup dururken niçin Allah'a ve bize gelen gerçeğe iman etmeyelim?*”¹⁰⁸⁹ âyetini okumuş ve salih kullar için, onlar Rasulüllah ve ashabıdır, demiştir.¹⁰⁹⁰

الصَّدِيقُونَ / *Şiddîkūn*: Sıddîk kelimesi, mübâlağa ifade eden bir sıfat olup, peygamberlerin getirdiği vahyi en güçlü şekilde tasdik eden, onlara tam bir bağlılıkla bağlanarak doğruluk ve sadakati sürekli hâle getiren, sadakatinde sebat eden ve bu istikâmet üzere hayatını sürdüren kimse anlamına gelmektedir.¹⁰⁹¹ Kur'ân-ı Kerîm'de: “ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ / *Kim Allah'a ve Resûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddîkler, şehidler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşlardır!*”¹⁰⁹² buyrulur,

¹⁰⁸⁴ en-Nisâ 4/125.

¹⁰⁸⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/20.

¹⁰⁸⁶ en-Nûr 24/44.

¹⁰⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 7/580.

¹⁰⁸⁸ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 105; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/549.

¹⁰⁸⁹ el-Mâide 5/84.

¹⁰⁹⁰ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/1186.

¹⁰⁹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/530.

¹⁰⁹² en-Nisâ 4/69.

sıddıkların peygamberlerle birlikte anılacak derecede üstün ve yüce bir makama sahip oldukları vurgulanmaktadır.

المتقون / *Müttekūn*: Müttekîler, sadece şirk ve nifaktan değil, kendilerine haram kılınan her türlü söz, fiil ve davranıştan sakınan, Allah'ın belirlediği sınırları koruyan, farzları eksiksiz bir şekilde yerine getirmek suretiyle hayatlarını takva üzere tanzim eden kimselerdir. Takvâ, sadece haramlardan uzak durmak değil; kulun sorumluluk bilinciyle her an Allah'ın murâkabesi altında olduğunu fark ederek yaşaması demektir. Bu da kişinin sürekli bir teyakkuz hâlinde olmasıyla mümkündür.¹⁰⁹³ Yukarıdaki âyette, Allah'a ve Peygamber'e itaat edenlerin; nebîler, sıddıklar, şehitler ve sâlihlerle birlikte olacağı bildirilmiş; böylece takvâ üzere bir hayat sürmek ve ilâhî emirlere bağlı kalmak yüce bir makamla mükâfatlandırılmıştır. Bu, bilginin sadece teorik düzeyde kalmayıp, amel ile bütünleştiğinde hakiki değerine ulaşacağını gösteren önemli bir işarettir.

الأبرار / *Ebrâr*: Ebrâr olarak isimlendirilenler, Allah'a itaat ve ibadetleriyle O'nun rızasını kazanıp davranışlarını akıl, hikmet ve insaf üzere şekillendiren; hevâya uymaksızın daima daha üstün bir ahlâka ulaşmaya çalışan, ilmi hayata aktaran, hilim ile hareket eden ve tevazu gösteren; böylece Kur'an'ın övgüsüne mazhar olan kimseler olarak tanımlanmışlardır.¹⁰⁹⁴ Kur'an'da ebrârlara verilecek mükâfattan bahseden bir âyet şöyledir: “إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ” / *İyiler kesinkes cennettedir.*¹⁰⁹⁵

Neticede bu gruplar, bilgiyi hem kalben tasdik edip hem de salih amelle hayatlarına taşıdıkları için; ilmin özüne vâkıf, aynı zamanda onun fazilet ve sorumluluğunu hakkıyla temsil eden kimseler olarak havâs içerisinde değerlendirilmişlerdir.

2.3.1.3. Özellikleri

İnsanın akıl ve düşünce yoluyla bilgiye ulaşma sürecini doğru şekilde değerlendirebilmek için, bu sürecin dayandığı bazı temel esaslara kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

¹⁰⁹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/232.

¹⁰⁹⁴ Tüsterî, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-azîm*, 183; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/482.

¹⁰⁹⁵ el-Mutaffîfîn 83/22.

2.3.1.3.1. Bilgiye Ulaşma ve Bilgiyi Üretme

Bilgiye ulaşma ve bilgiyi üretme yetisi, insanın varlık âleminde sahip olduğu en belirgin ve ayırt edici özelliklerden biridir. Bu özellik, insanı meleklerden ve hayvanlardan farklı kılan temel unsurlardan biri olarak öne çıkar. İnsan, bilgiye ulaşma ve onu üretme kapasitesini “akıl ve düşünce” yeteneği aracılığıyla geliştirir ve işler hâle getirir.¹⁰⁹⁶ Kur’ân, sürekli olarak insanı düşünmeye ve aklını kullanmaya teşvik eder. Çünkü bu süreç, yalnızca bilgiye erişmeyi ve onu üretmeyi sağlamaz, aynı zamanda doğru bilgiye ulaşmayı ve sağlıklı sonuçlar çıkarmayı mümkün kılar. Kur’ân, insana bu anlamda rehberlik ederken, ona düşünmenin ve aklını kullanmanın önemini hatırlatan pek çok âyet sunar. Örneğin, “الَّذِينَ / يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah’ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler”¹⁰⁹⁷ âyeti, insanın sürekli düşünce hâli içinde olması gerektiğini ve zımnen bu düşüncenin, insanı doğru bilgiye ve hakikate ulaştıracağını ifade eder. “قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ / De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri bunları hakkıyla düşünür.”¹⁰⁹⁸ âyeti, bilginin ve aklın, insanın değerini ve insanlık içindeki yerini belirleyen temel unsurlar olduğunu ortaya koyar. Bu âyet, bilginin sadece bir bilgi birikimi değil, aynı zamanda insanın yaşamına yön veren, ona anlam kazandıran bir değer olduğunu gösterir.

2.3.1.3.2. Doğruyu Yanlıştan Ayırt Etme

Akıl ve düşünce, insanın hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden, kârı zarardan ayırt etmesine yardımcı olur.¹⁰⁹⁹ Bu özellik, insanın dünya ve âhiret saadetini elde etmesini sağlayacak doğru kararlar almasında kritik bir rol oynar. Aynı zamanda, insanı sorumluluklarını fark eden ve bu sorumlulukların gereğini yerine getiren bir varlık hâline getirir. Kur’ân, aklını kullanarak hak ve hakikati bulmayı ve bâtıldan yüz çevirmeyi insanın temel görevlerinden biri olarak tanımlar. Nitekim “لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ / Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.”¹¹⁰⁰ âyeti, insanın akıl ve düşünce yeteneği sayesinde övgüye değer işleri yapıp çirkin olanlardan uzak durmasının

¹⁰⁹⁶ Gazzālî, *İhyā’ü ‘ulūmi’ d-dîn*, 1/85.

¹⁰⁹⁷ Âl-i İmrân 3/191.

¹⁰⁹⁸ ez-Zümer 39/9.

¹⁰⁹⁹ Gazzālî, *İhyā’ü ‘ulūmi’ d-dîn*, 1/89.

¹¹⁰⁰ el-Enbiyâ 21/23.

kendi tercihlerine bağılı olduğunu gösterir ve insanların sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri gerektiğini öğretir.¹¹⁰¹

2.3.1.3.3. Derinlemesine Anlama ve Tefekkür

Akıl ve düşünce, doğru kullanıldığında, olay ve olguların derinliklerine inmeyi, onların arkasındaki daha derin gerçeklikleri anlamayı, geçmişten ders almayı, uzun vadeli düşünmeyi ve geleceği şekillendirmeyi mümkün kılar. Bu iki araç, insanın zihinsel kapasitesini genişleterek, basit ve yüzeysel düşüncenin ötesine geçmesini ve olayları daha geniş bir perspektiften görmesini sağlar. Bu süreç, insanı sathî düşüncelerden korur, onu daha derin ve nitelikli görüş sahibi yapar. Böylelikle, görünenin ötesindeki hakikatlere ulaşma imkânı doğar. Örneğin, insanın göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünmesi, onun Allah'ın varlığını ve birliğini kavramasının en önemli yollarından biri olarak görülmüştür.¹¹⁰² Akıl ve düşünce, bu anlamda insana sadece bilgi sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bilgiyi daha anlamlı kılar ve onu hikmete dönüştürür. Fiziksel dünyadan metafizik dünyaya kapı aralamayı sağlar. Nitekim iman hakikatinin anlaşılması, akıl ve düşüncenin varlığına bağlanmıştır.¹¹⁰³ Bu durum, insanı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde daha bilinçli, daha eleştirel ve daha bilgili bir varlık hâline getirir.

2.3.1.3.4. Sınırlı Olma ve Kılavuzluğa İhtiyaç Duyma

Akıl ve düşünce bilgiye ulaşma, bilgiyi üretme ve kullanılır hâle getirme noktasında her ne kadar güçlü araçlar olsalar da sınırlı bir yapıya sahiptirler ve her şeyi kavrayamazlar. Özellikle dinin hükümlerinin bilinmesi, metafizik âlem hakkında bilgi edinilmesi veya iyilik ve kötüklerin öğrenilmesi gibi konular, insan aklının ve düşüncesinin ötesinde bir bilgi kaynağına yani vahye ihtiyaç olduğunu göstergesidir.¹¹⁰⁴ Nitekim Kur'an'da “وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ / Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir.”¹¹⁰⁵ buyrulmuştur. Bu âyetle, insanların kendi imkânlarıyla ulaşamayacakları bilgilerin ilâhî rehberlikle nasıl karşılandığına dikkat çekilmekte ve vahiy aracılığıyla bu

¹¹⁰¹ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 221.

¹¹⁰² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 9/460.

¹¹⁰³ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 378.

¹¹⁰⁴ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 4.

¹¹⁰⁵ en-Nisâ 4/113.

bilgilere ulaşma ihtiyacının nasıl giderildiği vurgulanmaktadır. Aklın ve düşüncenin sınırlı yapısı, sadece onlarla mutlak doğruya ulaşma çabasının sağlıklı bir yol olmadığını gösterir. Çünkü bunlar, bazen hakikatle çelişen çıkarımlarda bulunabilir. Nitekim “ فَأَيُّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ / وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ / Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur. ”¹¹⁰⁶ âyetinde geçen kalbin “düşünme”den kinaye olduğu ve kör olmasından kastın hakkı idrak edememek, ibret alamamak şeklinde yorumlandığı ifade edilmiştir.¹¹⁰⁷ İnsan aklının ve düşüncesinin bu sınırlı yapısı, insanın tevazu içinde hakikati aramasını ve bu sınırın ötesinde bir hakikat arayışı içinde olmasını gerektirir.

2.3.1.3.5. Vicdan ve Kalp ile Uyumlu Çalışma

Hem akıl hem de düşünce, insanın zihinsel faaliyetlerinin yanı sıra kalp ve vicdan ile uyum içinde çalışması gereken yetilerdir. İslâm âlimleri, akıl ve düşüncenin, insana dünya ve âhîret saadetini sağlayacak doğru kararlar aldirabileceğini kabul etmekle birlikte, bu kararların sağlıklı ve dengeli olabilmesi için kalbin ve vicdanın rehberliğine ihtiyaç duyulduğunu savunurlar.¹¹⁰⁸ Akıl ve düşünce ile kalp ve vicdan arasındaki uyum, insanın sadece mantıksal değil, aynı zamanda duygusal ve ahlâkî yönlerini de dengede tutarak doğru kararlar vermesine yardımcı olur. Kur’ân-ı Kerîm, “ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ / Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur. ”¹¹⁰⁹ âyeti ile, kalp ile akıl arasındaki dengeyi ve bu dengeyi sağlamak için gerekli manevî rehberliği ortaya koymaktadır.¹¹¹⁰

Sonuç olarak; “akıl ve düşünce”nin, insanın bilgiye ulaşma, bilgiyi üretme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme yetenekleri açısından kritik öneme sahip olduğu açıktır. Bu iki yeti, insanı diğer varlıklardan ayıran temel özellikler olarak temayüz eder. Bilgiye ulaşma ve onu üretme kapasitesi, insanın hem bireysel hem de toplumsal yaşamında doğru kararlar almasını ve dünya ile âhîret saadetini elde etmesini sağlar. Akıl ve düşünce, olayların derinliklerine inme ve tefekkür yoluyla daha geniş bir perspektiften bakma yetisi kazandırır. Ancak bu süreçte, akıl ve düşüncenin sınırlı yapısı göz ardı edilmemelidir. Bu sınırlılık, insanın vahiy gibi ilâhî rehberliğe ihtiyaç duyduğunu ve mutlak hakikate ulaşmanın yalnızca akıl ve düşünce yoluyla mümkün olmadığını gösterir. Ayrıca, akıl ve düşüncenin kalp ve vicdan ile

¹¹⁰⁶ el-Hac 22/46.

¹¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 23/233; Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 12/77.

¹¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 6/338.

¹¹⁰⁹ er-Ra’d 13/28.

¹¹¹⁰ Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 19/40.

uyumlu çalışması, insana sadece mantıksal değil, aynı zamanda ahlâkî ve duygusal denge sağlayarak daha sağlıklı ve doğru kararlar almasına yardımcı olur.

2.3.1.4. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları

Kur’ân’da akıl, insanın yaratılış hikmetini kavraması ve kâinatın sırlarını keşfetmesi bağlamında sıkça vurgulanan temel kavramlardan biridir. Pek çok âyette, insanın çevresini ve kendisini çevreleyen olayları akıl ve tefekkür yoluyla değerlendirmesi teşvik edilir ve bu mânada akıl, ilâhî kudretin anlaşılması için önemli bir vasıta olarak takdim edilir. Yaratılıştaki hikmeti ve düzeni dile getiren âyetlerden biri şudur: “إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ وُتَيْهَا وَبَتْ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ / Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzip giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah’ın varlığını ve birliğini isbatlayan) birçok deliller vardır.”¹¹¹¹ Taberî, bu âyette geçen “لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ” ifadesini, delillerin mahiyetini kavrayan ve Allah’ın vahdaniyetine dair kanıtları anlayan kimseler olarak tefsir etmiştir. Ona göre, Allah Te’âlâ bu âyette delil ve hüccetlerin ancak akıl ve basiret sahipleri için konulduğunu ifade etmektedir. Zira yalnızca akıl sahipleri emirlere ve yasaklara muhatap kılınmış, ibadet ve kullukla sorumlu tutulmuştur.¹¹¹² Taberî’nin bu yorumu, aklın anlama ve idrak etme kapasitesini kabul ettiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra, aklın bu özelliğı, insanın sevap kazanmasına da azaba düşer olmasına da zemin hazırlamıştır.

Benzer bir biçimde, “وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رَوَاجِينَ اثْنَيْنِ / يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ / Yeri döşeyen, onda oturaklı dağlar ve ırmaklar yaratan ve orada bütün meyvelerden çiftler çiftler yaratan O’dur. Geceyi de gündüzün üzerine O örtüyor. Şüphesiz bütün bunlarda düşünen bir toplum için ibretler vardır.”¹¹¹³ âyetinde de akıl ve tefekküre verilen önem pekiştirilmektedir. Müfessirler bu âyette yer alan “لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ” ifadesini tefsir ederken, “لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ” ifadesine yaptıkları yorumlarla benzer bir

¹¹¹¹ el-Bakara 2/164.

¹¹¹² Taberî, Cāmi’u’l-beyān, 3/277.

¹¹¹³ er-Ra’d 13/3.

yaklaşımına sahip olmuşlardır.¹¹¹⁴ Onlara göre, âyetle zikredilen kozmolojik deliller ve tabiatla gözlemlenen düzen, inat ve kibirle âyetlere karşı çıkanlar için değil, ancak düşünen, aklını kullanan ve bir çaba sarf eden kimseler için birer ibret ve hakikati gösteren işaretlerdir.

Bu bağlamda, müfessirlerin akla bakışı, onu insana bahşedilen en büyük nimetlerden biri olarak gördükleri ve insanın âlemde tecelli eden ilâhî işaretleri idrak edip kavramasını sağlayan, böylece Allah'ın varlığına, birliğine ve yaratma kudretine ulaştıran temel bir yeti olarak değerlendirdikleri söylenebilir. Benzer şekilde Kur'ân tefsir geleneği içerisinde aklın bilgi edinmedeki rolü, işlevleri ve sınırlılıkları hususunda ortak bir kanaatin olduğu, fakat aklın vahye olan ihtiyacı ve aklî bilginin vahiy karşısındaki konumu gibi meselelerde farklı yorum ve yaklaşımların bulunduğu ifade edilebilir. Nitekim Mâtürîdî, aklın bilgi edinme kapasitesini kabul etmekle birlikte, onun sınırlılıklarına dikkat çeken müfessirlerdendir. Mâtürîdî, bu düşüncesini, “وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا” / *Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti.*¹¹¹⁵ âyetinin tefsirinde açıkça ortaya koymaktadır. O, aklın, Allah'ın varlığı, ibadetin yalnızca O'na yapılması gerektiği gibi bazı temel hakikatleri idrak edebilirken, kendi mahiyetini bile idrakten aciz olduğunu belirtir. Yine Mâtürîdî'ye göre akıl, eşyanın güzelliklerini ve çirkinliklerini kavrayabilir, ancak bu kavrayış eksiktir ve mutlak hakikate ulaşmada yetersizdir. İnsan akli her ne kadar Allah'ın varlığını ve birliğini idrak etse de O'nun sıfatları, emirleri ve âhiret gibi konularda vahyin rehberliğine ihtiyaç duyar. Bu sebeple, akıl tek başına insanı mutlak hidayete ulaştıramaz; ancak vahyin yol göstericiliği ile doğruya ve hakikate kanallı edebilir.¹¹¹⁶ Neticede Mâtürîdî, aklın sınırlarını aşan konularda vahyi, bir rehber ve tamamlayıcı kaynak olarak görmektedir. Akıl, vahiy olmadan belli bir noktaya kadar ilerleyebilir; ancak nihai olarak vahyin yönlendirmesine muhtaçtır.

Akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi ele alan müfessirlerden biri de Râzî'dir. O, aklın bilgi edinme sürecindeki rolünü tartışırken, vahyin rehberliği olmadan insanın ne ölçüde sorumlu tutulabileceği meselesine de değinmiştir. Bu bağlamda “وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا” / *Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.*¹¹¹⁷ âyetinin tefsirinde “rasül” kelimesinin iki farklı şekilde izah edildiğine değinmiştir. Birinci görüşe göre rasül kelimesi “akıl” anlamına gelmektedir. Bu yoruma göre akıl, Allah'ın gönderdiği bir elçidir; hatta

¹¹¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/330; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 6/306.

¹¹¹⁵ el-İsrâ 17/23.

¹¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 7/26.

¹¹¹⁷ el-İsrâ 17/15.

peygamberlerin risaletlerinin sabit olması dahi aklın varlığı iledir. Bu durumda âyetin anlamı, “Biz, akıl elçisini göndermedikçe azap edecek değiliz.” şeklinde olur. İkinci görüş ise, rasül kelimesini âyetin genel ifadesini tahsis etmek suretiyle anlamlandırmaktadır. Bu durumda mâna şu şekilde olmaktadır: “Biz, şer’i hükümleri bilmenin mümkün olmadığı, ancak vahiy vasıtasıyla öğrenilebilecek ameller hususunda, bir rasul göndermedikçe azap edecek değiliz.” Râzî’nin kendi düşüncesi ise aklın kendisi için faydalı ve zararlı olan şeyleri bilebileceği fakat Allah’ı herhangi bir fiile zorunlu kılma yetkisine sahip olmayacağı şeklindedir.¹¹¹⁸ Râzî’nin bu yorumu, Eş’arî kelâmının genel anlayışına uygundur ve “Hüsn-kubh akılla bilinir mi?” tartışmasında Eş’arî çizgisinde durduğunu göstermektedir.

Râzî’nin yorumunda yer alan akıl-vahiy ilişkisine dair bu tartışma, kelâm geleneğinde daha teorik bir zemine taşınmıştır. Müfessirlerin, akli ilâhî delilleri anlama hususunda vazgeçilmez bir araç olarak kabul etmelerine karşılık, kelâmcıların akli sistematik bir çerçevede ele aldıkları ve aklın bilgiye ulaşmadaki rolünü detaylı biçimde tartıştıkları görülmektedir.

Mâtürîdî kelâmcılar, aklın, aynı özellikte olanları bir tarafa, farklı özellikte olanları da diğer tarafa ayırtmak gibi bir tasnif gücünün olduğuna dikkat çekmişler ve insana kıyas yapma imkânı veren zihinsel bir yeti olarak görmüşlerdir.¹¹¹⁹ Mâtürîdîler akli, kişinin dinin emir ve yasaklarına muhatap olmasının bir ön şartı olarak görmektedirler. Her ne kadar aklın iyiyi kötünden, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi söz konusu olsa da akıl tek başına helâl ya da haram koyma yetkisine sahip değildir. Bu yetki sadece Allah’ın elindedir, akıl ise ancak bu hükümleri anlayabilecek kabiliyettedir.¹¹²⁰ Aklın kapasitesi, Allah’a imanı aklen vacip kılacak vüs’attedir.¹¹²¹ Bu, aklın din olmadan da bazı hususları bilebileceğinin göstergesidir. Fakat aklın dinin önüne geçebileceği anlamında değildir. Çünkü akıl hem sınırlılıkla mualleldir hem de duyguların, eğitim-öğretim ve sosyokültürel yapının tesirindedir ve bütün dinî hakikatleri tek başına idrak edecek yetkinlikte değildir.¹¹²² Bunun için, aklın genel olarak idrak ettiği meselelerin somutlandırılması ve detaylandırılması görevini deruhte eden peygamberlerin risâletine ihtiyacı vardır.¹¹²³

¹¹¹⁸ Râzî, *Meftâhü'l-ğayb*, 20/313.

¹¹¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/243; Faruk Görgülü, “Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’de Akıl-Nakil İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 4 (2015), 147.

¹¹²⁰ Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, 51.

¹¹²¹ Peker, *Kur’an’da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*, 153.

¹¹²² Yavuz, “Akıl”, 2/245.

¹¹²³ Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 143; Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 139.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezile'nin benimsediği aşırı akılcılığa tepki refleksiyle başlangıçta teslimiyetçi bir yapı arz eden Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olmuş, akla, nakil karşısında ikinci derecede bir rol vermiş ve akli sadece naklin verilerini onaylayan bir bilgi kaynağı olarak görmüştür. Fakat kısa bir süre sonra selefin metodunu aklî-teorik bir yapıya büründürmüş ve Mâtürîdî'ye yakın bir yerde Sünnî kelâm metodunun başlangıcını teşekkül ettirmiştir.¹¹²⁴ Eş'arî bir kelâmcı olan Bâkılânî (ö. 403/1013), akli "nûr" olarak tarif etmiştir. Bâkılânî'ye göre akıl küllîdir, somut bir varlığı söz konusu değildir ve zihnî bir kavram olup, itibarîdir. Akıl ile hakikatin bilgisine ulaşılır, dünyaya ve âhirete yönelik meseleler onunla vuzuha kavuşturulur.¹¹²⁵ Eş'arîler akılla iyi ve kötünün ayırt edilebileceğini düşünen Mâtürîdîlerden farklı olarak, eşyanın özünde iyiliğin ya da kötülüğün bulunmadığını, bir şeyin Allah emrettiyse iyi/güzel, yasakladıysa kötü/çirkin olacağını, dolayısıyla aklın bu vasıfların menşei olabilmesinin mümkün olamayacağını ifade etmektedirler. Örneğin namaz kılmak Allah emrettiği için iyiiken içki tüketmek Allah yasakladığı için kötüdür. Bunların akılla bilinmesi mümkün değildir. Çünkü fiillerin nitelendirilmesinde aklın hükmü çoğunlukla çeşitlidir. Birinin iyi bulduğunu bir diğeri kötü bulabileceği gibi aklın önceden iyi gördüğünü sonradan kötü görmesi de imkân dâhilindedir. Eş'arîlerin bu düşüncesi, onları bir kişide uhrevî sorumluluğun tahakkuku için kendisine davetin ulaşması gerektiği sonucuna ulaştırmıştır.¹¹²⁶

Kelâm alanındaki temel meselelerde büyük ölçüde Eş'arî çizgisini takip eden Gazzâlî de aklın sınırlarına vurgu yaparak, aklın her şeyi anlamada yeterli olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre, akıl, Allah'ın varlığını ve bazı dinî gerçeklikleri anlamada bir araç olabilir, ancak bu yeterli değildir. Gazzâlî, insan aklının sınırlı olduğunu ve bu nedenle vahyin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu vurgular.¹¹²⁷ Gazzâlî, filozofların bazı görüşlerini de eleştirir ve aklın belirli sınırları aşamayacağından hareketle ilâhî vahyin gerekliliğini ortaya koymaya çalışır.¹¹²⁸ Gazzâlî'ye göre, akıl ile vahiy arasında bir hiyerarşi vardır ve vahiy, aklın üzerinde bir konuma sahiptir. Yine ona göre akıl her ne kadar insanın diğeri canlı

¹¹²⁴ İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/445; Görgülü, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi", 155.

¹¹²⁵ Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/532.

¹¹²⁶ Ali Bardakoğlu, "Mâtürîdî'ye Göre Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü", *Ebü Mansur Semerkandî Mâtürîdî*, ed. Ahmet Hulûsi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986), 39-41.

¹¹²⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 124.

¹¹²⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 218; Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 158, 204.

türlerinden ayrılmasını sağlayan önemli bir güç olsa da onun gaybe ve metafizik alana dair vereceği hükümlerde, akıl sahibinde bulunan vehim, hayal ve inançlar sebebiyle yanılma ihtimali yüksektir.¹¹²⁹

Mu‘tezilî kelâmcılar, akli mutlak bir bilgi kaynağı addederek insanın mevcut düşünme yetisi sayesinde vahiy olmadan da Allah’ın varlığını, eşyanın hakikatini, olayların mahiyetini ve ahlâkî değerleri bilebileceğini ifade etmişler,¹¹³⁰ akla nakil karşısında hatadan mahfuz bir hakem rolü biçmişlerdir. Öyle ki akli Allah’ın varlığı, hüsn ve kubh gibi konuların yanında Allah’ın zâtî veya sübûtî sıfatları ve öte dünyanın mahiyeti hakkında bilgi üretebilecek yeterlikte görmüşlerdir. Bu kabulleri, sahih nakille çatışmalarına ve Sünnî kelâmcılar tarafından tenkit edilmelerine sebebiyet vermiş¹¹³¹ ve şayet teklif akılla belirlenmiş olsaydı dinî ve ahlâkî anlayışlar kişi, zaman ve mekânın değişmesiyle değişirdi, diyerek eleştirilmişlerdir. Çünkü aklın idrak ve algısı her kişide farklıdır, üstelik akıl sınırlılıkla mualleldir ve akıl, sınırını aşan bir konuda yolunu kaybedebilmekte ve dalâlete düşebilmektedir.¹¹³²

Netice itibarıyla, akıl, insanın sorumluluk sahibi bir varlık olmasını sağlayan temel bir unsur olarak görülmekle birlikte, onun vahyin rehberliğine muhtaç olduğu konusunda geniş bir ittifak bulunmaktadır. Müfessirler ve kelâmcılar arasında farklı yaklaşımlar bulunsa da genel kanaat, aklın tek başına mutlak hakikate ulaşmada yetersiz olduğu ve vahiyle kemâle ereceği yönündedir. Aklın her şeyi ihata etmekten aciz sınırlı yapısı Eş‘arîlerin de Mâtürîdîlerin de ortak kabulü iken akla itimat duymaları ve düşünce usulüyle üretilen bilgileri kabul etmeleri her ikisinin de Selefiyye’den ayrıldıkları nokta olarak ifade edilebilir.¹¹³³

2.3.2. Cinlerin Bilmesi

Cin, sözlükte “gizli olmak, örtmek ve örtünmek” gibi anlamlara gelen “الْجِنِّ / *cenn*” kökünden türemiş bir isimdir.¹¹³⁴ Duyu organlarıyla algılanamayan varlıkları tanımlamak

¹¹²⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 12-13.

¹¹³⁰ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/394.

¹¹³¹ Yavuz, “Akıl”, 2/245.

¹¹³² Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 134.

¹¹³³ Yavuz, “Akıl”, 2/245.

¹¹³⁴ Bu kökten türeyen diğer kelimeler şunlardır: **Cennet**, toprağının ağaçlarla örtülü olmasından dolayı bu isimle anılmıştır; **micenne**, insanı koruyup örten bir kalkan anlamına gelir; **mecnûn**, aklın örtülmüş olması hâlini ifade eder; **cenîn**, anne karnında gizli olduğu için bu şekilde adlandırılmıştır; **cennân**, kalbin örtülmüş olduğunu gösterir. Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, 6/20-22; Sâhib b. ‘Abbâd, *el-Muḥîṭ fi’l-luğa*, 6/409-411; Ebû

için kullanılan “cin” kavramının, hem melekleri ve şeytanı kapsayan geniş bir anlam çerçevesine hem de yalnızca iyi ya da kötü gizli varlıkları ifade eden daha dar ve özel bir anlam alanına sahip olduğu kabul edilmektedir.¹¹³⁵

Cinler, insan ve meleklerden farklı dünyaya sahip varlıklardır. Ancak cinler ile insanlar arasında akıl, idrak, duyular, sorumluluk, hak ile bâtıl, iyi ile kötüyü ayırt etme gibi ortak noktalar bulunmaktadır.¹¹³⁶ Cinler gayb âlemine ait varlıklar oldukları için onların gerçekliklerini tam olarak sadece Allah bilebilir. Biz, ancak Kur’ân’ın bize rehberlik ettiği ve Hz. Peygamber’in bildirdiği kadarıyla bilgi sahibi olabiliriz.¹¹³⁷

Cinlere atfedilen özellikler ve onlarla ilgili düşünceler, Mekkeli müşriklerin cinler hakkındaki yanlış inançlarıyla da şekillenmiştir. Mekkeli müşrikler, cinlere olağanüstü güçler atfetmiş, şairlerin üstün edebî yetkinliklerini cinlerden aldıkları ilhamla gerçekleştirdiklerine inanmışlardır.¹¹³⁸ Yine Câhiliye döneminde *kâhin*, cinlerle iletişim kurduğu ve onlar aracılığıyla geleceğe dair haberler aldığına inanılan kişiydi. Toplumda, kâhinlerin bağlı oldukları cinlerden ilham aldıkları ve bu sayede gizli olayları bildikleri düşünülürdü. Kâhinlerin söylediği olağanüstü ve şiirsel sözler, bu ilhamın bir sonucu olarak görülürdü.¹¹³⁹ Bu tarz inançlar, onların Kur’ân’ın eşsiz belagatine hayran kalmalarına rağmen, ilâhî bir vahiy olduğunu reddetmelerine ve Kur’ân’ı cinlerden öğrenmiş olabileceği iddiasıyla Hz. Peygamber’i *mecnûn* olmakla itham etmelerine kadar götürmüştür.¹¹⁴⁰ Kur’ân’da, onların bu tutumu, “وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَرُّوْا إِلَٰهَيْتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ / *Mecnûn bir şair için biz*

‘Abdurrahmân İbrâhîm b. Sa‘d, *Mu‘cemü’t-tevhîd* (Dâru’l-Kabs li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1435/2014), 2/41; Ebû ‘Abdurrahmân ‘Arafe b. Tañtâvî, *Me‘âlimü’t-tevhîd fî fâtihati’l-kitâb* (Dâru’l-Me’sûr, 1441/2020), 339-340; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 1/84-85.

¹¹³⁵ İşfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur‘ân*, 98-99.

¹¹³⁶ Tañtâvî, *Me‘âlimü’t-tevhîd fî fâtihati’l-kitâb*, 339; ‘Umer b. Süleymân b. ‘Abdillâh el-Eşkar el-‘Atîbî, *‘Âlemü’l-cin ve ş-şeyâtin* (Kuveyt: Mektebetü’l-Fellâh, 1404/1984), 11.

¹¹³⁷ Tañtâvî, *Me‘âlimü’t-tevhîd fî fâtihati’l-kitâb*, 340.

¹¹³⁸ Mekkeli müşriklerin cinlere atfettikleri bu olağanüstü güç ve şairlerin cinlerden ilham aldığına dair inanç, Arap edebiyatında ve Câhiliye dönemi kültürel tasavvurlarında sıkça yer bulmuş olup, bu bağlamda şairlerin cinlerle ilişkilendirildiği anlatılara dair ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Ebû’l-Fağl Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. Yaḥyâ Bedî‘u’z-zamân el-Hemeẓânî, *Maḳâmâtü Bedî‘i’z-zamân el-Hemeẓânî*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn ‘Abdülhamîd (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 1342/1923), 174; Ebû ‘Âmir Aḥmed b. ‘Abdûlmelik b. Aḥmed el-Eşca‘î el-Endelüsî İbn Şüheyd, *Risâletü’t-tevâbi‘ ve’z-zevâbi‘*, thk. Buṭrus el-Bustânî (Beyrût: Dâru Şâdir li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr, 1416/1996); ‘Abdûlmelik b. Muḥammed b. İsmâ‘îl Ebû Manşûr eş-Sa‘âlibî, *Şimâru’l-kulûb fî’l-muḳâf ve’l-mensûb* (Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, 1431/2012), 70; İzutsu, *Kur‘ân’da Allah ve İnsan*, 212-214; Faruk Çiftçi, “Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (Güz 2002), 315-324.

¹¹³⁹ İzutsu, *Kur‘ân’da Allah ve İnsan*, 217-218.

¹¹⁴⁰ Câhiliye döneminde “*mecnûn*” kavramının tekabül ettiği mâna hakkında daha detaylı bilgi için bk. Zeynep Canan Koçak, “Hz. Peygamber’e Yönelik ‘Mecnûn’ İthâmının Câhiliye Dilinde Mânâsı”, *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1513-1542.

tanrılarımızı bırakacak mıyız?”¹¹⁴¹ âyetiyle dile getirilmiş ve muhtelif âyetlerde Mekkeli müşriklerin bu ithamları reddedilerek Kur’ân’ın Allah’ın vahyi olduğu belirtilmiştir.¹¹⁴²

Cinler, insanlar gibi fiziksel dünyada yaşamadıkları ve farklı metafiziksel özelliklere sahip oldukları için bilgi edinme yöntemleri de farklılık göstermektedir. Bu bölümde cinlerin bilgi edinme yöntemlerine, bilgilerinin özelliklerine ve ilgili âyetlerle birlikte yorum farklılıklarına değinilecektir.

2.3.2.1. Doğal ve Sınırlı Bilgi

Cinlerin gerek ateşten yaratılması¹¹⁴³ gerekse görünmez varlıklar olması, maddî dünyadaki mekânsal sınırlamalardan büyük ölçüde muaf olmalarını sağlamıştır. Örneğin, cinler fiziksel engelleri aşarak insanların ulaşamayacağı yerlere kolayca girebilirler. Cinlerin görünmezlik özellikleri ve bu özelliklerin onlara sağladığı insanları gözetleyebilme ve onların hâllerini gözlemleyebilme gibi avantajlar çeşitli hadislerde de yer almaktadır. Nitekim Buhârî’de yer alan bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Geçen gece bir ifrit (cin) bana musallat oldu —yahut buna benzer bir söz söyledi— ve namazımı bozmak istedi. Fakat Allah Te‘âlâ bana onu mağlup etme imkânı verdi. Onu, sizler sabah olduğunda görebilesiniz diye mescidin sütunlarından birine bağlamayı istedim. Ancak kardeşim Süleyman’ın şu duasını hatırladım: “Rabbim! Beni bağışla ve bana, benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir hükümrânlık bahşet.” Bunun üzerine onu zelil bir şekilde geri çevirdim.”¹¹⁴⁴ Müslim’de yer alan bir rivayete göre ise Rasûlullah (a.s.), “Sizden hiç kimse yoktur ki, kendisine cinlerden bir arkadaş (karîn) görevlendirilmiş olmasın.” deyince sahâbîler, “Ey Allah’ın Resûlü! Sana da mı?” diye sordular. Resûlullah (a.s.), “Evet, bana da. Ancak Allah Te‘âlâ ona karşı bana yardım etti de Müslüman oldu. Artık o bana sadece hayır telkin eder.” buyurmuştur.¹¹⁴⁵ Cinlerin bu özellikleri, onların bilgi edinme süreçlerinde de önemli bir rol oynamaktadır.

¹¹⁴¹ es-Sâffât 37/36. Benzer içerikteki âyetler için bk. el-Hicr 15/6; ed-Duhan 44/14; el-Kalem 68/51.

¹¹⁴² eş-Şuarâ 26/210-212; et-Tûr 52/29; el-Kalem 68/2; et-Tekvîr 81/22.

¹¹⁴³ er-Rahmân 55/15: “وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ / وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ” / *Cinleri öz ateşten yarattı.*” el-Hicr 15/27: “وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ / وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ” / *Cinleri de daha önce zehirli ateşten yaratmıştı.*”

¹¹⁴⁴ Buhârî, “Ebvâbü’l-mesâcid”, 42 (No: 449); Müslim, “Kitâbü’l-mesâcid ve mevâdî’u’s-şalâh”, 39 (No: 541).

¹¹⁴⁵ Müslim, “Kitâbü şîfetü’l-kıyâmeti ve’l-cenneti ve’n-nâr”, 69 (No: 2814).

Cinlerin doğrudan gözlem yetenekleri, onların hem çevreyi algılama hem de bu algılar doğrultusunda bilgi edinme kapasitelerini önemli ölçüde artırmaktadır. Cinlerin farklı mekânlar arasında serbestçe hareket edebilme kabiliyetleri, insanlara erişimi zor olan bilgilere ulaşma noktasında onlara belirgin bir kolaylık sağlamaktadır.¹¹⁴⁶ Bu durum, İslâm âlimleri tarafından cinlerin insanlar üzerindeki etkileri bağlamında ele alınmış ve çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Cinlerin insanların zihinlerine ve algılarına müdahale ederek onları yanıltabileceklerine, gerçek dışı olaylar yaşatabileceklerine vurgu yapılmış, onların bu gözlem yetenekleri sayesinde insanlara zarar verebilecek potansiyellerine dikkat çekilmiştir.¹¹⁴⁷ Nitekim Hz. Peygamber de cinlerden gelebilecek tehlike ve zararlardan korunmak için her gece yatmadan önce belirli sûreleri okumuş, ashabına da bu uygulamayı tavsiye etmiştir. Hz. Âişe'den nakledilen bir rivayete göre, Allah Rasûlü (a.s.) her gece yatağına çekilmeden önce ellerini birleştirir, “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ / Kul hüvellâhu aḥad(ün)” (İhlâs), “قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ / Kul e'üzü bi-rabbi'l-felak(i)” (Felak) ve “قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ / Kul e'üzü bi-rabbi'n-nâs(i)” (Nâs) sûrelerini okur, ardından avuçlarına üfleyerek elleriyle vücudunun ulaşabildiği yerlerini sıvazlardı. Bu işlemi, baş ve yüzünden başlayarak bedeninin ön kısmını da kapsayacak şekilde yapar ve üç kez tekrarlardı.¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁶ Râzî, rûhânî varlıkların mahiyetlerinin farklılığına değinir —ki buna cinler de dâhildir— ve bunların işitme, görme ve haberi bilgileri idrak etme gibi yeteneklere sahip olduklarını ve bazı türlerinin beşerin kudretini aşan zorlu ve büyük işleri yapabilecek kudrette olduklarını belirtir. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/661.

¹¹⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 3/37-38; Taḫıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. 'Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-raḥmân ve evliyâi's-şeyṭân*, haz. 'Abdülkâdir el-Arnâût (Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1405/1985), 173-174. Cinlerin insanlara musallat olması ve onlara zarar vermesi konusunda modern dönemde iki farklı yaklaşım söz konusudur. Birincisi, skeptik (bilginin kesinliğinden veya doğruluğundan şüphe eden) ve bilimsel perspektiftir. Batı psikolojisi ve psikiyatrisi, uzun bir süre boyunca cinlerin insanlara musallat olma ihtimalini tamamen reddetmiş ve bunu Orta Çağ'dan kalma bâtil bir inanış olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, ruhânî veya spiritüel fenomenleri bilimsel araştırmaların dışında bırakmayı savunan seküler bir düşünceye dayanır. Bu çerçevede, cin musallat olması gibi durumlar genellikle “şizofreni,” “çoklu kişilik bozukluğu” veya “halüsinasyon” gibi psikiyatrik teşhislerle açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca, bu tür vakaların bilimsel gözlem ve ölçümle doğrulanamadığı iddia edilmiştir. İkincisi, spiritüel yaklaşımın kabulüdür. Daha yakın dönemde, bazı Batılı psikolog ve psikiyatrlar, cinlerin musallat olması gibi spiritüel etkilerin varlığını sorgulamış ve bu olguları daha açık bir zihinle incelemeye başlamışlardır. Özellikle alternatif terapiler ve geleneksel şifacılıkla ilgili yapılan araştırmalar, cin musallat olması gibi vakaların bazı hastalarda modern tıbbi yöntemlere kıyasla daha hızlı sonuçlar verdiğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda, ünlü psikiyatrist Scott Peck, bizzat katıldığı cin çıkarma seanslarının etkili olduğunu ifade etmiş ve bu konuda detaylı çalışmalar yapmıştır. Peck, bu alandaki deneyimlerini, kaleme aldığı eserlerinde paylaşmış ve cin musallat olma fenomenine ilişkin yeni bir tartışma alanı oluşturmıştır. Bu tür çalışmalar, Batı'da cin musallat olma vakalarına yönelik daha açık bir tutum geliştiren yeni bir eğilimin varlığını ortaya koymakta ve spiritüel etkilerin, modern tıbbın bazı sınırlarının ötesinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Daha detaylı bilgi için bk. Malik Bedri, *Müslüman Bir Psikolog'tan Psikososyal Çözümlemeler*, çev. Osman Nuriler (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2020), 35-38; 67-70.

¹¹⁴⁸ Tirmizî, “Ebvâbü'd-de'avât”, 45 (No: 3402); Ebü Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Maḥled b. İbrâhîm el-Ḥanzalî el-Mervezî İbn Râhüeyh, *Müsnedü İshâk b. Râhüeyh*, thk. 'Abdülğafûr b. 'Abdülhakḫ el-Belûşî (Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991), 2/280. Hz. Peygamber'in her gece yatmadan önce cinlerden gelebilecek tehlike ve zararlardan korunmak amacıyla okuduğu bu sûreler, “Allah'a sığındıranlar” manasında “المعوذات / Mu'avvizât” olarak isimlendirilmiş ve muhtelif hadis kaynaklarında bu başlıkta bablar açılmıştır.

Ancak, cinlerin bilgi edinme kapasiteleri ve gözlem yetenekleri her ne kadar etkileyici olsa da, bu bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliği konusunda ciddi bir ihtiyat gösterilmesi gerektiği de özellikle vurgulanmıştır. Çünkü cinlerin aralarında, mümin olanların yanı sıra kâfir olanlar da bulunmaktadır.¹¹⁴⁹ Bu durum, onların yanıltıcı ve yanlış bilgi verme ihtimaline dair önemli bir sebeptir. Nitekim İslâm âlimlerinin çoğunluğu cinlerden gelen haberlerin zayıf olduğuna ve bu haberlere güvenilemeyeceğine hükmetmişlerdir.¹¹⁵⁰ Zira bir kişinin güvenilirliğini tespit etmek, ancak onun adaletini bilmekle mümkündür. Cinler ise gaybî varlıklar oldukları için, güvenilir olup olmadıklarının bilgisi insanlar için meçhuldür.

İslâm'ın temel kaynaklarından olan Kur'an ve hadislerde, cinlerin gökyüzünü dinleyerek bilgi edinme girişimlerinden bahsedilmektedir. Cinler, meleklerin konuşmalarını gizlice dinler ve bu bilgileri kavimlerine aktarmaya çalışırlardı. Bu dinleme faaliyetleri sırasında, aldıkları bilgilere kendi yalanlarını da ekleyerek, kendileriyle iletişim kuran insanlara iletirlerdi.¹¹⁵¹ Özellikle kâhinler ve falcılar, cinlerin getirdiği bu bilgileri kullanarak insanları yönlendirmeye çalışırlardı. Ancak peygamberlik ve vahiy süreci başladığında bu girişimler engellenmiş, gökyüzü koruma altına alınmış ve cinlerin bu tür faaliyetleri durdurulmuştur.¹¹⁵² Cinlerin göklerden haber almalarının engellendiğine dikkat çeken bir âyet şu şekildedir: “ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا / Doğrusu biz (cinler), göğü yokladık, fakat onu sert bekçilerle, alev huzmeleriyle doldurulmuş bulduk. Hâlbuki (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse,

Cinlerin insanlar üzerinde olumsuz etkilerinin bulunabileceğine dair inanç, günümüz toplumunda da cinlerden sakınma eğilimini beraberinde getirmiştir. Cinlere ilişkin bu korku ve çekince, adlarının anıldığı yerlere gelecekleri ve haklarında konuşanlara zarar verebilecekleri düşüncesine dayandırılmış; bu nedenle, halk arasında cinler sıklıkla “üç harfliler” olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca, tuvalet, banyo, metruk alanlar ve kapı eşikleri, cinlerin yaşam alanları olarak kabul edilmiş ve bu tür mekânlarda geçirilen sürenin asgari düzeyde tutulmasına özen gösterilmiştir. Bunun yanı sıra, soğan ve yumurta kabuklarının cinlerin gıdaları olduğuna yönelik inanış nedeniyle, bu tür atıkların geleneksel ocaklarda yakılması, sakınılması gereken bir davranış olarak değerlendirilmiştir. Aynı şekilde, sıcak suyun toprağa veya lavaboya dökülmesinin cinlerin çocuklarına zarar verebileceği ve bu durumun onları öfkeliendirebileceği inancı da dikkat çekicidir. Bu tür eylemler sırasında, özellikle tedirginlik duyan bireyler tarafından, “istiaze” duaları eşliğinde hareket edilmesi bir gelenek hâline gelmiştir. Bu inanışlar, toplumda cinlere atfedilen metafiziksel etkilerin ve buna bağlı olarak şekillenen davranış kalıplarının önemli bir yansımasını ortaya koymaktadır.

¹¹⁴⁹ el-Cin 72/11. Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru 'l-vesî li'z-Zuhaylî* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1422/2001), 3/2751.

¹¹⁵⁰ Sa'd, *Mu'cemü't-tevhîd*, 2/44-47.

¹¹⁵¹ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 114; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm)*, 1/204-205; Müslim, “Kitâbü's-selâm”, 124 (No: 2229); Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30/668; Mâzin b. Muhammed b. 'İsâ, *Ârâü'l-İmâm Ebi'l-Muzaffer es-Sem'ânî'l-'Akdiyye min hilâli tefsîri'l-Şur'ânî'l-'azîz* (Südn: Câmî'atü'l-Şur'ânî'l-Kerîm ve'l-'Ulûmî'l-İslâmiyyeti bi-Ümm Durmân, Doktora Tezi, 2016), 473.

¹¹⁵² Zuhaylî, *et-Tefsîru 'l-vesî*, 3/2751.

kendisini gözetleyen bir alev huzmesi buluyor.”¹¹⁵³ Âyette açıkça belirtildiği gibi, cinler bilgi edinmek amacıyla gökleri yokladıklarında gerek görevli meleklerle gerekse ateş toplarıyla karşılaşmakta, dolayısıyla gizlice bilgi edinme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmaktadır.

Mâtürîdî, “وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا” / *Bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü murat edildi, yoksa Rableri onlara bir hayır mı diledi?*”¹¹⁵⁴ âyetini izah ederken, yukarıda mealini verdiğimiz âyetin bağlamından hareketle, cinlerin gökten haber almalarının engellenmesini, yeryüzüne bir peygamberin gönderilmesi ihtimaliyle ilişkilendirmektedir. Ona göre cinler, semavî haberlerin kesilmesini, yeryüzü halkına bir peygamber gönderileceğinin işareti olarak yorumlamış ve bu peygamberin, insanlara, ihtiyaç duydukları bilgileri getireceğini düşünmüşlerdir.¹¹⁵⁵ Yine İbn Abbas’ın rivayet ettiğine göre bir gün bir grup cin, artık göklerden neden haber alamaz olduklarını araştırmaya gittikleri sırada Tihame bölgesinde Nahl’da bulunan Rasulullah’ı (a.s.) sahâbîleriyle birlikte sabah namazını kılarken bulmuşlar, Kur’ân’ı işitince ona kulak vermişler ve “İşte bu, bizim sema haberlerine ulaşmamızı engelleyen şey!” demişlerdir. Sonra kavimlerine dönerek, “Ey kavmimiz, biz, hayranlık uyandıran bir Kur’ân işittik; bu Kur’ân doğru yola iletir. Biz ona iman ettik ve artık Rabbimize hiçbir şeyi ortak koşmayacağız.” demişlerdir. Bunun üzerine de Allah Te’âlâ Cin Sûresi’nin ilk âyetini inzâl etmiştir.¹¹⁵⁶

İbn Abbas, başlangıçta cinlerin göklerden haber almasının serbest olduğunu, ancak Hz. İsa’nın doğumuyla üç kat semadan, Hz. Muhammed’in doğumuyla ise tüm semalardan şihaplar ile engellendiğini belirtmiştir. Günümüzde insanlar arasında dolaşan cinlerle ilgili haberlerin ise onların göklerden edindikleri bilgilere dayanmadığı, aksine yeryüzünde bizim fark edemediğimiz birtakım olayları görmelerine dayandığı ifade edilmiştir; örneğin, bir hırsızlık anına şahit olmaları ya da bir eşyanın nereye saklandığını görmeleri gibi.¹¹⁵⁷ Tüm bu rivayetler ışığında, cinlerin geçmişte gökten bilgi edinmelerinin mümkün olduğu, ancak Kur’ân’ın inzal olmaya başlamasıyla birlikte bu imkânın tamamen sona erdiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

¹¹⁵³ el-Cin 72/8-9.

¹¹⁵⁴ el-Cin 72/10.

¹¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 10/250.

¹¹⁵⁶ Müslim, “Kitâbü’ş-şalâh”, 149 (No: 449). Tefsir literatüründe, Cin Sûresi’nin ilk âyetinde sözü edilen cinleri rûhânî varlıklar olarak değerlendirenler bulunduğu gibi, burada kastedilenlerin tanınmayan veya meçhul bir insan topluluğu olduğunu ileri süren görüşler de mevcuttur. Daha geniş bilgi için bk. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, ed. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 3/1195-1196, 1335-1336; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an Gerekeçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 1178-1179.

¹¹⁵⁷ Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 30/669; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 4/450; 9/198.

Cinler, insanlar gibi sorumlu varlıklar oldukları için akıl yürütme ve düşünme yeteneğine de sahiptirler. Bu sebeple bilgi edinme yöntemlerinden birinin de “düşünsel faaliyetler ve akıl yürütme” olduğu söylenebilir. Ancak, cinlerin metafiziksel varlıklar olmaları, onların düşünme süreçlerinin de farklı metafiziksel koşullara tâbi olduğunu gösterir. Bu durum, cinlerin bilgi edinme yollarının ve düşünme süreçlerinin, her ne kadar insanlar ile benzer yönleri bulunsa da, aslında farklı bir doğaya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm inancına göre, cinlerin akılları ve düşünme yetileri, onlara doğru bilgiyi elde etme imkânı sağlar. Örneğin, *وَإِنَّا ظَنُّنَا أَنَّ لَنْ تَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا* / *Hâlbuki biz, gerek insanlar gerekse cinler Allah hakkında asla yalan söylemezler, sanmıştık.*¹¹⁵⁸ âyeti, cinlerin Allah’ın kelâmını dinledikten sonra yaptıkları bir itirafı ortaya koymaktadır. Cinler, başkalarından Allah hakkında duydukları yalanları sorgulamadan kabul ettiklerini, çünkü kimsenin O’nun hakkında yalan söyleyemeyeceğini düşündüklerini belirtmişlerdir. Râzî, onların bu cehâletlerinin sebebini, taklitçiliğe bağlamıştır. Yani, cinler bu yanlış inançlara başkalarını taklit ettikleri için düşmüşler ve hakikati görememişlerdir. Ancak dinledikleri Kur’ân, onların aydınlanmalarını sağlamış ve delillere dayalı düşünce ve akıl yürütme yoluyla küfrün karanlıklarından kurtulmuşlardır.¹¹⁵⁹ Bununla birlikte, cinlerin akıl yürütme ve düşünce yoluyla elde ettiği bilgiler, tıpkı insanlarda olduğu gibi, her zaman kesin ve güvenilir olmayabilir. Onlar da doğru kararların yanında yanlış kararlar alabilir. Nitekim *قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا* / *Gerçekten biz, doğru yola ileten hârikulâde güzel bir Kur’ân dinledik de ona iman ettik. (Artık) kimseyi Rabbimize asla ortak koşmayacağız.*¹¹⁶⁰ âyeti, cinlerden bir kısmının doğru yolu bulup iman ettiğini, ancak bu durumun bütün cinler için geçerli olmadığını ortaya koymaktadır. Bu durum onların farklı düşünce yolları izleyebildiklerini ve bir kısmının isabet ederken bir kısmının yanılabilceğini göstermektedir. Bu durum, İslâm kaynaklarında cinlerin akıl yürütme yetenekleriyle ulaştıkları bilgilere genellikle ihtiyatla yaklaşılmasına yol açmıştır.

Neticede, cinlerin bilgi edinme ve düşünme süreçleri, hem fizikî hem de metafiziksel özelliklerinden dolayı insanlardan farklılık göstermektedir. Onların maddî dünyadaki mekânsal sınırlamalardan büyük ölçüde bağımsız olmaları, gözlem ve hareket kabiliyetlerini artırmakla birlikte, elde ettikleri bilgilerin doğruluğu konusunda yine de ihtiyatlı olmayı

¹¹⁵⁸ el-Cin 72/5.

¹¹⁵⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 30/667.

¹¹⁶⁰ el-Cin 72/1-2.

gerektirmektedir. Zira bu bilgilere her ne kadar duysal algılar ve akıl yürütme yoluyla ulaşmış olsalar da yanlış hüküm verme veya yanıma ihtimalleri her daim mevcuttur.

2.3.2.2. Özellikleri

Cinler, sahip oldukları metafiziksel özelliklere rağmen, sanılanın aksine sınırsız bir bilgiye sahip değildirler ve gaybı bilme yetileri de yoktur. Sadece, bazı konularda insanlardan daha hızlı ve kolay bir şekilde bilgiye ulaşabilmeleri söz konusudur. Şimdi, cinlerin sahip olduğu bu bilginin temel özelliklerine kısaca değinilecektir.

2.3.2.2.1. Bilgilerinin Sınırlı Olması

Cinler, eskiden gökyüzüne yaklaşp gizlice melekleri dinleyerek bilgi edinmeye çalışmışlarsa da gökyüzünün korunmaya alınmasıyla bu yoldan bilgi edinme girişimleri tamamen engellenmiştir.¹¹⁶¹ Bu durum, onların bilgi edinme alanlarının sınırlandığı anlamına gelmektedir. Ayrıca cinlerin, gerek duyu ve gözlem yetenekleriyle gerekse akıl ve düşünce yoluyla edindikleri bilgiler de insanlarda olduğu gibi sınırlıdır ve bu durum mutlak bilginin yalnızca Allah'a ait olduğu prensibi ile uyumludur. Nitekim “التَّحْدِي / teḥaddī âyeti” olarak da bilinen “قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا / De ki: Andolsun, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insü cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler.”¹¹⁶² âyeti, Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirme konusunda cinlerin de insanlar gibi aciz kaldıklarını açıkça ortaya koymakta, bu da onların, insanlar gibi sınırlı bir yapıya sahip olduklarını göstermektedir. Mâtürîdî, cinlerin ve insanların bu konuda aciz kaldıklarına ve hiçbirinin böyle bir girişime cüret edemediğine delil olarak, Allah'ın Kur'ân'da ahmaklığını ve yalancılığını açığa çıkardığı kişi dışında hiç kimsenin böyle bir iddiaya yeltenmemiş olmasını örnek gösterir.¹¹⁶³

¹¹⁶¹ Ebü Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerḥu'n-Nevevî 'alâ Müslim* (Beyrüt: Dâru ihyâi't-türaşi'l-'Arabî, 1392), 4/167-168.

¹¹⁶² el-İsrâ 17/88.

¹¹⁶³ Mâtürîdî, *Te 'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 7/109.

2.3.2.2.2. Gayb Bilgisini Bilmeme

Cinler, bilgilerinin sınırlı olmasının doğal bir sonucu olarak gayb bilgisine de sahip değildirler. Kur'ân'da da sıklıkla vurgulandığı üzere gayb bilgisi sadece Allah'a aittir ve Allah'ın dilediği kimselere bildirdiği dışında, kimse gaybı bilmemektedir. Nitekim Allah Te'âlâ şöyle buyurmuştur: “قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ” / *De ki: Göklerde ve yerde, Allah'tan başka kimse gaybı bilmez. Ve onlar ne zaman diriltileceklerini de bilmezler.*”¹¹⁶⁴ Bu âyetle, gayb bilgisinin yalnızca Allah'a ait olduğu vurgulanmış ve istisna edilmeksizin göklerde ve yerde bulunan tüm varlıkların bu bilgidan mahrum olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla, gaybı bilemeyenler arasında insanlar gibi cinler de yer almaktadır ve âyetle onların da mutlak anlamda gayb bilgisine sahip olmadığı açık bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Taberî, “فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا” / *Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun öldüğünü, ancak değneğini yiyen bir ağaç kurdu gösterdi. (Sonunda yere) yıkılınca anlaşıldı ki cinler gaybı bilselerdi, o küçük düşürücü azap içinde kalmazlardı.*”¹¹⁶⁵ âyetinin tefsirinde, cinlerin, gaybı bildiklerine dair iddialarına ve Hz. Süleyman'ın, cinlerin bu iddialarına inanan insanların bu konudaki yanılgılarını anlamaları için yaptığı, “Ey Rabbim, ölümümü cinlere gizle ki, insanlar cinlerin gaybı bilmediklerini öğrensinler” şeklindeki duasına yer verir. Gerek cinlerin gerekse insanların, “cinlerin gaybı bildiği” yönündeki iddialarının yanlış olduğunun, ancak Hz. Süleyman'ın öldüğü anlaşıldığında ortaya çıktığını ifade eder.¹¹⁶⁶ Zira cinler gerçekten gaybı bilselerdi, âyetle de ifade edildiği üzere, Hz. Süleyman öldüğü hâlde kendilerine zor gelen şartlar altında çalışmaya devam etmezlerdi.

Özetle, İslâm âlimleri, cinlerin bilgi edinme kapasitelerinin sınırlı olduğu, mutlak gaybı bilemeyecekleri ve Allah'ın izni olmadan herhangi bir bilgiye ulaşamayacakları konusunda görüş birliği içindedir, denilebilir. Gökten bilgi çalmak isteyen cinlerin engellenmesi ve Hz. Süleyman'ın ölüm hadisesini cinlerin fark edememesi, bu sınırlılığın örnekleri olarak zikredilebilir.

¹¹⁶⁴ en-Neml 27/65.

¹¹⁶⁵ Sebe' 34/14.

¹¹⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/369-374.

2.3.2.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları

İslâm literatüründe cinleri konu edinen âyet ve hadislerle yapılan yorumlar, kendine has bir yer edinmiş olup özellikle cinlerin mahiyeti, var olup olmadıkları, nitelikleri, insanlarla ilişkileri, peygamberlerinin olup olmadığı, varsa bu peygamberin insan mı yoksa cin mi olduğu ve âhiretteki akıbetleri gibi meseleler, onlarla ilgili tartışmaların temel konularını oluşturmuştur.

Bu çalışmada, bütün bu tartışmalara ayrıntılı bir şekilde değinmekten ziyade, konumuzla bağlantılı olması sebebiyle cinlere peygamber gönderilip gönderilmediği, cinlerin gaybı bilme iddiası ve bu inancın ortaya çıkardığı olumsuz neticeler ele alınacaktır. Ayrıca, cinlerin bilgisinin insandan üstün olup olmadığı hususundaki tartışmalara da yer verilecektir.

Kur'ân'da yer alan “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ” / *Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*¹¹⁶⁷ âyetinden hareketle, cinlerin de insanlar gibi kullukla yükümlü olup ilâhî buyruklara muhatap oldukları, Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmekle mükellef tutuldukları ve insanlar gibi bilgi edinme süreçlerinden geçtikleri müfessirler tarafından genel olarak kabul edilmiş bir husustur.¹¹⁶⁸ Cinlerin de mükellef olduklarının kabulü, beraberinde, onlara da peygamber gönderildiği inancını getirmiştir. Çünkü sorumluluk, bilgiye erişimi ve bilginin kullanımını gerektirmektedir. İslâm âlimleri, cinlere peygamber gönderildiği konusunda da ittifak hâlindeyler, fakat gönderilen peygamberin insanlardan mı yoksa cinlerden mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹¹⁶⁹ Cinlere kendi içlerinden peygamber geldiğini kabul eden âlimler, bu düşünceye, “يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُزِدُّونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا / *Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bu günle karşılaşacağınıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?*”¹¹⁷⁰ âyetinde yer alan “رُسُلٌ مِنْكُمْ” ifadesinden hareketle ulaşmışlardır.¹¹⁷¹ Zira onlara göre bu ifade, her topluluğa kendi cinsinden bir peygamber gönderildiğini, dolayısıyla insanlara insanlardan cinlere de cinlerden bir peygamber geldiğini ifade etmektedir. Cinlere insanlardan peygamber geldiğini kabul eden âlimler ise, Kur'ân'daki “وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنْ

¹¹⁶⁷ ez-Zâriyât 51/56.

¹¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 9/394-396; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1/85; Eşkar el-'Atîbî, *Âlemü'l-cin ve 'ş-şeyâfîn*, 41.

¹¹⁶⁹ Tântâvî, *Me'âlimü't-tevhîd fî fâtihati'l-kitâb*, 342, 344; Ahmet Saim Kılavuz, “Cin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/9.

¹¹⁷⁰ el-En'âm 6/130.

¹¹⁷¹ Ebû Bekr 'Abdülkâhîr b. 'Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Dürcü'd-dürer fî tefsîri'l-âyi ve 's-süver*, thk. Velîd b. Ahmed b. Şâlih el-Hüseyn, İyâd 'Abdullaîf el-Kaysî (Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 1429/2008), 2/733.

الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ / Hani cinlerden bir gurubu, Kur'ân'ı dinlemeleri için sana yöneltilmiştik. Kur'ân'ı dinlemeye hazır olunca (birbirlerine) «Susun» demişler, Kur'ân'ın okunması bitince uyarıcılar olarak kavimlerine dönmüşlerdi.¹¹⁷² Âyetini delil olarak göstermişlerdir.¹¹⁷³ Âyette açıkça ifade edildiği üzere, cinlerden bir topluluk Hz. Peygamber'in Kur'ân okuyuşunu dinlemiş ve ardından kavimlerine “uyarıcılar” olarak dönmüşlerdir. Eğer cinlere kendi içlerinden bir peygamber gönderilmiş olsaydı, iman etmek ve hakikati öğrenmek için insan bir peygamberden Kur'ân dinlemelerine gerek kalmaz, ihtiyaç duydukları bilgiyi doğrudan kendi peygamberlerinden alırlardı.

Cinlerin gaybı bilmesi konusuna gelince, bu konuda genel teamül, onların hiçbir şekilde gaybı bilmediği yönünde olsa da, farklı düşünen âlimler de olmuştur. Ancak, cinlerin gaybı bildiğini iddia eden âlimler kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları, cinlerden bir kısmının göğe yükselerek ya da göğe yaklaşarak meleklerin dilinden bazı gaybî bilgileri öğrendiklerini iddia ederken, bazıları da onların gaybî bilgileri öğrenmede başka yollara sahip olduklarını ve bu yolları yalnızca Allah'ın bildiğini iddia etmişlerdir. Ancak Râzî bu konuda insanları dikkatli olmaya davet etmekte ve şöyle demektedir: Cinler gibi görünmeyen varlıkların bilgisi, güçleri veya yetenekleri hakkında spekülasyon yapmak çoğunlukla kesin olmayan tahminlere yol açar. Bu tür konular, insan aklının ve bilgisinin sınırlarını aşan meselelerdir; bu yüzden bu tartışmalar genellikle sonuçsuz kalır ve kesin bilgiye ulaşmayı sağlamaz. Hâlbuki bu meselelerin gerçek bilgisi yalnızca Allah'a aittir.¹¹⁷⁴ Şu durumda, cinlerin gaybı bildiğini iddia eden görüşler, kesin delillerden yoksun olup mesnetsiz bir iddiadan öteye geçmemektedir. Dolayısıyla İslâm âlimlerinin, cinlerin “mutlak gaybı” bilemeyecekleri konusunda hemfikir olduklarını söylemek mümkündür.¹¹⁷⁵

¹¹⁷² el-Ahkâf 46/29. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 10/241.

¹¹⁷³ Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abî'l-îmân*, 2/80; Ahmed b. Hüseyin b. 'Alî b. Mûsâ Ebû Bekr el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahlâli şâhibi's-şerî'a*, thk. 'Abdülmü'tî Kâl'acî (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1988), 5/499; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 2/509; 3/66; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/188. Bu âlimler, Hz. Peygamber'in hem insanlara hem cinlere gönderilen bir peygamber olduğu kabulünden hareketle onu “Rasûlü's-sekaleyn” olarak tavsif etmişler ve hatta bu vasfı, Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğu bir hususiyet olarak görmüşlerdir.

¹¹⁷⁴ Râzî, *Me'fâtihü'l-gayb*, 1/90.

¹¹⁷⁵ Muhammed b. Muhammed b. Muştafâ b. 'Uşmân Ebû Sa'îd el-Hâdimî, *Berîkatü Maḥmûdiyye fî şerhi tarîkatî Muḥammediyye ve şer'i'ati nebeviyye fî sîreti Ahmediyye* (Matba'atü'l-Halebî, 1348/1929), 2/312; Zuḥaylî, *et-Tefsîru'l-vesîf*, 3/2754; Ebû Bekr Muhammed Zekerîyyâ, *eş-Şirkü fî'l-kadîmi ve'l-hadîs* (Su'ûd: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1421/2000), 1/472.

Ancak, insanların bu konuda yanlış bir tutum sergileyebileceği ihtimalini göz önünde bulunduran âlimler, cinlerden gelen haberlere inanmanın doğurabileceği tehlikelere dikkat çekmekten ve bu asılsız bilgilere dayanarak hareket eden insanların ciddi toplumsal ve bireysel zararlara neden olabileceklerini belirtmekten geri durmamışlardır. Onlara göre, böyle bir tutum insanların yuvalarının yıkılmasına, insanların aralarının açılmasına, suçsuz insanların töhmet altında kalmasına neden olabilir ve bunlar görebilecekleri zararlardan sadece birkaç tanesidir. Âlimler, sayılan bu toplumsal zararların yanı sıra, itikadî açıdan ortaya çıkabilecek zararlara da değinmişlerdir ki bunları da küfür ve şirk olarak belirtmişlerdir.¹¹⁷⁶ Nitekim Hz. Peygamber bu konuda insanları açıkça uyarmış ve şöyle buyurmuştur: “Kim bir arrafa gider ve ona bir şey sorarsa, kırk gece boyunca onun namazı kabul edilmez.”¹¹⁷⁷ Hz. Âişe’den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber’e kâhinler hakkında sorulduğunda, “Onlar bir şey değildir.” buyurmuş, bunun üzerine sahâbeler, “Ey Allah’ın Resulü! Bazen doğru olan şeyler söylüyorlar.” deyince Hz. Peygamber şu açıklamayı yapmıştır: “O doğru olan söz, bir cin tarafından çalınan bir kelimedir. Cin bunu dostunun kulağına fısıldar, ancak buna yüzlerce yalan ekler.”¹¹⁷⁸ Bu hadisler, cinlerden ve kâhinlerden gelen bilgilerin güvenilmezliğini açıkça ortaya koymakta ve insanları bu tür kaynaklara itimat etmekten sakındırmaktadır.

Cinlerin, soyut ve ruhânî varlıklar olmaları sebebiyle maddî sınırlamalardan bağımsız olduklarından ve bu durumun, onları bazı yönlerden insanlara kıyasla daha üstün bir güce sahip kıldığından bahsedilmişti. Bu bağlamda, kısa sürede uzun mesafeleri kat edebildikleri, insan gözünün göremediği yerlerde bulunabildikleri ve bazı olayları insanlardan önce öğrenebildikleri de dile getirilmişti. Ayrıca, insanların onları görememesine rağmen, onların insanları görebildikleri ve izleyebildikleri de yine önceki bölümlerde ifade edilmişti. Bu özellikler, cinlerin çevrelerini algılama kapasitesini artırdığı gibi, sahip oldukları bilgi birikiminin de insanlardan farklı ve zaman zaman daha fazla olmasına katkı sağlamış; ayrıca, cinlerin bilgisinin insanlardan üstün olup olmadığına dair tartışmalara zemin hazırlamıştır. Cinlerin insanlardan farklı veya daha ileri düzeyde bilgiye sahip olduklarına dair inanış, tarih boyunca bazı toplumlarda onların ilâhî veya yarı-ilâhî varlıklar olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Câhiliye dönemi Arap toplumu da cinleri yeryüzünde hüküm süren tanrısal

¹¹⁷⁶ ‘Alî b. Muhammed İbn Ebi’l-‘Îz, *Şerhu’l-‘aķīdeti’t-tahāviyye*, thk. Şu‘ayb Arnāūt (Beyrūt: Müessesetü’r-Risāle, 1418/1997), 1/343; Şālih b. ‘Abdil‘azīz b. Muhammed b. İbrāhīm Āli eş-Şeyh, *et-Temhīd li-şerhi kitābi’t-tevhīd* (Dāru’t-Tevhīd, 1424/2003), 618; Sa’d, *Mu‘cemü’t-tevhīd*, 2/48-49.

¹¹⁷⁷ Müslim, “Kitābü’s-selām”, 125 (No: 2230); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneğ*, 27/197 (No: 16638).

¹¹⁷⁸ Ma‘mer b. Rāşid, *el-Cāmi‘*, “Bābü’l-kāhin”, (No: 20347).

varlıklar olarak görmüş ve birçok olağanüstü olayın sorumluluğunu onlara yüklemiştir. Tefsir kaynaklarında, Huzaa kabilesine mensup “Benî Müleyh” adındaki bir boyun cinlere ibadet ettiği; onlara görüldüğünü zannettikleri bu varlıkları meleklerle özdeşleştirerek, onları —kendilerince— Allah’ın kızları olarak kabul ettikleri nakledilmektedir.¹¹⁷⁹

Ancak bu durum, âlimler nezdinde ne cinlerin bilgisinin mutlak ve sınırsız olduğu kabulüne yol açmış ne de onların bilgisinin insanlardan daha üstün olduğu düşüncesini doğrulamıştır; aksine, cinlerin bilgilerinin büyük ölçüde gözlem ve duysal algılarla sınırlı olduğu kabul edilmiştir. Kur’ân’da, Belkıs’ın tahtını getirme konusunda İfrit ile ilim sahibi bir insan arasında geçen konuşmanın anlatıldığı âyetler, cinlerin sahip oldukları üstün yeteneklere rağmen ne kadar sınırlı oldukları konusunda güzel bir örnektir: “قَالَ عَفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ / Cinlerden bir ifrit: Sen makamından kalkmadan ben onu sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm yeter ve bana güvenebilirsiniz, dedi. Kitaptan (Allah tarafından verilmiş) bir ilmi olan kimse ise: Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm, dedi.”¹¹⁸⁰ Bu âyette de bariz bir şekilde görüldüğü üzere, İfrit, her ne kadar fiziksel güç ve hız bakımından daha avantajlı bir konumda olsa da, kendisine Allah katından ilim verilmiş bir insanın seviyesine ulaşamamıştır. Bu da asıl değerli olanın birtakım maddî yetenekler değil, Allah’ın lütfettiği ilim olduğunu göstermektedir.

إِنَّا رَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرَيْنِهِ الْكَوَكِبِ وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقْفَذُونَ مِنْ كُلِّ رَازٍ / Biz yakın göğü, bir süsle, yıldızlarla süsledik. Ve (gökyüzünü) itaat dışına çıkan her şeytandan koruduk. Onlar, artık mele-i a’lâ’ya (yüce topluluğa) kulak veremezler. Her taraftan taşlanırlar. Kovulup atılırlar. Ve onlar için sürekli bir azap vardır. Ancak (meleklerin konuşmalarından) bir söz kapan

¹¹⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/309; Muhammed ‘Alî Tâhâ ed-Dürre, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm ve i-râbühü ve beyânühü* (Dimeşk: Dâru İbni Keşîr, 1430/2009), 7/616. Cinlere atfedilen bu güç, zamanla onları Allah ile cinler arasında bir akrabalık bağı olduğu düşüncesine kadar götürmüştür. Bu bağlamda, Sâffât Sûresi’nin 158. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِجَازًا / Allah ile cinler arasında da bir soy birliği uydurdular.” Cinlere yönelik bu tür inanışlar, Kur’ân’da açık bir şekilde eleştirilmiştir. En’am Sûresi’nin 100. âyetinde insanların cinleri Allah’a ortak koşmalarına dikkat çekilerek şöyle buyrulmaktadır: “وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ / Cinleri Allah’a ortak koştular. Oysaki onları da Allah yaratmıştı.” Ayrıca Sebe’ Sûresi’nin 41. âyetinde, insanların cinlere yönelik ibadetlerine işaret edilmekte ve şu ifadeler yer almaktadır: “يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ / Belki onlar cinlere tapıyorlardı. Çoğu onlara inanmıştı.” Bu âyetler, insanların cinlere yönelik yanlış inanışlarını ve bu inanışların akîdevî açıdan doğurduğu sakıncaları açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

¹¹⁸⁰ en-Neml 27/39-40.

olursa, onu da delip geçen bir parlak ışık takip eder.”¹¹⁸¹ âyetlerinin tefsirinde cinlerin, akıl ve bilgi bakımından insanlar kadar gelişmiş olmadığını, onların göklere yükselip meleklerin konuşmalarını dinlemeye çalışmalarının, sınırlı akıllarının bir göstergesi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre cinlerin bilgiye erişme girişimlerinin Allah tarafından engellenmiş olması, onların eksikliklerini ve sınırlı olduklarını ortaya koymaktadır.¹¹⁸² Râzî’nin bu yaklaşımı, varlık hiyerarşisinde cinleri, insanlar ve melekler arasına koyduğunu, fakat bilgi açısından insanlardan da aşağı bir konumda tuttuğunu göstermektedir.

Netice olarak, müfessirlerin cinlerin bilgisinin insanlardan üstün olduğu düşüncesine mesafeli yaklaşıtları, bu konudaki inancın halk inanışlarıyla sınırlı kaldığı söylenebilir.

2.4. İçsel ve Manevî Bilgi

İslâm düşüncesinde bilgi kavramı, genel olarak zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki ana boyutta ele alınmaktadır. Zâhirî bilgi, dinin görünen ve uygulanan yönüne, yani şariat ilmine tealluk ederken bâtinî bilgi, genellikle insanın kalp ve ruh gibi daha derin boyutlarıyla ilişkili olup, Allah’ın zâtî ve sübûtî sıfatlarını, insanın Allah ile ilişkisini ve evrenin gizli anlamlarını kavramaya yönelik bir bilgi türü olarak ifade edilir.¹¹⁸³ Bu bağlamda, kalp ve ruh, insanın derin idrak mekanizmaları olarak öne çıkar. İslâm düşüncesinde kalp ve ruh, sadece biyolojik organlar veya soyut kavramlar olmaktan öte, insanın bilgiye erişiminde temel araçlar olarak kabul edilir.¹¹⁸⁴ Bu doğrultuda bu bölümde İslâm’da içsel ve manevî bilginin kavramsal çerçevesi, bu tür bilginin ediniminde kalp ve ruhun rolü, akıl yoluyla edinilen bilgidir farklılıkları ve Kur’ân ve hadislerde bu tür bilgiye dair referanslar ele alınacaktır. Ayrıca, İslâm tefsir geleneğinde bu kavramların nasıl yorumlandığına dair çeşitli örnekler sunulacaktır.

¹¹⁸¹ es-Sâffât 37/6-10.

¹¹⁸² Râzî, *Meftâihü’l-ğayb*, 26/317-321.

¹¹⁸³ İhsân İlâhî Zahir, *et-Taşavvuf: el-menşe’ ve’l-meşâdir* (Lahor: İdâratü Tercümânü’s-Sünne, 1406/1986), 248.

¹¹⁸⁴ Râzî, *Meftâihü’l-ğayb*, 21/397.

2.4.1. Kalp ve İçsel Bilgi

“الْقَلْبُ / kalp” Arapça bir kelime olup “قَلْبٌ / kalebe” fiilinin mastarıdır. Sözlükte, bir şeyi alt üst etmek, geriye döndürmek, içini dışına çevirmek gibi anlamlara gelmektedir.¹¹⁸⁵ Şu âyette sözlük anlamında kullanılmıştır. “وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ / gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz.”¹¹⁸⁶ İnsan kalbine “kalp” denilmesi de, sözlük anlamıyla ilişkili olarak çeşitli faktörlerin etkisiyle sürekli değişen yapısından dolayıdır.¹¹⁸⁷ Bu değişkenlik duygu durumlarında olabileceği gibi tasdik ve tezkib konusunda da olabilir. Küfürle dolu bir kalbin iman nûruyla aydınlanması ihtimal dâhilindeyken tam tersi bir durumun gerçekleşmesi de her an mümkündür. “رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا / Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme.”¹¹⁸⁸ âyeti, Müslümanlara, imandan sonra küfre dönmekten Allah’a sığınmayı ve bu konuda dua etmeyi öğretmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de kalplerin Rahmân’ın iradesine bağlı olduğunu belirtmiş¹¹⁸⁹ ve sıkça şu şekilde dua etmiştir: “Ey kalpleri hâlden hâle çeviren Allah’ım, kalbimi dinin üzere sabit kıl.”¹¹⁹⁰

Âlimler kalbi, iki farklı mânada anlamışlardır. İlki, vücutta göğsün sol tarafında bulunan ve vücuda kan pompalayarak insanın hayatiyetini devam ettirmesini sağlayan, çam kozalağı şeklindeki bir et parçasıdır ki bu hayvanlarda da mevcuttur. İkincisi, rabbânî ve ruhânî (latîf) bir şeydir ki cisim hâlindeki kalple de ilgisi vardır. Bu latîf şey “hakikat-i insâniyye/insanın hakikati” kabul edilmiştir. Ruh, onun bâtını, hayvanî nefis ise bineği kabul edilmiştir. Bu kalp insanda bilen, idrak eden, muhatap alınan, sorumlu tutulan ve azarlanan bir varlıktır.¹¹⁹¹ Manevî kalbin bâtını kabul edilen “ruh” da insanın bilen ve idrak eden latifesidir. “قُلِ الرُّوحُ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا / De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir.”¹¹⁹² âyetinde kastedilen ruh da budur. Bu ruh, hayret verici, rabbânî bir iştir ve birçok akıl ve anlayış onun hakikatini kavramaktan

¹¹⁸⁵ Ferāhīdī, *Kitābū’l-‘Ayn*, 5/171; İbn Düreyd, *el-Cemheretü’l-luğa*, 1/373; İsfahānī, *el-Müfredāt fī garībi’l-‘Kur’ān*, 411.

¹¹⁸⁶ el-En‘ām 6/110.

¹¹⁸⁷ Seyyid Cafer Seccādī, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 266; Suad el-Hakīm, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 400; Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev. İlyas Karslı vd. (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 519.

¹¹⁸⁸ Âl-i İmrân 3/8.

¹¹⁸⁹ Ebū Muhammed ‘Abd el-Ḥamīd bin Naşr el-Kessī İbn Humejd, *el-Müntehab min Müsned ‘Abd bin Humejd*, thk. Muṣṭafā el-‘Adevī (Dār Belensiyye li’n-Neşr ve’t-Tevzī’, 1423/2002), 1/283. Hadisin devamında yer alan dua metni şu şekildedir: “اللَّهُمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ، صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ.”

¹¹⁹⁰ Ahmed b. Ḥanbel, *el-Müsneḍ*, 19/160 (No: 12107). “يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ، ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ.”

¹¹⁹¹ Cürċānī, *et-Ta’rīfāt*, 178-179; Ġazzālī, *İhyā’ü ‘ulūmi’d-dīn*, 3/3.

¹¹⁹² el-İsrâ 17/85.

acizdir.¹¹⁹³ Tefsir âlimleri, ruhun bu mahiyetini açıklarken, onun ilâhî bir emanet olduğu ve insanın hakikatini teşkil ettiği üzerinde durmuşlardır. Bu yönüyle ruh, varlık âleminde Allah'ın emriyle yaratılan ve varlığını O'nun izniyle sürdüren, insanın şuuru, idraki ve irfanı için merkez kabul edilen bir cevherdir.¹¹⁹⁴

Kalbin bilgiye mesken olmasına, insanın düşünme eylemini gerçekleştirirken kalbine yönelmesi gerekçe olarak gösterilmiştir ve bilginin mahalli zannedildiği gibi beyin olsaydı, beyni olmayan balık gibi hayvanlarda hiçbir surette bilginin hâsıl olmaması gerekirdi, denmiştir.¹¹⁹⁵ Benzer şekilde, İbn Ümmü Mektûm (ö. 15/636) isimli âmâ bir sahâbînin, Hz. Peygamber'den kendini arındırmasını istemesi de insanın bilmesini mümkün ve değerli kılanın kalp olduğuna delil gösterilmiştir.¹¹⁹⁶ İbn Ümmü Mektûm'un fiziksel bir engeli bulunmasına rağmen bazı hakikatleri kavrayabilmesi, zâhirî gözle değil, kalp gözüyle idrak ettiği şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁹⁷ Buradan hareketle, birtakım hakikatlerin anlaşılmasında asıl olanın gören bir göz değil, işlevsel bir kalp olduğu ifade edilebilir. Zira insan, gözleri olduğu hâlde hakikati idrak edemeyebilir; buna karşılık kalbi uyanık olan kimse, görme yetisinden yoksun olsa dahi, hakikatin farkına varabilir. Elbette bu durum, tüm görenlerin idrakten yoksun olduğu ya da tüm görmeyenlerin kalben basiret sahibi olduğu şeklinde genellenemez; ancak hakikatin idraki açısından kalbin taşıdığı epistemolojik önceliğe işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

Modern dönem araştırmacılarından Izutsu da kalbin tasdik ve tekzip merkezi olmasının yanı sıra birçok zihnî faaliyetin merkezi olduğuna işaret etmiştir.¹¹⁹⁸ Bu bağlamda, İslâm'da, kalbin ilim elde etme vasıtalarından biri olduğu genel kabul görmüş bir düşüncedir, denilebilir. Zira Kur'ân'da kalp, insanın yaşamı çalışmasına bağlı olan biyolojik bir organ olmasından ziyade, akletmeye, anlamaya, tedebbür, tefekkür, tezekkür etmeye ve ilim sahibi

¹¹⁹³ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 3/3-4.

¹¹⁹⁴ Kuşeyrî, *Leṭā'ifü'l-işârât*, 2/367; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/690.

¹¹⁹⁵ Râzî, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, 22/41; 23/233; 24/531-532; Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 90. Çağımızda yaşamış Müslüman bir psikolog olan Malik Bedri, insanın bilişsel eylemlerinin yalnızca beyin tarafından gerçekleştirildiğini savunan materyalist düşünceye itiraz etmiş ve bu yaklaşımı, "Eğer durum gerçekten böyle olsaydı, hiç kimsenin beyninin ürettiği bir eylemi ya da aldığı bir kararı sorgulama veya reddetme iradesine sahip olması mümkün olmazdı." diyerek eleştirmiş ve beyin korteksinin motor bölgesine elektrik uyarısı vermek suretiyle yapılan deneyden elde edilen sonuçları kanıt olarak göstermiştir. Daha geniş bilgi için bk. Mâlik Bedrî, *et-Tefekkür mine'l-müşâhedeti ile's-şühûd dirâsetün nefsiyyetün İslâmiyyetün* (Riyâd: International Islamic Publishing House, 1415/1995), 25-26.

¹¹⁹⁶ Abdullah Aydın, "İbn Ümmü Mektûm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/434.

¹¹⁹⁷ Peker, *Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*, 263.

¹¹⁹⁸ Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 176.

olmaya mesnet olmasıyla yer almıştır.¹¹⁹⁹ Âlimler, “لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا / Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar.”¹²⁰⁰ âyetini, bilginin mahallinin kalp olduğuna delil getirmişlerdir. Zira Allah, bu âyette kâfirleri kınarken onların kalplerinin idrak ve anlayış mahalli olmadığını ifade etmektedir.¹²⁰¹ Bu kınama ise, ancak kalbin bilgi ve anlayışın merkezi olduğu gerçeğiyle anlam kazanmaktadır.

Kalbin bilginin mahalli olması hakkında neredeyse ittifak oluşmuşken kalbin her türlü bilgiyi taşıyıp taşıyamayacağı, âlimler arasında tartışılan bir konudur. Bazı âlimler büyük çaba ve uzun zaman gerektiren detaylı bilgileri bazı kalplerin taşımaya muktedir olamayacağını iddia ederlerken, gerek bilginin mahiyeti gerekse kalplerin durumu hakkında herhangi bir ayrıma gidilmesini doğru bulmayan ve her türlü bilginin husule geldiği yerin kalp olduğunu kabul eden âlimler de olmuştur.¹²⁰²

Kalp konusundaki farklı bir yaklaşım da içinde “kalp” geçen âyetlerle ilgilidir. Genel olarak tasavvufa meyli olan müfessirler âyetlerdeki kalbi bir bilgi kaynağı olarak kabul ederlerken aklı önceleyen müfessirler tefekkür, tezekkür, tedebbür gibi kavramlarla birlikte yer alan kalbi, akıl olarak anlamışlar ve o şekilde izah etmişlerdir.¹²⁰³ Bizim bu konudaki düşüncemiz; “Bilin ki! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o, iyi (doğru ve düzgün) olursa bütün vücut iyi (doğru ve düzgün) olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Bilin ki! O, kalptir.”¹²⁰⁴ hadisinden hareketle “beden ülkesinin başkenti”¹²⁰⁵ “bütün işlerin karargâhı”¹²⁰⁶ ve “hükümdar”¹²⁰⁷ olarak görülen kalple aklın faaliyetlerinin kesin hatlarla birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı; dolayısıyla kalbin de önemli bir bilgi kaynağı olduğunun farkında olarak, aklın eylemlerinin kalbin direktifleri doğrultusunda gerçekleştiği düşüncesini esas almak yönünde olmuştur. “Aklın kaynağı ve madeni kalpte olmakla

¹¹⁹⁹ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 56; Süleyman Uludağ, “Kalp”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/229.

¹²⁰⁰ el-A'râf 7/179.

¹²⁰¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/76; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 5/96; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15/410-411; Ebû Zehra, *Zehratü't-tefâsîr*, 6/3012.

¹²⁰² Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 92.

¹²⁰³ Âdem Ergül, *Kur'an ve Sünnet'te Kalbî Hayat* (İstanbul: Altınoluk, 2000), 459.

¹²⁰⁴ Buḥārî, “Kitâbü'l-îmân”, 37 (No: 52).

¹²⁰⁵ Fârâbî, *Üstün Ülke El-Medînetü'l Fâzıla*, çev. Seyfi Say (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012), 102. Kalbi, bedendeki başka bir organ tarafından yönetilmesi söz konusu olmayan reis uzuv olarak gören Fârâbî, diğer reis uzuv olarak beyni (dimağ) görür. Ama onun reisliği her zaman kalpten sonradır. Kalp ona o da diğer uzuvlara reislik yapar. Zatı itibariyle beyin kalbe hizmet ederken diğer uzuvlar da kalbin amacı çerçevesinde beyne hizmet etmiş olur.

¹²⁰⁶ Ahmed b. Abdullah b. Zeynelabidin es-Serhendî el-Farukî İmam Rabbânî, *Mektubât*, çev. M. Metin Zirek (İstanbul: Yeni Şafak, 2006), 133.

¹²⁰⁷ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 517.

birlikte, ışıması zihindedir; yani akıl bütünüyle kalp değil, belki kalbin fonksiyonlarının en önde gelenidir.”¹²⁰⁸ Esasında kalp ile akıl arasındaki bu iç içelik Gazzâlî’nin akıl tarifinde de göze çarpmaktadır. Aklın iki mânaya tekabül ettiğini ifade eden Gazzâlî, ilkinin aklın “eşyanın hakikatini bilmek” anlamıyla mekânı kalp olan bilme sıfatından ibaret olduğunu; ikincisinin ise “bilgileri algılayan yeti” anlamıyla manevî kalbe tekabül ettiğini ifade etmiştir.¹²⁰⁹ Dolayısıyla biz taakkul, tefakkuh, tezekkür, tedebbür, tefekkür gibi faaliyetlerin ne kalp olmadan salt akılla ne de akıl olmadan sadece kalple gerçekleştirilebileceğini düşünmekteyiz. Kur’ân’da aklın ontolojik varlığının değil onun kalbi dikkate alan eylemlerinin öne çıkarıldığı düşünüldüğünde akıl ve kalbin ayrıştırılmasının ne kadar güç olacağı bir kez daha fark edilecektir. Akıl ya da kalpten herhangi biri olmaksızın bu faaliyetler gerçekleştirilmeye çalışıldığında ortaya ne hazin sonuçlar çıkacağı ise aşikârdır.

Kur’ân’da kalp kavramı ile birlikte, bağlama göre kalp anlamında kullanılan başka terimler de bulunmaktadır. Bunlar; fu’âd, sadr, lübb ve nühâ olarak sıralanabilir.¹²¹⁰ Daha önce, derin idrak sahibi olmaları hasebiyle havâs olarak nitelendirilebilecek gruplardan bahsederken “lübb/ülü’l-elbâb” ve “nühâ/ülü’n-nühâ” kavramlarına dair bilgilere yer verilmişti. Bu sebeple, bu bölümde sadece “fu’âd” ve “sadr” terimlerine kısaca değinmekle yetinilecektir.

الْفُؤَادُ / *el-Fu’âd*: Gönül, kalp, yürek ve akıl anlamlarına gelen bu kelime¹²¹¹ bazı yorumlarda kalp ile eş anlamlı kabul edilmekle birlikte, bu terimin kalpten daha geniş bir anlam ifade ettiğini öne süren yaklaşımlar da bulunmaktadır.¹²¹² Dil âlimleri, fu’âd ve kalp arasında bir fark gözetmemiş, ancak hadis âlimlerinden bazıları, fu’âdın yumuşaklıkla (بالرقة / *bi’r-riqqa*) ve kalbin esneklikle (باللين / *bi’l-lîn*) nitelenebileceğini belirtmişlerdir. Fu’âd, kalbin bir örtüsü olarak tanımlanmıştır. Eğer o ince ve hassas olursa, söz ona nüfuz eder, fakat kalın ve sert olursa söz ve mânanın ona ulaşması ve tesir etmesi zorlaşır.¹²¹³ Bu bağlamda, fu’âdın insanın derin duygularına, manevî algısına ve zihnî süreçlerine yönelik bir anlam taşıdığı söylenebilir.

El-Asma’î (ö. 216/831), fu’âdın anlam derinliğine işaret ederek “حَدِيدُ الْفُؤَادِ / *hadīdu’l-fu’âd*”, “شَهْمُ الْفُؤَادِ / *şehmu’l-fu’âd*”, “ذَكِيُّ الْفُؤَادِ / *zekiyyü’l-fu’âd*” ve “نَزُّ الْفُؤَادِ / *nezzü’l-fu’âd*”

¹²⁰⁸ Ali Ünal, *Kur’an’da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1986), 442.

¹²⁰⁹ Mustafa Yıldız, “Gazzâlî’nin Akıl Eleştirisi”, *TYB Akademi-Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 74.

¹²¹⁰ Uludağ, “Kalp”, 24/229.

¹²¹¹ İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi’l-Kur’ân*, 386.

¹²¹² Uludağ, “Kalp”, 24/230.

¹²¹³ ‘Askerî, *el-Mu’cemü’l-fürûki’l-lügaviyyetü’l-hâvî li kitâbi’l-‘Askerî ve’l-Cezâirî*, 433.

ifadelerinin tamamının “kalbin keskinliği” anlamına geleceğini belirtmiştir.¹²¹⁴ Bu ifadeler, fu’âdın sadece fiziksel bir organ olarak kalpten ibaret olmadığını, aynı zamanda zekâ, cesaret ve manevî derinliği de içine aldığını göstermektedir.

Kur’ân’da, fu’âd terimi şu âyette “yüreğe metanet kazandırma” bağlamında kullanılmıştır: “وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ” / *Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini tatmin ve teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz.*”¹²¹⁵ Burada, önceki peygamberlerin kıssalarının anlatılmasının kalbin rahatlatılması ve huzura erdirilmesi amacına hizmet ettiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda fu’âd, sadece bilişsel bir merkez değil, aynı zamanda duygusal güç ve sarsılmaz inanç kaynağı olarak da tanımlanmaktadır. Ayrıca, insanın işitme ve görme gibi organlarının yanında kalbinin de sorumluluk taşıdığını vurgulayan şu ayette, fu’âd kelimesinin “kalp” anlamında kullanıldığı görülmektedir: “وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ” / *Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*”¹²¹⁶ Bu kullanımlar, fu’âd kavramının hem duygusal hem de ahlâkî bir derinlik taşıdığını ortaya koymakta, bilginin sadece göz ve kulak yoluyla değil, aynı zamanda fu’âd aracılığıyla da idrak edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

الصُّدْرُ / *eş-Sadr*: Sözlükte, vücudumuzun organlarından “göğüs” anlamına gelmektedir.¹²¹⁷ “Kalp” kelimesi ile birlikte kullanıldığı şu âyette bu anlamdadır: “أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُوا” / *(Seni yalanlayanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar da elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.*”¹²¹⁸ Bunun yanında mecazî bir şekilde “kalp” anlamında da kullanılmıştır. Nitekim “إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ” / *Allah kalplerin içindekini hakkıyla bilmektedir.*”¹²¹⁹ ve “فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا” / *Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse göğsü sıkılaşmış gibi kalbini iyice daraltır.*”¹²²⁰ gibi âyetlerde “sadr” kişinin iç dünyasına, kalp ile ilişkilendirilen duygu ve düşünce âleminde işaret eden bir anlam

¹²¹⁴ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk es-Sikkî, *Kitâbü’l-Elfâz*, thk. Fahrüddîn Kâbâve (Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1419/1998), 118.

¹²¹⁵ Hûd 11/120.

¹²¹⁶ el-İsrâ 17/36. Benzer içerikte diğer âyetler: Hûd 11/20; el-Furkân 25/32; el-Ahkâf 46/26; en-Necm 53/11.

¹²¹⁷ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 276.

¹²¹⁸ el-Hac 22/46.

¹²¹⁹ Âl-i İmrân 3/119.

¹²²⁰ el-En’âm 6/125.

taşımaktadır. Bu bağlamda, Taberî, “إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ / Allah kalplerin içindekini hakkıyla bilmektedir.” âyetini tefsir ederken, bu ilâhî bildirinin yalnızca Yahudilerin müminlere karşı içlerinde besledikleri kin, nefret ve düşmanlığı değil, aynı zamanda tüm insanların kalplerinde sakladıkları iyi ya da kötü niyetleri de kapsadığını ifade etmiştir.¹²²¹ Taberî, diğer âyetteki sadr kelimesini ise, kalbin imanı kabullenme veya reddetme kapasitesini ifade eden bir anlamda yorumlamaktadır.¹²²² Nitekim âyette de ifade edildiği üzere kendisine hidayet nasip olmuş bir kalp huzurla dolup genişlerken, dalâlette kalan kalp ise sıkıntıya düşmekte ve daralmaktadır. Dolayısıyla, Taberî’nin yorumları, onun sadr kelimesini sadece fiziksel mânada ele almadığını, bilakis insanın duygu ve düşüncelerinin, iman ve inkârının mekânı olarak da gördüğünü ortaya koymaktadır.

Yukarıda kalbin yalnızca biyolojik bir organ değil, aynı zamanda aklî ve manevî hakikatleri kavrayan bir merkez olduğu vurgulanmıştı. Şimdi, kalbin bilgi edinme sürecindeki işlevleri ve insanın manevî hakikatlere ulaşmasındaki yeri ele alınacaktır.

İslâm’da kalp, üç temel bilgi kaynağı ile ilişkilendirilmektedir: akıl, duyular ve vahiy. Akıl ve duyular, dünyadaki somut gerçeklikleri anlamada insana yardımcı olurken; kalp, daha derin manevî hakikatleri kavramada etkin bir araçtır. Kalp, ilâhî hakikatleri idrak etme kabiliyetine sahip olması yönüyle, özellikle vahyin anlaşılmasında ve ilâhî sırların kavranmasında kritik bir rol oynamaktadır. Bu yönüyle kalp, duyusal ve aklî bilgiyi aşan bir bilgi türüne ulaşma imkânı sunmaktadır.

Bu bağlamda Gazzâlî, kalbi “manevî idrak organı” olarak tanımlar ve hakikati ancak kalp yoluyla kavrayabileceğimizi savunur. Bu durumu “keşf” ve “ilham” kavramlarıyla açıklar. Kalp saf hâle getirildiğinde, ilâhî hakikatlere ulaşabilir ve Allah’tan gelen ilhamlarla doğru bilgiyi elde edebilir. Bu bilgi, akıl ve duyularla sınırlı olan sıradan bilgidен çok daha derindir. Kalp, kötülüklerden arındıkça nûraniyet kazanır ve ilâhî hakikatlere daha açık hâle gelir. Bu nûr, Allah’tan gelen manevî bir ışık olup, sadece temiz kalplerde parlayabilir. Nefsanî arzulara teslim olan bir kalp ise zulmet içinde kalır ve ilâhî bilgiyi kavrayamaz.¹²²³ Gazzâlî’nin bu görüşleri, kalbin manevî idrak organı olarak görev yapabilmesinin birtakım ahlâkî ve rûhî şartların yerine getirilmesine bağlı olduğunu, aksi durumda kalbin bu fonksiyonunu icra edemeyeceğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

¹²²¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/154-155.

¹²²² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/98-112.

¹²²³ Zâhîr, *et-Taşavvuf: el-menşe’ ve’l-meşâdir*, 248.

Kalp, akıl gibi mantık yürütme ve muhâkeme aracı değil, daha çok sezgisel ve ruhânî bilgiyi kavrama yetisine sahip bir idrak merkezidir. Kalbin bu kabiliyeti; “tecrübî, aklî, mistik ve felsefî” türlerinden bahsedilen sezginin mistik olanına dâhil edilmiştir.¹²²⁴ Mistik sezgi, aklî idrakin ötesinde bir kavrayış biçimi olup insanın doğrudan ve derûnî olarak hakikati algılamasına imkân tanır. Bu bağlamda, bâtınî bilginin de mistik sezgi yoluyla elde edildiği kabul edilmektedir.¹²²⁵ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, kalbin bu sezgisel yeteneğinin kaybedilmesi veya körelmesi durumunda kişinin hakikati görememesi ve Allah’ın sırlarına ulaşamaması gibi sonuçlardan bahsedilir. Bu durum, kalbin körleşmesi, katılaşması, hastalanması, mühürlenmesi ve perdelenmesi gibi ifadelerle tasvir edilmektedir. Örneğin, “فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ / Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur”¹²²⁶ âyetinde, gözlerin nesneleri görmekten aciz olmadığı, fakat kalplerin hakkı görmekten ve tanımaktan aciz olduğu ifade edilmektedir.¹²²⁷ Bu âyet, kalbin manevî görme yeteneğini kaybetmesi durumunda, insanın hakikatten nasıl uzaklaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Mücahid’den gelen rivayet de bu yorumu destekler niteliktedir. Rivayete göre her insanın dört gözü vardır: Bunlardan ikisi başındadır ve dünyası içindir; diğer ikisi ise kalbindedir ve âhireti içindir. Eğer başındaki gözler kör olur da kalbindeki gözler görürse, bu onun için bir zarar teşkil etmez. Ancak başındaki gözler görür de kalbindeki gözler kör olursa, bu ona hiçbir fayda sağlamaz.¹²²⁸ Kalbin görme nûruna sahip olmasının veya olmamasının sonuçları ise tefsir kaynaklarında şu şekilde izah edilmiştir: Kalbin nûru, kişinin hevâ ve hevesine galip gelir. Lakin kalbin görme yetisi körelirse, şehvet galip gelir ve gaflet birbirini takip eder. İşte o zaman beden, günahlara dalar ve hiçbir şekilde hakka boyun eğmez.¹²²⁹

Bu bağlamda, Kur’ân’da kalbin durumunu tasvir eden diğer âyetler de benzer mesajlar içermektedir: Taberî, “تُمْ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً / (Ne var ki) bunlardan sonra yine kalpleriniz katılaştı. Artık kalpleriniz taş gibi yahut daha da katıdır.”¹²³⁰ âyetinde geçen “kalplerin katılaşması” ifadesini, nice ilâhî delillere ve ibret verici olaylara tanıklık

¹²²⁴ Hayati Hökelekli, “Hads”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/68.

¹²²⁵ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/188.

¹²²⁶ el-Hac 22/46.

¹²²⁷ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 18/657-658; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü l-Mâtürîdiyye*, 7/429.

¹²²⁸ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/382-383.

¹²²⁹ Tüsterî, *Tefsîru l-Kur’âni l-azîm*, 108.

¹²³⁰ el-Bakara 2/74.

etmesine rağmen inkârda ısrar eden ve gerçeğe teslim olmayan kalpler olarak açıklamıştır.¹²³¹ Bu yoruma göre, kalbin katılaşması sadece merhamet ve yumuşaklığını kaybetmesi anlamında hissî bir katılaşma değil; hakikate karşı kayıtsız kalma ve inkârda ısrarcı olma anlamına gelmektedir. Kalplerin hastalığından bahseden “فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ” / *Onların kalblerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır.*”¹²³² gibi âyetlerde geçen “hastalık” bazı müfessirler tarafından şehvet düşkünlüğü olarak yorumlanmışsa da,¹²³³ müfessirlerin çoğunluğu bunu “şüphe ve nifak” olarak açıklamıştır.¹²³⁴ Dolayısıyla bu yorumlar, kalbin hastalığını sadece fiziksel bir rahatsızlık olarak görmekten öte, insanın dinî bakımdan sağlıklı olmasına sebep olan ruhî ve ahlâkî bozulmalar şeklinde anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Allah’ın onların hastalığını artırması ise, hakikate karşı duyarsız kalmaları ve inkârda ısrar etmeleri sebebiyle kalplerinin mühürlenmesi ve hidayetten mahrum bırakılmaları anlamına gelmektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, böylesi insanların kalplerinin mühürlenmesinden doğrudan bahseden âyetler de mevcuttur: “رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ” / *Geride kalan kadınlarla beraber olmaya razı oldular, onların kalplerine mühür vuruldu.*”¹²³⁵ Şu âyette ise, hakikati işittikleri hâlde, kalplerinde o hakikati idrak etmelerine engel teşkil eden perdenin varlığından ve kulaklarındaki ağırlıktan bahsedilmektedir: “وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا” / *Onlardan seni (okuduğun Kur’ân’ı) dinleyenler de vardır. Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne perdeler, kulaklarına da ağırlık verdik.*”¹²³⁶ Âyette geçen “أَكْنَتُ” / *perde*” kelimesi, —daha önce bahsedildiği üzere— hakikî bir örtü olmayıp, kâfirlerin kalplerinin küfürleri sebebiyle hakikati kavrayamaz hâle gelmesini mecaz yoluyla ifade etmektedir.¹²³⁷ Dolayısıyla bu ifade, onların kalplerinin vahyin anlamını idrak edemeyecek bir hâlde bulunduğunu ve bu durumun kendi inkâr ve inatlarının bir sonucu olduğunu göstermektedir.

Kur’ân’da, kararmış, katılaşmış ve mühürlenmiş kalplerin yanı sıra, iman etmeyen bir kalbin insan ve cin şeytanlarının vesveselerine nasıl açık olduğuna ve bu vesveselere nasıl

¹²³¹ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 2/233-235.

¹²³² el-Bakara 2/10.

¹²³³ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru l-Kur’âni l-‘azîm*, 1/43-44.

¹²³⁴ Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân ve i rābüh*, 1/86; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü l-Mâtürîdiyye*, 1/383-384; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru l-Kur’âni l-‘azîz*, 1/122; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidāye ilâ bulūgi n-nihāye*, 1/153.

¹²³⁵ et-Tevbe 9/87.

¹²³⁶ el-En’âm 6/25.

¹²³⁷ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 11/305.

meylettiğine de dikkat çekilmektedir.¹²³⁸ “وَلِتَصْنَعِ إِلَيْهِ أَفْنِدَةً الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلَيَرِضُوهُ وَلَيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ / *Âhirete inanmayanların kalpleri ona (yaldızlı söze) kansın, ondan hoşlansınlar ve işledikleri suçu işlemeye devam etsinler diye (böyle yaparlar).*”¹²³⁹ Bu âyet, kalbin algılama özelliği yanında yanılma mekanizmasına sahip olduğunu da göstermektedir. Yani kalp, eğer doğru bilgi ve inançla yönlendirilmezse, yanlış bilgilere ve yanıltıcı unsurlara açık olabilir. Bu bağlamda, kalp yanlış bilgi ve yanılmanın kaynağı hâline gelebilir; çünkü hakikatten uzak olan kalp, süslü ve geçici şeylere yönelebilmektedir. Bu doğrultuda, Mâtürîdî, inkârcıların insan ve cin şeytanlarının süslü ve aldatıcı sözlerine meylettiklerini ve onlardan razı olup onlara tâbi olduklarını ifade etmiştir.¹²⁴⁰ Ona göre bu meyil, kalbin bâtıla yönelmesinin bir sonucudur ve kalp, iman ve doğru bilgiyle desteklenmediğinde, sapmaya son derece müsait bir varlık hâline gelmektedir.

Kalbin, doğru bilgiye kaynaklık etmesi yanında yanlış bilgiye de zemin hazırlayabilmesi nedeniyle Kur’ân, insanın imtihanını ele alırken kalbin imtihanını da ayrıca zikretmektedir. Şu âyette, Müslümanların kalplerinin takvâya uygun olup olmadığının sınıandığından bahsedilmektedir: “إِنَّ الَّذِينَ يَعْصُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى / *Allah’ın elçisinin huzurunda seslerini kısıyanlar, şüphesiz Allah’ın kalplerini takvâ ile imtihan ettiği kimselerdir.*”¹²⁴¹ Görüldüğü üzere bu âyette kalp, bir imtihan sahası olarak sunulmaktadır. Takvâ, Allah’a karşı duyulan derin bir sorumluluk bilinci ve hassasiyettir. Kalp, bu sorumluluk bilinciyle şekillendiğinde, doğru bilgiye ve hakikate ulaşma yeteneği kazanır.¹²⁴² Doğru bilgiye ve hakikate ulaşma derecesine göre de kalp ya kazanır ya da kaybeder.

Bunun yanı sıra Hz. Peygamber’in hadislerinde de kalbin iyiye de kötüye de yönlendirici etkisinden çokça söz edildiğini görmek mümkündür. Nitekim O, bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “Fitneler, kalplere hasır gibi, tekrar tekrar arzedilir. Hangi kalp onu içine alırsa, onda siyah bir leke meydana gelir. Hangi kalp onu reddederse, onda da beyaz bir nokta meydana gelir, sonunda iki kalp olur: ilki beyaz olup, saf bir taş gibi olur; bu kalbe gökler ve yer var oldukça hiçbir fitne zarar vermez. Diğeri ise, siyah ve kirli olup, ters çevrilmiş bir testi gibi olur; iyiliği tanımaz, kötülüğü reddetmez, sadece hevâsının kendisine güzel gösterdiği şeylerle tatmin olur.”¹²⁴³ Bu ve benzeri hadislerde kalbin, yalnızca bedensel

¹²³⁸ Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 1/479; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 13/122.

¹²³⁹ el-En’âm 6/113.

¹²⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 4/224.

¹²⁴¹ el-Hucurât 49/3.

¹²⁴² Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 28/95.

¹²⁴³ Müslim, “Kitâbü’l-îmân”, 231 (No: 144).

bir organ değil, insanın manevî ve ahlâkî hayatını yönlendiren bir merkez olarak vurgulandığı dikkat çekmektedir. Hadiste geçen kalbin “saf olması” durumu, insanın ilâhî hakikatlere açık olması, ahlâkî doğruları bilmesi ve bunlara uygun şekilde yaşamasıyla ilgilidir. Diğer taraftan kalbin “siyah ve kirli olması” durumu ise, bilginin kaynağının bozulması ve hakikate erişimin engellenmesi anlamına gelmektedir. Bu tasvirler, kalbin hakikati idrak etme, doğruyu yanlıştan ayırt etme ve ahlâkî davranışları şekillendirme açısından belirleyici bir role sahip olduğunu; yönelişine göre insanı ya selâmete çıkaracağını ya da sapkınlığa sürükleyebileceğini göstermektedir.

Hız. Peygamber’in yukarıdaki hadisinde, kalp yoluyla bilginin, bireyin nefsanî arzulardan ve dünyevî hazlardan arınarak, manevî bir saflaşma sürecine girmesiyle elde edileceğine işaret ettiği görülmektedir. Kalbin saflaşarak ruhanî hakikatlere açık hâle gelmesi çin Allah’ı çokça zikretmesi, tefekkür ederek Kur’ân okuması, gece ibadetine kalkması, seher vakitlerinde dua ve niyazda bulunması, az ve helâl lokma yemesi, salih kimselerle sohbet etmesi, ölümü sıkça hatırlaması, az gülmesi, çok ağlaması, mezarlıkları ziyaret etmesi, yetimlerin başını okşaması gibi ameller tavsiye edilmiştir.¹²⁴⁴ Tüm bunların yanında İslâm düşüncesinde “tevhid” kavramı, kalbin hakikati kavraması açısından merkezî bir öneme sahiptir. Tevhid, sadece bir inanç değil, aynı zamanda insanın kalbinde Allah’ın birliğini idrak etmesi ve bu birlik hakikatine uygun bir yaşam sürmesidir. Bu idrak, sadece akıl yoluyla değil, kalpteki yakîn derecesindeki iman ve marifet ilmi yoluyla gerçekleşir ve bu süreçte insanın ruhânî yolculuğu belirleyicidir.¹²⁴⁵

İslâm âlimlerine göre, kalp yoluyla bilginin genellikle ilham ve keşf vasıtasıyla edinildiği kabul edilmektedir. Kur’ân’da geçen “وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ” / *Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eristireceğiz.*¹²⁴⁶ âyeti, ilhamın varlığına işaret eden deliller arasında değerlendirilmiştir. Bu âyet, kişinin ibadete devam etmesi durumunda, herhangi bir öğrenme faaliyeti içinde olmaksızın, hikmetin kalbinde zâhir olacağı şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁴⁷ “وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا” / *Kim Allah’tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder.*¹²⁴⁸ âyetinin tefsirinde de emredilen veya yasaklanan

¹²⁴⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 1/170; Zeynü’d-dîn Ebû’l-Ferec ‘Abdurrahmân bin Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Zemm-u kasveti’l-kalb*, thk. Ebî Muş’ab Tal’at bin Fu’ad el-Helvânî (Kâhire: el-Fârûk el-Hadîse li’t-Tıbbâ’a ve’n-Neşr, 1424/2003), 263-270.

¹²⁴⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 1/203-204; 209-210.

¹²⁴⁶ el-Ankebût 29/69.

¹²⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ’ü ’ulûmi’d-dîn*, 3/23.

¹²⁴⁸ et-Talâk 65/2.

konularda itaatsizlik etmekten sakınan kimselere Allah'ın, hükmü açıklanmayan ve şüpheli olan durumlarla ilgili bir çıkış yolu göstereceği, yani bilmediği şeyleri öğreteceği şeklinde yorum yapılmıştır.¹²⁴⁹ Kulun Allah'tan ittika etmesi durumunda —tabir caizse— bir ödül olarak “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنفَقُوا / *furqān*” verileceğinden bahseden âyet ise şu şekildedir: “اللَّهُ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ / *Ey iman edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız O, size iyi ile kötüyü ayırdedecek bir anlayış verir, suçlarınızı örter ve sizi bağışlar. Çünkü Allah büyük lütuf sahibidir.*”¹²⁵⁰ Âyetteki furkan; iyiyi kötünden, güzeli çirkinden, doğruyu yanlıştan tefrik etmeyi sağlayan “temyiz kabiliyeti, sezgi gücü ve vicdanî bir ölçüt” olarak tefsir edilmiştir.¹²⁵¹ Bazılarına göre bu âyet Bedir'de cihat ve savaş emri veren âyetle bağlantılıdır ve o zaman mâna sanki şu şekilde olmaktadır: Şayet Allah'a itaat eder ve emirlerine uyarsanız, O size temyiz kabiliyeti verir. Aynı zamanda savaşmanızı ve cihat etmenizi, bâtil değil, hak yolda oluşunuzun büyük bir delili kılar. Diğer bir yoruma göre ise; size öyle bir temyiz kabiliyeti verir ki, siz dine müteallik konularda şüpheden arınırsınız. Bir başka yorumda ise, bu âyetin Allah'ın kuluna dünya ve âhirette çıkış yolu göstermesi anlamına geldiği belirtilmiştir. Temyiz kabiliyetinin, bu mânalardan hareketle “açıklama” anlamına gelmesinin mümkün olabileceği de ifade edilmiştir.¹²⁵² “Müminin ferasetinden sakının; çünkü o, Allah'ın nûruyla bakar.”¹²⁵³ hadisi de müminlerin derin bir sezgi ve anlayışa sahip olduklarını, bu ferasetin ise ilâhî bir kaynaktan geldiğini ifade etmektedir.¹²⁵⁴ Mümin, Allah'ın nûruyla bakarak olayları ve insanları diğerlerine oranla daha doğru okur.

“Keşf”, sözlükte perdeyi kaldırmak anlamındadır. İstilahî olarak ise, perde arkasındaki gaybî anlamlara ve hakiki durumlara vücut ve şuhûd yoluyla vâkıf olmak demektir.¹²⁵⁵ Bu terim, genellikle kişinin manevî bilgi ve deneyimlerini doğrudan bir algı ile kavrayışını ifade eder. Öte yandan, “mükaşefe” daha çok kişinin manevî bir bilgilendirme alma durumunu belirtir. Mükaşefe, bireyin ruhsal gelişiminde bir aşama kaydetmesini veya ilâhî bilgiye daha derin bir erişim sağlamasını ifade eder. Bu mertebeye ulaşan kişiler, kalbin hâllerine tüm açıklığıyla vâkıf olur ve kendilerine gelen ilhamın şeytandan mı yoksa melekten mi

¹²⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 10/56.

¹²⁵⁰ el-Enfâl 8/29.

¹²⁵¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/683.

¹²⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 5/187-188.

¹²⁵³ Tirmizî, “Ebvâbü tefsîru'l-Kur'ân”, 44 (No: 3127).

¹²⁵⁴ Gazzâlî, ilhamın kalbin bilgi yollarından olduğuna dair birçok delili “*İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*” adlı eserinde “بيان معنى النفس والروح والعقل وما هو المراد بهذه الأسماء” başlığı altında ele almıştır.

¹²⁵⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 184.

olduğunu ayırt edebilecek bir hassasiyet kazanırlar. Perdenin kalkmasıyla birlikte, bu kimseler hakkı şeksiz şüphesiz görmeye başlarlar ve birçok manevî konuda derin bir farkındalığa erişirler. Bu kişiler gaybî derin hakikatlerle müşahade edip kalplerinde bâkî olanı gördükleri için, fânî olana karşı bir zühd, yani isteksizlik geliştirirler. Nefsleri, anlık hazlara olan arzusunu kaybeder; çünkü günahların sonucunu idrak etmişlerdir. Âhiretin gerçekliğini ve oradaki yüksek dereceleri gördükleri için ibadetlere olan istekleri artar. Bu sayede, âhiret onlar için âdetâ şimdiki zamana dönüşür, dünya ise gözlerinde önemsizleşir, yokmuş gibi olur. Fakat tüm bunların husule gelebilmesi için kalp aynasının dünya kirinin pasından arınmış ve temizlenmiş olması gerekmektedir.¹²⁵⁶

Özetle ifade etmek gerekirse, İslâm düşüncesinde kalp, yalnızca insanın duygusal tepkilerinin, hislerinin ve sezgilerinin kaynağı değil, aynı zamanda hakikati idrak eden, doğru ile yanlış ayırt eden ve manevî bilgilere ulaşan önemli bir organ olarak kabul edilmektedir. Kalbin bu yetisi, kişinin dünya hırslarından arınarak, Allah'a yakınlaşma sürecine girmesiyle ortaya çıkmaktadır. Tevhid ilminin sonu yoktur, tevhid ehlinin nail olduğu nimetlerin de sonu yoktur. Ancak bu kişilerin durdukları sınırlar ve dayandıkları zirveler vardır; bu zirveler, onların daha fazla yükselmeleri için birer durak gibidir. Bu duraklarda, kendilerine sürekli genişleyen bir alanda daha fazla bilgi verilir. Kalp ilham ve keşf yoluyla, hakikatin perdelerini aralayarak Allah'ın sırlarına ulaşır. Ancak bu süreç, sabırla ve sürekli bir ibadet ve takva ile desteklenmelidir. Kalbin saflaşması, kişinin dünyayı fânî, âhireti ise bâkî olarak görmesine yol açar; böylece, âhiret yaşamı öncelik kazanır ve dünya sevgisi kalpte yer bulamaz. Bu, hem kişinin manevî huzurunu hem de hakikate erişimini artıran bir yolculuktur.

2.4.2. Özellikleri

Yapılan açıklamalar neticesinde, kalp yoluyla elde edilen bilginin, akıl yoluyla kazanılan duygusal ve maddî dünyaya ait bilgiden daha derin ve daha farklı bir boyut taşıdığı görülmektedir. Ayrıca bu bilgi, genellikle ilham ve keşfe dayandırılıp, ruhsal ve manevî hakikatlerin idrak edilmesiyle ilişkilendirilmektedir. Bu doğrultuda İslâm âlimlerinin, kalbi, hem insanın ahlâkî ve manevî yaşamını şekillendiren bir merkez hem de ilâhî hakikatleri

¹²⁵⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ḳūtu'l-kulüb*, 1/170; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulūmi'd-dîn*, 1/19-20; Hâdimî, *Berîkatü Maḥmüdiyye fî şerhi tarîkatî Muḥammediyye ve şer'i'ati nebeviyye fî sîreti Aḥmediyye*, 1/275.

kavrama yeteneğine sahip bir organ olarak kabul ettikleri görülmektedir. Bu meyanda kalp yoluyla edinilen bilginin temel özellikleri aşağıdaki şekilde ifade edilebilir.

2.4.2.1. Doğrudan ve Sezgisel Bilgidir

Aklın dinî hakikatler ve bazı ilâhî sırlar konusunda tek başına yeterli olmadığı, İslâm âlimleri tarafından kabul edilen bir ilke olup, özellikle mutasavvıflar bu görüşü vurgulamışlardır.¹²⁵⁷ Özellikle aklın yetersiz kaldığı alanlarda kalp, önemli bir bilgi kaynağı olarak öne çıkmaktadır. Kalp yoluyla edinilen bilgi, akıl yürütme, araştırma veya inceleme gibi öğrenme yöntemleriyle elde edilmediği ve kişi aklî bir çabanın içine girmediği için doğrudan ve sezgisel bir bilgi olarak kabul edilmektedir. Ancak, “إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا” / *Eğer Allah'tan korkarsanız O, size iyi ile kötüyü ayırdedecek bir anlayış verir.*¹²⁵⁸ âyetinden de anlaşılacağı üzere, kalbin sahih ve güvenilir bir bilgi kaynağı olabilmesi için temiz, günah kirlerinden arınmış, taklit ve taassuptan uzak, takva ile dopdolu bir hâlde olması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in şu hadisi de kalbin bilgisinin doğrudan ve sezgisel olduğunu ortaya koymaktadır: “Kalbine danış, nefesine danış. İyilik, kalbinin yatıştığı ve huzur bulduğu şeydir; kötülük ise insanlar sana fetva vermiş olsalar bile, içinde huzursuzluk oluşturan ve seni tereddüde sevk eden şeydir.”¹²⁵⁹

Kalbin bilgisi, genellikle ilham veya keşf yoluyla, yani kalbin manevî bir aydınlanma yaşamasıyla elde edilir. Kalbin bu seviyeye ulaşabilmesi için dua, zikir ve tefekkür gibi pratiklerin düzenli olarak yapılması gerekli görülmüştür.¹²⁶⁰ Çünkü bu pratikler, ilâhî bilgilerin ve hakikatlerin kalpte tecelli etmesine zemin hazırlar.

2.4.2.2. Marifet ve İlâhî Hikmet ile İlgilidir

Kalp bilgisi, marifet ve ilâhî hikmet ile ilişkilidir. Bu bilgi türü, yalnızca salt akıl ve deneyimsel bilgiyle sınırlı kalmaz; bilakis, aklî çabanın ötesine geçerek içsel sezgi ve ilâhî lütufla gelişen bir idrak düzeyiyle Allah'ın sıfatlarını tanımaya, O'nu kavramaya ve hakikate

¹²⁵⁷ Ebū Bekr Muhammed b. Ebī İshāk b. İbrāhīm b. Ya'kūb el-Kelābāzī, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf* (Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 63.

¹²⁵⁸ el-Enfāl 8/29.

¹²⁵⁹ Ebū Bekr 'Abdullāh b. Muhammed İbn Ebī Şeybe, *Müsnedü İbni Ebī Şeybe*, thk. Ādil b. Yūsuf el-'Azāzī, Ahmed b. Ferīd el-Mezīdī (Riyād: Dāru'l-Vaṭan, 1418/1997), 2/259 (No: 753).

¹²⁶⁰ Gazzālī, *İhyā'ü 'ulūmi'd-dīn*, 1/71.

yaklaşmaya imkân tanır. Bu anlamda kalp yoluyla elde edilen bilgi, kişiyi marifetullah derecesine yükseltir. İlâhî hikmet ise, Allah Te'âlâ'nın evrende yarattığı her şeyin ardında yatan derin anlam, gaye ve maslahatları kapsar. Kâinattaki her varlık, olay ve düzen Allah'ın sonsuz ilmi ve iradesinin bir tezahürü olarak varlık bulur. İşte kalbi arınmış bir kimse, bu ilâhî düzende gizlenen hikmeti kavrar ve hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığını idrak eder.

Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de yaratılan hiçbir varlığın boş yere yaratılmadığı ve dolayısıyla hepsinin bir var oluş amacının olduğu muhtelif âyetlerde belirtilmektedir: “وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ / Biz, göğü, yeri ve bunlar arasındakileri, oyuncular (iş, eğlencesi) olarak yaratmadık.”¹²⁶¹ “وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا” / Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır.”¹²⁶² Bunun yanı sıra, bu düzen içinde insanın da amaçsız ve gayesiz yaratılmadığı, diğer varlıklardan farklı olarak müstakil bir şekilde şu âyette açıkça ifade edilmektedir: “أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا” / Sizi sadece boş yere yarattığımızı mı sandınız?”¹²⁶³ Mâtürîdî, bu âyeti tefsir ederken, yeryüzünde var olan her şeyin insanın istifadesine sunulduğunu ve onun hizmetine müsahhar kılındığını vurgulamıştır. Ona göre, insan dışındaki melek, cin vb. varlıkların bu nimetlerden faydalanma imkân ve ihtimali bulunmamaktadır. Bu durum göz önüne alındığında, böylesine büyük nimetlere mazhar kılınan insanın bunlara şükretmekle yükümlü tutulmaması, ilâhî emir ve yasaklarla mükellef kılınmaması, tekrar diriltilerek Allah'ın huzuruna çıkarılmaması veya hesap vermemesi düşünülemez.¹²⁶⁴ Ancak, yeryüzünde bu hakikati inkâr edenlerin veya görmezden gelenlerin her daim var olduğu ve var olmaya devam edeceği göz önünde bulundurulduğunda, Mâtürîdî'nin öngördüğü bu neticeye ancak kalp gözünü açarak marifetullaha ulaşan, kalbî bir idrakle ilâhî hikmeti kavrayan kimselerin ulaşması mümkün görünmektedir.

2.4.2.3. Manevî Temizlik ve Saflık Gerektirir

Kalbin hakikati görmesini engelleyen en önemli etken, günahların getirdiği paslanmadır. Günahların kalbi nasıl kirli ve paslı hâle getirdiği şu âyette açıkça ifade edilmektedir: “كَلَّا / Hayır! Bilakis onların işlemekte oldukları (kötülükler)

¹²⁶¹ el-Enbiyâ 21/16

¹²⁶² Sâd 38/27.

¹²⁶³ el-Mü'minûn 23/115.

¹²⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 7/500-501.

kalplerini kirletmiştir.”¹²⁶⁵ Taberî, bu âyetin tefsirinde birçok rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerde, günah üstüne günah işleyen kimsenin kalbinin zamanla körleştiği ve nihayetinde —manevî anlamda— öldüğü bildirilmiştir. Mücâhid’den aktarılan bir rivayete göre kalp, avuç gibidir; kul bir günah işlediğinde serçe parmağından başlamak üzere parmaklar birer birer kapanır. Tüm parmaklar kapandığında ise kalp mühürlenmiş olur. İbn Zeyd (ö. 136/754) ise, günahlar kalbe galip gelmeye başladığında artık o kalbe hiçbir hayrın nüfuz edemeyeceğini ifade etmiştir.¹²⁶⁶

Bu açıklamalar, “زَانٌ” kelimesiyle ifade edilen paslanma ve kararma hâlinin; günahların kalbi adım adım işgal etmesi neticesinde ortaya çıktığını ve bu süreç devam ettikçe kalbin hayrı tanıyamaz, hakikati kavrayamaz hâle geldiğini ve ilâhî nûrdan mahrum kaldığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda “زَانٌ” kalbin manevî ölümünü simgelemektedir. Ayna paslandığında nasıl ki görüntüyü yansıtamaz hâle gelirse günah kirleriyle kararmış bir kalp de hakikatin nûrunu yansıtamaz hâle gelir. Bu sebeple kalbin manevî kirlerden arınması, günahlardan uzak durması, dünyaya aşırı bağılıktan kaçınması kalp yoluyla bilgi edinmenin temel şartlarından kabul edilmiştir. Kalp temizliği, tevhide ve imana açılan bir kapı olarak değerlendirilmiş; bu kapının açılması, kalbin marifet ve imana sevk edilmesi anlamına gelmiştir. Kalbin, hikmet dolu bir mekân hâline gelmesi için bu içsel temizlik zorunlu kabul edilmiştir.

Son tahlilde; kalp yoluyla elde edilen bilgi, insanın manevî ve bâtinî hakikatleri doğrudan ve sezgisel olarak kavramasına imkân sağlayan, ilham ve keşfe dayalı bir bilgi biçimi olarak kabul edilmektedir. Bu bilgi, ilâhî hikmet ve marifet ile doğrudan ilişkilidir ve derin hakikatleri idrak etmeye vesile olur. Ancak bu bilgiye ulaşmak, manevî temizlik ve safiyet gerektirir; insanın kalbi dünyevî bağlardan arınarak Allah’a yönelmeli ve ilâhî hakikatlerin tecellisi için uygun bir zemin hâline gelmelidir.

Ayrıca, İslâm’da akıl ve kalp, birbirine zıt unsurlar olarak değil, bilakis hakikate ulaşmada birbirini tamamlayan iki aslî unsur olarak telakki edilmiştir. Bu çerçevede, bireyin marifet ve hakikat arayışında aklın kavrayıcı gücüne büyük bir önem atfedilmekle birlikte, kalbin sezgisel, derûnî ve ilhamî yönü de bilgi edinme sürecinde vazgeçilmez bir yere sahip olmuştur. Akıl, insanı marifetullah yolunda belli bir noktaya kadar götürebilir; ancak kalbin keşf ve ilham yoluyla ulaştığı marifet, aklın ötesine geçerek hakikatin derinliklerine nüfuz

¹²⁶⁵ el-Mutaffîfîn 83/14.

¹²⁶⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/286-289.

eder. Bu anlayış doğrultusunda, hem aklın hem de kalbin işlevini inkâr etmeksizin, her birine kendi alanında bir değer atfedilmiş; böylece bilgi ve hikmetin ancak bu iki melekenin dengeli ve bütüncül kullanımıyla elde edilebileceği vurgulanmıştır.

2.4.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları

İslâm âlimleri, Kur'ân'da kalp ile bilgi arasındaki ilişkiyi metafizik ve felsefî açıdan ele almışlardır. Nitekim Râzî, “لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا” / *Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler.*”¹²⁶⁷ âyetini tefsir ederken; kâfirlerin, esasında dünya ile ilgili fayda ve zararı kavrayabilecek kalplere, görülebilecek şeyleri gören gözlere ve işitilebilecek sesleri işiten kulaklara sahip olduklarını belirtmiştir. Bu nedenle, ona göre âyet; kalplerin dinle ilgili meseleleri kavrayamaması, gözlerin bu hakikatleri görememesi ve kulakların işitememesi şeklinde anlaşılmalıdır.¹²⁶⁸ Şu durumda, tıpkı pusulasını kaybetmiş bir geminin rotasız kalması gibi, kâfirin kalbi de yönünü yitirmiş bir pusulaya benzer; böylece doğru yolu bulamaz. Esasında kalp, fitrat itibarıyla doğru bilgiye yönelmeye programlanmış bir organdır, ancak insan onu kullanmazsa ya da doğru şekilde yönlendirmezse, rotasını kaybeder. Bu sebeple, ilmin derin anlamı kalpte kök salmadığında, gözlerin ve kulakların işlevi de eksik kalır.

Kalbin imanın kaynağı ve makarırı olduğu konusunda gerek Ebû Hanîfe gibi fikhî mezhep imamları gerekse Mâtürîdî, Eş'arî gibi itikadî mezhep imamları ve mutasavvıflar hemfikirdirler.¹²⁶⁹ Mâtürîdî'ye göre, insanın kalbi, Allah'ın varlığını ve birliğini kabul eden bir merkezdir ve kalp, hakikati kavrayabilecek kapasiteye sahiptir. Ancak insan, özgür iradesiyle kalbini bu hakikatlere kapatabilir.¹²⁷⁰ Bu durumda, kalp mühürlenmiş veya hakikate karşı kör hâle gelmiş olur. Eş'arî ise, kalbin bilgi edinme aracı olarak işlevini daha çok ilâhî iradeye bağlar. Eş'arî kelâmında, kalbin Allah'ın hidâyeti ve rahmeti ile hakikati kavradığı, ancak Allah dilemedikçe insanın kendi başına hakikati tam olarak anlayamayacağı savunulur. Kalbin mühürlenmesi, Eş'arî kelâmında, kişinin Allah'ın

¹²⁶⁷ el-A'râf 7/179.

¹²⁶⁸ Râzî, *Me'âtil-hu'l-ğayb*, 15/410.

¹²⁶⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 163; Ahmed Efendi Beyazîzade, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 107. İmanın mahallinin kalp olduğuna dair delil gösterilen âyetler: el-Hucurât 49/7, 14; el-Mücâdele 58/22.

¹²⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 1/622.

hidâyetinden mahrum bırakılması anlamına gelir. Bu bağlamda, kalp bir bilgi aracı olarak Allah'ın rehberliğine muhtaçtır.¹²⁷¹ Görüldüğü üzere, Mâtürîdî, kalbi hakikati kavrama yetisine sahip ve özgür iradesiyle doğruya ulaşabilen bir merkez olarak değerlendirirken; Eş'arî, kalbin hakikate ulaşmasını Allah'ın iradesine bağlı bir süreç olarak görmekte ve bu bağlamda ilâhî hidâyeti incelemektedir.

Kalbin bilgiyle ilişkisini ele alan bu mezhep yaklaşımlarının ardından, ilham yoluyla elde edilen bilginin delil olup olmayacağı ve bir başkasını bağlayıp bağlamayacağı kelâmcılarla tasavvuf ehli arasında tartışıl原因 bir konu olmuştur. Daha Ehl-i Sünnet kelâmının teşekkül etmediği ve/fakat tasavvufî düşüncelerin ele alınmaya başladığı dönemde bilgi kaynakları arasında ilhama yer verildiği görülmektedir.¹²⁷² Bu durum, tasavvufî düşüncenin ilham konusunda sergilediği tavrın daha sonra kelâmî disiplin tarafından sınırlandırılmış olduğu hakkında fikir vermektedir.

Mütekaddimûn dönemi kelâmcıları bilginin kaynağı hususunda genellikle birbirlerine yakın görüşler belirtmişlerdir.¹²⁷³ Hâdis bilginin hangi türde olursa olsun duyu, akıl ve haber ile elde edileceğini kabul ederlerken dinî bilginin kaynağının ise sadece nakil olduğunu düşünmüşlerdir.¹²⁷⁴ İlhamın bilgi kaynağı olup olmadığı konusunda Eş'arî kelâmcılarından İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebü'l Hasan el-Eş'arî gibi âlimler, sübjektif tecrübe olmasından hareketle ilhamın kesin bir bilgi kaynağı olamayacağına ve delil teşekkül etmeyeceğine kanaat getirmişlerdir. Bunun yanında Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), ilham yoluyla nazarî bilginin bazı insanlarda zuhur edebileceğini kabul etmiştir.¹²⁷⁵

Hanefî usûlcüler ise ilhamı, “yanıltıcı delillerin isimleri” başlığı altında ele almışlardır.¹²⁷⁶ Onlara göre, insanlar tarafından bilgi olarak kabul edilen bazı sezgisel veya içsel deneyimler, gerçekte yanıltıcı ve hatalı olabilir. Bu yaklaşım, ilhamın sübjektif doğası sebebiyle kesin bilgi kaynağı olamayacağı yönündeki kelâmî bakışla örtüşmektedir.

¹²⁷¹ Eş'arî, *Maḳālātü'l-İslâmiyyîn*, 259.

¹²⁷² Ebü ' Abdillâh el-Hâriş b. Esed el-Muḥâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, thk. ' Abdülfettâh Ebü Ğudde (Haleb: Mektebü'l-maṭbû'âtü'l-İslâmiyye, 1391/1971), 100.

¹²⁷³ Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 127.

¹²⁷⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, ed. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 33; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 55; Tunç, *Sistematik Kelâm*, 20.

¹²⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/98.

¹²⁷⁶ Ebü Zeyd 'Ubeydullâh b. 'Umer b. 'İsâ ed-Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille fî uşûli'l-fıḫh*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 388.

Mâtürîdî kelâmcılar da ilhamın sübjektif bir tecrübe olmasından hareketle genel geçerliliğinin olamayacağını ifade etmişler; dinî alanda bir kesinlik ifade etmemesi yanında riayet edilmesi zorunlu bir hüküm için de delil oluşturmayacağını belirtmişlerdir. Mâtürîdî, peygamberlere gelen ilhamın hak olduğunu fakat diğer insanlara gelen ilhamın, peygamberlerde olduğu gibi mutlak geçerlik ve doğruluk ifade etmeyeceğini kabul etmiştir. Çünkü ilham; —daha önce de değinildiği üzere— melekler yoluyla Allah’tan gelebileceği gibi cinler ve şeytanlardan da gelebilir.¹²⁷⁷ Bu sebeple gelen ilham şayet iyiliği telkin ediyor ve güzel neticelere sebebiyet veriyorsa Allah’tan; kötülüğü telkin ediyor ve kötü neticelere sebebiyet veriyorsa şeytandan geldiği kabul edilir.¹²⁷⁸

Mu‘tezile kelâmcılarından Kâdî Abdülcebâr, bu konuda daha katı bir yaklaşım sergilemiştir. Allah’ın insanda zaruri bilgiyi yaratmasını reddetmeyen Kâdî Abdülcebâr, ilham yoluyla bilgi yaratılması görüşünü ise; “bu durumda Allah’ın her insanla konuşmuş olacağı” ve “bâtıl itikat sahibi insanların inançla ilgili yanlış düşüncelerinin bizi zor duruma düşüreceği” gibi endişelerle kabul etmemiştir.¹²⁷⁹ Ona göre ilham, hem dinî hem de aklî tutarlılığa zarar verebilecek bir sübjektiflik içerdiğinden, muteber bir bilgi kaynağı olarak görülmemelidir.

Keşf ve ilham, İslâm âlimlerince mümkün görülmüş, ancak insanların bunlarla değil, Kur’ân ve Sünnet’te yer alan hakikatlere tâbi olmakla sorumlu oldukları ifade edilmiştir. Kelâm âlimlerine göre keşf veya ilham yoluyla edinilen bilgi, kanıtlanamayacağı için kesin delil teşkil etmez. Gazzâlî, “Tatmayan bilemez, ulaşmayan idrak edemez” diyerek keşf ve ilhamın bir başkası için delil olamayacağını ifade etmiştir.¹²⁸⁰ Hukukî açıdan da keşf sahibinin keşfi bir başkası hakkında hüccet kabul edilmez. Yine bu yolla yeni bir iman konusunun sabit olmayacağı, naslarda yer alan hükümlerden farklı bir hükmün çıkarılamayacağı ve müminler için yeni bir ibadetin kaynağı olamayacağı belirtilmiştir. Ayrıca âlimler, adalet sahibi kişiler, Kur’ân ve Sünnet’e muvafık ya da onları destekler nitelikte bir keşf veya ilhamdan bahsettiklerinde onları tasdik etmekte bir mahzur olmadığını, ancak adaletli olsalar da masum olmayıp her an vehme düşmeleri ihtimal dâhilinde olduğu için kimsenin tasdik

¹²⁷⁷ Mâtürîdî’nin ilhamın şeytanlardan da meleklerden de gelebileceği düşüncesini isnat ettiği âyetlerden bazıları: el-En’âm 6/112; el-Enfâl 8/12; İbrâhîm 14/22.

¹²⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 4/221; 5/163; 6/384-386; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 103.

¹²⁷⁹ Kâdî ‘Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, 12/343-345.

¹²⁸⁰ Ebû Hamîd Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *Mi’yârü’l-‘ilim fî fenni’l-manṭik*, thk. Süleymân Dûnyâ (Mısır: Dâru’l-Me‘ârif, 1961), 192.

etmekle mükellef tutulamayacağını söylemişlerdir. Bunun yanı sıra keşfe veya ilhama göz dikmemek Müslümanın dikkat etmesi gereken bir husus olarak ifade edilmiştir.¹²⁸¹

Gazzâlî ve onu takip eden bazı Eş'arî kelâmcılar, ilhama daha müspet bir yaklaşım getirmişlerdir. Gazzâlî, istidlâl ve kesb olmaksızın kendiliğinden hâsıl olan ilme ilham adını vermiştir. Ona göre, bu ilmin yeri kalptir ve burada duyuları, deneyi ve aklı aşan bir bilme söz konusudur.¹²⁸² Bu alanda gayb, duyulara konu olmayan varlıklar ve aklın idrak edemediği bazı hususlar bilinir. Fakat bu alanın bilgisine akıl tek başına ulaşamadığı için bazı kimseler tarafından inkâr edilir. Hâlbuki gerçek ve apaçık bilgi, akıldan neşet eden değil Allah Te'âlâ'nın kalbe ilham ettiği nûr ve sezgiden zuhur eden bilgidir. Bu bilgi de sıradan insanlara değil, kalp gözü açık olanlara verilir. Kalp gözü açık olan insanlardan perde kalkar. Keşf hâsıl olur. Bu yüzden tasavvuf ehli öğrenerek ve öğretilerek elde edilen ilimden ziyade ilham yoluyla elde edilen ilme meyleder. İlham mazhar olmak ise, kitap okuyarak, yazarak değil zâhidâne bir yaşam sürerek ve kalbi endişelerden arındırarak mümkün olabilir. Bunun için dünya ile ilişkileri kesmek, kalpten dünya sevgisini atmak, aile efradıyla ilgili kaygıları yok etmek, mala, vatana olan gayret ve emeği azaltmak gerekmektedir.¹²⁸³

Özetle, ilham, sübjektif ve sınırlı bir bilgi kaynağıdır. Bu nedenle, ilham yoluyla bilgi elde edilebileceği kabul edilse de —peygamberlere gelen ilham dışında— bu bilginin yalnızca sahibini bağlayacağı, diğer insanların bu bilgiyle amel etme zorunluluğunun olmayacağı söylenebilir. Ayrıca, ilhamla amel edebilmek için, elde edilen bilginin Kur'ân'ın açık ve genel hükümlerine aykırı olmaması gerektiği de unutulmamalıdır.¹²⁸⁴ Bu yönüyle, kalp hem iman hem de bilgi edinme süreçlerinde merkezî bir konuma sahip olsa da; keşf ve ilham gibi yollar hukukî ve itikadî bağlayıcılıktan yoksundur.

2.5. Deneyim ve Gözlem Yoluyla Bilgi

Bilgi edinme biçimlerinden bir diğeri de, deneyim ve gözlem yoluyla elde edilen bilgidir. İnsan, doğrudan gözlemler yaparak ve çeşitli deneyimler yaşayarak çevresindeki dünyayı

¹²⁸¹ Said Havva, *Ruh Terbiyemiz (İslâm Tasavvufu)*, çev. İbrahim Sarmış - M. Sait Şimşek (Konya: Davet Yayınevi, 1980), 299-301.

¹²⁸² Her ne kadar Gazzâlî, kelâmcılar arasında ilhama en çok değer yükleyen âlimlerden olsa da "*el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*" adlı eserinde ilhamı bilgi kaynakları arasında zikretmemiştir. bk. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 115-116.

¹²⁸³ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulūmi'd-dîn*, 3/18-19.

¹²⁸⁴ Âlūsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/330-340.

anlamaya çalışır. Deneyim ve gözlem yoluyla bilginin temel kaynaklarından biri, doğa ve kâinatır. Bu bölümde, tabiat ve kâinatın birer bilgi kaynağı olarak nasıl değerlendirildiği, İslâm düşüncesindeki önemi ve Kur'ân'daki delillerle nasıl desteklendiği ele alınacaktır. Ayrıca, İslâm'ın tabiat ve doğayı Allah'ın âyetlerinden biri olarak sunması ve bu âyetlerin insana bilgi kazandırmadaki rolü İslâm âlimlerinin görüşleri doğrultusunda açıklanmaya çalışılacaktır.

2.5.1. Doğa ve Kâinat

İslâm'da, yaratıcının varlığına, birliğine, kudretinin yüceliğine ve diğer sıfatlarına işaret eden temel delillerden biri olan ve âyât-ı mestûra da denilen Kur'ân-ı Kerîm'in yanında kevnî/tekvînî/ilmî âyet olarak isimlendirilen kâinat da vardır.¹²⁸⁵ Âyet kelimesinin delil, ibret, alâmet, gibi anlamlarından hareketle¹²⁸⁶ doğa ve kâinatın İslâm'da yalnızca fiziksel bir gerçeklik olarak değil, aynı zamanda manevî hakikatlere işaret eden önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği görülmektedir.

Bu bağlamda, kevnî âyetlerin Allah'ın varlığına, birliğine ve yüceliğine bir delil teşkil edebilmesi çoğu zaman “iman”ı gerekli kılmaktadır. “إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ” / *Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir toplum için ibretler vardır.*¹²⁸⁷ âyeti, bu delillerin ancak iman eden insanlar için bir “âyet” niteliğinde olduğuna işaret etmektedir. Âyet, iman edenler ve inatla gerçeği reddedenler arasındaki farkı vurgulayan derin bir teolojik bakış açısını yansıtmaktadır. Allah'ın kevnî âyetleri, iman eden ve bunları tefekkür eden kişiler için yol gösterici, aydınlatıcı ve manevî derinlik kazandırıcı bir bilgi kaynağı hâline gelmektedir. Bu kişiler, evrendeki düzenin, yaratılışın ve ilâhî hikmetin farkına vararak Allah'a daha fazla yaklaşmaktadırlar. Öte yandan, kibirli ve inatçı olanlar, yani bu işaretler üzerinde düşünmeyi reddeden ve onları anlamaya çalışmayanlar, bu derin anlamlara ulaşamamaktadırlar. Kendi içsel dirençleri ve gururları, bu kişilerin Allah'ın nimetlerini ve âyetlerde saklı olan ilâhî işaretleri idrak etmelerini engellemektedir.¹²⁸⁸ Dolayısıyla, kişinin inanç seviyesinin, kevnî âyetleri algılamada önemli bir etken olduğu görülmektedir. Bu

¹²⁸⁵ Çetin - Yavuz, “Âyet”, 4/242.

¹²⁸⁶ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, 155-156; Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/441; İbn Düreyd, *el-Cemheretü'l-luğa*, 1/250; 'Umer, *Mu'cemü'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsirati*, 1/146.

¹²⁸⁷ el-En'âm 6/99.

¹²⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 4/189.

durum, aynı zamanda kişinin hidâyete erebilmesinin de ancak zihinsel ve kalbî bir açıklıkla mümkün olacağını ima etmektedir.

Nitekim “وَكَايْنِ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ” / *Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki, onlar bu delillerden yüzlerini çevirip geçip giderler.*”¹²⁸⁹ âyeti, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Müfessirler bu âyeti tefsir ederken, gökyüzündeki âyetlerden maksadın güneş, ay ve yıldız gibi varlıklar olduğunu; yeryüzündeki âyetlerden maksadın ise Nuh, Âd, Semûd ve Lût kavmi gibi helâk edilmiş ümmetlerin geride bıraktıkları ibret verici kalıntılar olduğunu ifade etmişlerdir. “يَمُرُّونَ عَلَيْهَا” / *geçip giderler*” yani, onlar bu kalıntıların yanından geçerler, görürler; ama ibret almazlar. “يُؤْمِرُونَ” / *yüz çevirirler*” ifadesi de iki türlü izah edilmiştir: Birincisi, onlar bu âyetlere bakmazlar ve düşünmezler; bu nedenle bu âyetlerin kendilerini Allah’ın birliğine ve ulûhiyetine yönlendirmesine engel olurlar. İkincisi ise, onlar bu âyetlere bakıp bunların Allah’ın birliğine ve tek ilâh oluşuna delil olduğunu bilirler; ancak kibir ve inatları sebebiyle imtina ederler. Hâlbuki gökte ve yerde bulunan büyük/küçük her şey, Allah’ın birliğine ve ilâhlığına işaret eden bir belge niteliğindedir.¹²⁹⁰

Kevnî âyetler, Allah’ın varlığını, birliğini ve yüceliğini idrak etmeye başlı başına bir davet niteliğindeyken, vahiy, kevnî âyetler üzerine düşünmeyi, tefekkür ve taakkul etmeyi de emretmektedir. Zira doğa ve kâinatın bir bilgi kaynağına dönüşmesi, ancak insanın akleden bir kalbe, gören bir göze ve işiten bir kulağa sahip olmasıyla mümkün olmaktadır. Bunun örneğini “إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ يَدَيْهِ” / *Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah’ın varlığını ve birliğini isbatlayan) birçok deliller vardır.*”¹²⁹¹ âyetinde görmek mümkündür.

Râzî, yukarıdaki âyeti tefsir ederken öncelikle âyette zikredilen her bir hususun Allah’ın varlığına, yaratıcılığına ve kudretinin emsalsizliğine nasıl delil teşkil ettiğini uzun uzun izah eder ve sözünü şu şekilde sonlandırır: Allah’ın nimetleri dinî ve dünyevî olmak üzere iki

¹²⁸⁹ Yûsuf 12/105.

¹²⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 6/295.

¹²⁹¹ el-Bakara 2/164.

türlüdür. Bu âyette sayılan nimetler zâhiren dünyevîdir, ancak akıllı bir insan bunlar üzerinde tefekkür eder ve onları yaratıcının varlığını bilmek için delil olarak kullanırsa, o zaman bu nimetler dinî nimetlere dönüşür. Nasıl ki bu nimetlerden dünyevî nimetler olarak faydalanmak, ancak duyuların sağlamlığı ve beden sağlığıyla tam olursa dinî nimetler olarak faydalanmak da ancak aklın sağlamlığı ve bâtın gözünün açılmasıyla mümkün olur. Bundan dolayı Allah Te‘âlâ şöyle buyurmuştur: “لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ / düşünen bir toplum için.”¹²⁹²

Benzer şekilde, Mâtürîdî de kevnî âyetlerin ancak düşünen ve tefekkür eden kimseler için bir anlam taşıdığını, bu âyetlerin durup dururken herkes için ibret olmayacağını ifade etmektedir. Ya da âyetlerin faydası, ancak düşünme gayreti gösterenlere olacak; tefekkür etmeyenler ise bundan mahrum kalacaktır.¹²⁹³

Ayrıca, doğa olaylarını sadece fiziksel ve doğal süreçler olarak görmekle yetinmek, bu âyetlerin aslında ifade ettiği manevî ve metafiziksel hakikati göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Râzî’nin belirttiği gibi, insan, kevnî âyetleri anlamak ve bunlardan ders çıkarmak için sadece dışsal duyularıyla yetinemez; aynı zamanda aklının sağlamlığına ve bâtın gözünün açıklığına ihtiyacı vardır. Bâtın gözü, insanın sadece fiziksel dünyaya değil, o dünyanın arkasındaki ilâhî hikmete ve düzenlemeye bakabilme yetisidir. Buna basiret “البصيرة / başîra” de denir. Bunun yanı sıra, insanda basiretin yanında bâtın kulağın da işlevsel kılınması gerekmektedir. Nitekim “هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ / O (Allah), geceyi içinde dinlenesiniz diye sizin için yaratan, (çalışıp kazanmanız için de) gündüzü aydınlık kılandır. Şüphesiz bunda dinleyen bir toplum için ibretler vardır.”¹²⁹⁴ âyetinde “gören bir toplum” değil, “dinleyen bir toplum” ifadesi kullanılmıştır. Oysa önceki zikredilenlerden hareketle “gören bir toplum” denmesi daha uygun düşerdi. Bu ifade muhtemelen Mâtürîdî’nin de belirttiği üzere “aklını kullananlar için” anlamına gelmektedir.¹²⁹⁵ Dolayısıyla âyette kastedilen, dinlediklerinden faydalanan ya da dinlediklerini kabul eden insanlardır.

Buna ek olarak, Allah Te‘âlâ, rububiyetine ve her şeyin yaratıcısı olduğuna işaret eden kevnî delillere dikkat çektiği âyetlerde, bu delillerin hüccet olabilme şartlarından birini de “ittika etmek/sakınmak” olarak ifade etmiştir. “إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ / Gece ve gündüzün değişmesinde (uzayıp kısılmasında) Allah’ın göklerde ve

¹²⁹² Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 4/174.

¹²⁹³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 6/306.

¹²⁹⁴ Yûnus 10/67.

¹²⁹⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 6/64.

yerde yarattığı şeylerde, (Onu inkâr etmekten) sakınan bir kavim için elbette nice deliller vardır!”¹²⁹⁶ Yani, kevnî âyetler, ancak Allah’tan korkan, O’nun tehdidinden sakınan ve ibadetlerinde Allah’a ihlâsla bağlı olanlar için birer açık delil niteliğinde olmaktadır.

Taberî “Göklerde ve yerde Allah’ın yarattıklarında, yalnızca Allah’tan sakınanlar için mi yaratıcıya delil vardır?” sorusuna şöyle cevap vermektedir: Göklerde ve yerde yaratılan her şey, fitratı bozulmamış ve kalbi hastalıklardan arınmış herkes için yaratıcılarının varlığına dair apaçık bir delildir. Esasında burada, bu âyetlerin sadece Allah’tan korkanlar için bir delil olduğu söylenmemektedir. Asıl kastedilen, bu delillerin, Allah’ın azabından sakınan ve nefsinin arzuları, onu açıkça görülen hakikate karşı çıkmaya yöneltmeyen kimseler için birer kanıt olduğudur. Çünkü bu deliller, fitratı sağlıklı olan her insanı yalnızca Allah’a ibadet etmeye ve O’nun dışındaki hiçbir ilâha ya da ortağa kulluk etmemesi gerektiğine kolaylıkla ikna edecektir.¹²⁹⁷

Buradan anlaşılmaktadır ki, kevnî âyetler hem Allah’ın varlığına, birliğine ve kudretine götüren kozmik işaretler hem de insanın tefekkür ve idrak yoluyla manevî hakikatlere ulaşmasını sağlayan delillerdir. Bu işaretlerin, Allah’ın birliğini ve ulûhiyetini anlamada birer delil teşkil edebilmesi ise, insanın imanına bağlıdır. Kevnî âyetler üzerinde tefekkür eden ve bunları yaratıcının varlığına bir işaret olarak değerlendiren kimseler, Allah’a yaklaşma imkânı bulurlar. Buna karşın kibir ve inatla bu delillerden yüz çevirenler, hakikatin derinliklerine ulaşamazlar. Taberî, Mâtürîdî ve Râzî gibi İslâm âlimleri, bu âyetlerin ancak akleden, düşünen ve Allah’tan sakınan kimseler için gerçek anlamda bir delil olacağını vurgulamaktadırlar. Neticede doğa ve kâinatın, insanın maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılamasının yanında insanın Allah’a olan kulluk ve bağlılığını güçlendiren bir tarafı da söz konusudur. Doğru bir şekilde kavrandığında, bu âyetler insanı hakikate ulaştırır ve onun hidâyete ermesine vesile olur.

2.5.2. Özellikleri

Bir önceki bölümde doğa ve kâinatın, Allah’ın varlığına ve birliğine işaret eden kevnî âyetler olduğu ele alınmıştı. Şimdi ise, bu kevnî âyetlerin özellikleri ve evrendeki düzenin Allah’ın hikmetine nasıl delil teşkil ettiğine kısaca değinilecektir.

¹²⁹⁶ Yûnus 10/6.

¹²⁹⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/24-25.

Yeryüzünde ve gökyüzünde var olan her şeyde kendini açıkça gösteren bir düzen ve intizam vardır. Müfessirler, Allah'ın varlığına ve vahdaniyetine delil olarak en çok bu mükemmel düzeni ve kusursuz intizamı öne çıkarmaktadır. Örneğin, “ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِيهِ / خَلْقَ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ / O ki, birbiri ile âhenktar yedi göğü yaratmıştır. Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü, tekrar tekrar çevir bak; göz (aradığı bozukluğu bulmaktan) âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.”¹²⁹⁸ âyetinde ifade edilen göklerin yaratılışında herhangi bir uyumsuzluğun olmayışı, müfessirlerce yaratının tek oluşunun ispatı olarak görülmüştür. Çünkü yaratıcı birden fazla olsaydı, yaratılanlar arasında mutlaka bir uyumsuzluk olurdu. Bunun yanı sıra, göklerde herhangi bir uyumsuzluğun olmayışı, yaratıcının bilgisizlikten ve hikmetsizlikten uzak olduğunu da göstermektedir.

Âyette geçen “gözünü, tekrar tekrar çevir bak” ifadesinin, sadece fiziksel gözle değil, kalp gözüyle de bakılması gerektiğine işaret ettiği belirtilmiştir. Fiziksel gözle yaratılışı gözlemlemek bir başlangıçtır; ancak bu bakışı kalp gözüyle derinleştirerek manevî hakikatlere ulaşmak gerekmektedir.¹²⁹⁹ Gözle görülen âyetler kalpte tefekkürle pekişmeli ve insan bu sayede Allah'ın birliğini ve kudretini daha iyi idrak etmelidir.

Dolayısıyla kevnî âyetler, yalnızca Allah'ın varlığına, yaratıcılığına ve kudretine işaret etmekle kalmamakta; aynı zamanda O'nun her şeyi hikmetle ve tedbirle yaptığını da göstermektedir. Bu mânada “ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ / يَعْلَمُونَ / O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır. Gerçekten biz, bilen bir toplum için âyetleri geniş geniş açıkladık.”¹³⁰⁰ âyeti, Allah'ın birliğine, tedbirine ve hikmetine işaret eden önemli bir delildir. Çünkü Allah, gökyüzünde insanların yollarını bulabilmeleri için yıldızları yaratmış, uzak mesafeler arasında dahi yönlerini tayin edebilmeleri adına işaretler yerleştirmiştir. O, yeryüzündeki sebepler ile gökyüzündeki sebepler arasında mükemmel bir denge kurmuş ve bu iki âlemdeki insicamın birbirine bağlı olduğunu göstermiştir. Böylece insanlar, bu düzenin arkasında her şeyi hikmetle tanzim eden, bilgi sahibi ve kudretli bir yaratıcının varlığını idrak edebilmektedir. Eğer bu işler birden fazla ilâhın kontrolünde olsaydı ya da bu düzen, tedbir

¹²⁹⁸ el-Mülk 67/3-4.

¹²⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/506-508; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 10/105-108.

¹³⁰⁰ el-En'âm 6/97.

ve hikmetten yoksun bir varlık tarafından oluşturulsaydı, bu nizamın sürekliliği sağlanamazdı.¹³⁰¹

Bu bağlamda kevnî âyetler, yalnızca Allah'ın varlığına değil; aynı zamanda hikmete dayalı bir yaratılış düzenine işaret ederek tefekkürü derinleştirmektedir. Ayrıca, göklerde ve yeryüzünde var olan bu kusursuz uyum, her şeyin belirli bir amaç ve denge doğrultusunda yaratıldığını da ortaya koymaktadır. Bu yönüyle kevnî âyetler, ilahî hakikatin tecellilerini taşıyan birer bilgi kaynağı olarak, insanın gözlem ve tefekkür yoluyla hakikate ulaşmasına imkân tanıyan bir bilme biçimini teşkil etmektedir.

2.5.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları

Kevnî âyetlerin özellikleri ve evrendeki düzenin Allah'ın hikmetine nasıl delil teşkil ettiği ele alındıktan sonra şimdi de doğa ve kâinatın bir bilgi kaynağı olarak nasıl yorumlandığı, müfessirlerin ilgili Kur'ân âyetlerine getirdiği açıklamalardan hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Taberî, kevnî âyetlerin tefsirinde bu âyetlerin özellikle yaratılıştaki hikmete, Allah'ın varlığına ve kudretine olan delâletine dikkat çekmektedir. Nitekim “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنْثَبُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعُ وَالرَّيْثُونَ وَالنَّجِيلُ وَالْأَعْنَابُ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ / Gökten suyu indiren O'dur. Ondan hem size içecek vardır, hem de hayvanlarınızı otlatacağımız bitkiler. (Allah) su sayesinde sizin için ekinler, zeytinler, hurmalar, üzüm ve diğer meyvelerin hepsinden bitirir. İşte bunlarda düşünen bir toplum için büyük bir ibret vardır.”¹³⁰² âyetlerinin tefsirinde, âyette zikredilen hususların Allah'ın varlığını ve kudretini inkâr edenlere karşı bir delil ve hüccet olduğunu ifade etmiştir.¹³⁰³ Taberî'nin bu yorumu, onun, yağmurun yağması, gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, rüzgâr gibi doğa olaylarını tevhid inancını pekiştiren ibret vesileleri olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Tefsirinde akla geniş yer veren Mâtürîdî ise, kevnî âyetleri tefsir ederken, kâinattaki her bir varlığın bir hikmete binâen yaratıldığına dikkat çekmekte, aklın aktif kılınması gerektiğini vurgulamakta ve tabir câizse akli kâinat kitabını okumaya ve onu çözmeye yarayan bir anahtar mesabesinde görmektedir. Bu sebeple ona göre, insanın kâinat ve orada cereyan eden

¹³⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 4/184.

¹³⁰² en-Nahl 16/10-11.

¹³⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/177-178.

hâdiseler üzerinde düşünmesi kulluğunun bir parçası niteliğindedir. Nitekim yukarıdaki âyete getirdiği yorumda da Mâtürîdî'nin akla yüklediği bu fonksiyonun izlerini görmek mümkündür. Mâtürîdî, âyette yer alan “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ” / *İşte bunlarda düşünen bir toplum için büyük bir ibret vardır*” ifadesini açıklarken, Allah'ın, düşünenler için gökten suyun indirilmesi olayında bir delil bulunduğuna işaret ettiğini, ancak bu delili açıklamadığını; bu durumun da görünüşleri itibarıyla bilinmeyen nesnelerin içyüzünün tefekkür ve düşünmekle anlaşılabilirliğini gösterdiğini ifade etmiştir.¹³⁰⁴ Onun bu yaklaşımı, insanın evrendeki düzeni gözlemleyerek ve fitratında var olan aklî melekeleri kullanarak Allah'ın varlığını ve birliğini kavrayabileceğine inandığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle doğa ve kâinatı, bilgiye ulaşmada bir kaynak olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Râzî ise, kevnî âyetleri tefsir ederken sadece lafzî açıklamalarla yetinmemekte; kelâmî, felsefî ve ilmî boyutları da tefsirine dâhil ederek daha kapsamlı bir yaklaşım benimsemektedir. Bu yöntemiyle, kâinattaki düzeni ve olayları akılcı bir şekilde tahlil ederek hem Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşmayı hem de yaratılıştaki derin hikmetleri kavramayı hedeflemektedir. Nahl Sûresi'ne dair yukarıda zikredilen âyetleri tefsir ederken yağmurun mahiyeti, bitkilerin çeşitliliği, hayvansal ve bitkisel gıdaların oluşumu, bir bitkinin bir tohumdan nasıl meydana geldiği gibi konuları, o dönemin astronomi, fizik ve botanik bilgilerine dayanarak açıklayan Râzî, bu olayların kendi başına oluşamayacak kadar karmaşık ama bir o kadar da düzenli olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu nizam ve mükemmeliyet, ancak irade sahibi bir yaratıcının tasarrufu ile izah edilebilir. Ayrıca, âyetin sonunda yer alan “لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ” / *düşünen bir topluluk için*” ifadesi de kevnî âyetlerin anlam kazanmasının ancak düşünce ve tefekkürle mümkün olduğuna işaret etmektedir.¹³⁰⁵ Bu yaklaşım, Râzî'nin doğa ve kâinat vasıtasıyla bilgiye ulaşmanın ancak aklın ve zihinsel faaliyetlerin ön planda tutulmasıyla mümkün olduğuna inandığını ortaya koymaktadır.

Râzî'nin yaklaşımı, —her ne kadar ilmî verileri kullanımı modern bilimsel yöntemlerle tam olarak örtüşmese de— kevnî âyetlerin yalnızca lafzî veya kelâmî değil, aynı zamanda gözleme ve düşünceye dayalı bir yöntemle de yorumlanabileceğine işaret eden öncü bir örneklik oluşturmaktadır.¹³⁰⁶ Bu yönüyle Râzî, sonraki dönemlerde kevnî âyetleri bilimsel

¹³⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 6/482-483.

¹³⁰⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 19/179-181.

¹³⁰⁶ Murat Kaya, “Bilimsel Tefsir ve Değişim”, *Mütefekkir* 3/5 (2016), 200.

gerçekliklerle ilişkilendirerek açıklama eğiliminde olan müfessirler için önemli bir zemin hazırlamıştır.

Bazı araştırmacılar, Kur'an'ın bilimsel yöntemle yorumlanmasının ilk izlerini İslâm felsefesinin teşekkül sürecine dayandırmakta ve hem sûfî hem de felsefî kimliğiyle öne çıkan Gazzâlî'nin *Cevāhirü'l-Kur'an*, *İhyā'ü 'ulūmi'd-dîn*, *Tehāfütü'l-felāsife* ve *el-Münkız mine'd-dalāl* gibi eserlerinde bu eğilimin belirginleştiğini vurgulamaktadır.¹³⁰⁷ Râzî ile belirgin bir görünüm kazanan bu çizgi, daha sonraki dönemlerde Ebu'l-Fadl el-Mursî (ö. 655/1257), Celeleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1888), Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (1854-1902), Muhammed Abduh (1849-1905), Gazi Ahmet Muhtar Paşa (1839-1919), Tantâvî b. Cevherî (1862-1940), Mustafa Sadık er-Râfî (1881-1937), Abdulhamid b. Bâdis (1889-1940), Zaglûl Râgıb Muhammed en-Neccâr (1933-...) gibi müfessirler tarafından devam ettirilmiştir.¹³⁰⁸

Bilimsel tefsir yaklaşımının ivme kazanması XIX. yüzyıl sonlarında başlamış, revaç bulması ise XX. yüzyılda gerçekleşmiştir.¹³⁰⁹ Tefsir tarihinde bu yöntemin bağımsız bir ekol kimliğiyle belirginleşmesi, özellikle Tantâvî b. Cevherî'nin çalışmalarıyla XX. yüzyıl başlarında sağlanmış; böylece Kur'an'ı bilimsel veriler ışığında yorumlama çabası, kurumsal ve sistemli bir mahiyet kazanmıştır.¹³¹⁰

Ülkemizde Celal Kırca (1948-...) *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Celal Yıldırım (1936-2020) *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Süleyman Ateş (1933-...) *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserleriyle bu alana katkı sunan ilim adamlarından bazılarıdır.¹³¹¹

Bilimsel tefsir yaklaşımı günümüze dek varlığını sürdürmüş olsa da, bu yönteme geçmişte itiraz eden âlimler bulunduğu gibi günümüzde de eleştirel görüşler varlığını korumaktadır. Bilimsel tefsir yöntemine yönelik eleştiriler, özellikle fıkıh usûlcüsü Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) yaklaşımı çerçevesinde temellendirilmiş ve bu yöntemin klasik tefsir anlayışıyla bağdaşmadığı ileri sürülmüştür. Şâtıbî'ye göre Kur'an, ümmî bir topluma indirilen ve onların anlayış düzeyine hitap eden bir metindir; bu sebeple Kur'an'ın, indirildiği dönemin bilgi ve

¹³⁰⁷ Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 218; Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 55-61.

¹³⁰⁸ Sıddık Baysal, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (ts.), 247.

¹³⁰⁹ M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 101-102.

¹³¹⁰ Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler* (İstanbul, 1981), 115-116.

¹³¹¹ Kaya, "Bilimsel Tefsir ve Değişim", 219.

kavrayış sınırları içinde anlaşılması gerekmektedir. Kur'ân'da yer almayan modern bilimsel bilgileri ona izafe etmek hem metodolojik açıdan hatalıdır hem de dinî açıdan sakıncalıdır. Zira bu tür yorumlar, Allah'ın kelâmına yüklenmemesi gereken anlamları atfetmek anlamına gelmektedir. Ayrıca selef-i sâlihînden bu yönde herhangi bir rivayet veya uygulamanın gelmemesi de bu yöntemin meşruiyetini sorgulatmaktadır.¹³¹²

Zehebî (1915–1977), bilimsel tefsir yöntemine karşı çıkarken önce Şâtıbî'nin argümanlarını aktarmış, bu görüşleri benimsediğini belirttikten sonra konuya dair kendi eleştirel perspektifini detaylandırmıştır.¹³¹³ Onun eleştirileri lûgat, belâgat ve itikadî boyutları kapsamaktadır. Dilsel açıdan, Kur'ân'ın indirildiği dönemde Arapların bilmediği yeni anlamların lafızlara yüklenmesinin isabetsizliğini savunur. Kur'ân'ın belîğ olmasını, muhatabın anlayacağı şekilde hitap etmesine bağlayan Zehebî, ilk muhatapların idrak edemeyeceği mânaların kastedilmesi durumunda Kur'ân'ın belâgat özelliğinin zedeleneceğini belirtir. Ayrıca, Kur'ân'ın temel amacının, bilimsel teoriler sunmak değil, insan hayatını düzenleyen ilahî bir nizam tesis etmek olduğunu vurgular. Bilimsel teorilerin değişken doğası göz önüne alındığında, Kur'ân'ın bu tür teoriler doğrultusunda yorumlanmasının dinî inanç açısından tehlike arz edebileceğine dikkat çeker.¹³¹⁴

Bu doğrultudaki eleştiriler yalnızca tarihî bağlama dayalı olmayıp epistemolojik temellerle de desteklenmektedir. Bilimsel verilerin sürekli değişiyor olması, bilimsel tefsirin geçerliliğini muakkat hâle getirmekte, bu durumun da Kur'ân'ın sabit ve evrensel mesajına zarar verdiği kabul edilmektedir. Bilimin deney ve gözleme dayalı yapısı ile vahyin kesin ve mutlak bilgi kaynağı oluşu arasında yöntemsel bir uçurum bulunduğu, bu nedenle Kur'ân'ın bilimsel açıklamalar adına araçsallaştırılamayacağı vurgulanmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın edebî ve mecazî anlatım tarzının teknik yorumlara zorlanması, onun üslup bütünlüğünü ve estetik yapısını zedelediği; vahyin mahiyetini bilimsel kriterlerle sınamaya kalkışmanın ise onu bilim karşısında teyide muhtaç hâle getirdiği ve böylece asli otoritesini zayıflattığı ileri sürülmektedir. Bütün bu gerekçeler doğrultusunda bilimsel tefsirin, geleneksel anlamda bir “tefsir” olarak kabul edilmesinin güç olduğu ifade edilmektedir.¹³¹⁵

¹³¹² Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 1/59-72.

¹³¹³ Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1431/2010), 2/356-359.

¹³¹⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/359-362.

¹³¹⁵ Ziyaüddin Serdar, “İki Efendi Arasında: Kur'ân mı Yoksa Bilim mi?”, *İslam ve Bilim Tartışmaları*, ed. Mustafa Armağan (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 251-261; Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 31-66; Ahmet Akbaş, “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel

Netice itibarıyla, deneyim ve gözleme dayalı bilgi, Kur'ân'daki bilme biçimlerinden biri olarak, kevnî âyetler vasıtasıyla insanın yaratılış düzeni üzerinde düşünmeye ve bu düzen içerisindeki ilahî kudret ve hikmeti fark etmeye yönlendirildiği görülmektedir. Kâinat, bu bağlamda yalnızca fiziksel bir varlık alanı değil, aynı zamanda ilahî hakikatin tecellilerini taşıyan dinamik bir bilgi nesnesi olarak değerlendirilmektedir. Ne var ki bu yaklaşım, vahyin temel gayesinin hidayet olduğu hakikatini göz ardı etmemeli, Kur'ân'ı bir bilim kitabına indirgeme yönündeki ifrat yaklaşımlardan uzak durmalıdır. Aynı şekilde, kevnî âyetlerin içerdiği bilgi boyutunu tümüyle yok sayan tefrit eğilimler de Kur'ân'ın teşvik ettiği tefekkürî okumaları sınırlandırmamalı ve insanın aklî melekelerini işlevsiz hâle getirmemelidir.

Bu noktada yapılması gereken, Kur'ân'ın metin merkezli anlam evrenini göz ardı etmeksizin, kevnî âyetlerin içerdiği işaret ve delâletleri akıl, gözlem ve ilim ışığında değerlendirebilmek; ancak bu değerlendirmeyi, metnin lafız-maksat bütünlüğü içerisinde ve metodolojik sınırlar dâhilinde gerçekleştirmektir. Zira kevnî âyetlerin bilgi nesnesi olarak yorumlanması, vahyin hem aklı hem de kalbi muhatap alan bütüncül yapısıyla uyumlu bir çabadır. Bu minvalde, kâinatın bir bilgi kaynağı olarak kullanımı ancak klasik tefsir ilkeleriyle modern bilgi arasındaki dengenin gözetilmesi hâlinde meşru ve ilmî bir mahiyet kazanabilir. Nitekim günümüzde de bazı araştırmacılar, bilimsel tefsir yaklaşımının taşıdığı metodolojik belirsizlik ve anlam daralması riski sebebiyle, bu yöntemin sınırlarının daha açık biçimde ortaya konulması gerektiğini savunmaktadır.¹³¹⁶

2.6. Şeytanî Bilgi

Şeytan kelimesi, “شَاطَنُ / şetâne” kökünden türemiş olup “uzaklaştı” anlamına gelmektedir. Bu anlamdan hareketle uzak bir eve “شَاطَنُ الدَّارِ / şetānetid-dār”, derin bir kuyuya “بئر شَاطُونُ / bi'run şetūn” denir. Şeytan kelimesindeki “ن” harfinin aslî harf kabul edilmesi durumunda bu böyledir. “ن” harfi zait kabul edildiğinde kelime “öfkeyle yanmak” anlamındaki “شَاطَ - / şāṭa - yeṣīṭu” fiilinden gelir ki bu da şeytanın ateşten yaratılmasıyla ilişkilidir. Nitekim

Değeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 75-93; Kutbettin Ekinci, “Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu”, *Bilimname* 2019/37 (2019), 169-190.

¹³¹⁶ Abdurrahman Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.

Rahmân Sûresi'nde yer alan “وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ / Cinleri öz ateşten yarattı.”¹³¹⁷ âyetinde şeytanın öz ateşten yaratılmış olduğu açıkça ifade edilmektedir.¹³¹⁸

Bu bağlamda, şeytanın varlık hiyerarşisindeki konumu, hem ateşten yaratılmış olması hem de ilâhî emirlere isyan etmiş bulunması sebebiyle meleklerden ve insanlardan farklı, özgün bir ontolojik mahiyet arz etmektedir. Bununla birlikte şeytan “iradeli ve sorumlu varlık” kategorisine dâhil edilmektedir. Zira hem Allah'ın varlığını bilmektedir hem de Allah'a isyan etmektedir. Bu, onun bilincinin ve iradesinin var olduğunu, ancak bu iradeyi kötülük yönünde kullanmayı tercih ettiğini göstermektedir. Bilgi ve iradesini kötülük yönünde kullanması sorumluluğunu ağırlaştırmakta ve İslâm düşüncesinde onu insan için bir imtihan unsuru hâline getirmektedir.

Buna bağlı olarak, bu bölümde şeytanın hakikati bilmesine rağmen bu bilgiyi nasıl çarpıtarak yanıltma, aldatma ve saptırma amacıyla kullandığı ele alınacaktır. Yine şeytanî bilginin, yanıltıcı, eksik ya da aldatıcı olmasına rağmen etkili olduğuna ve insanları doğru yoldan saptırma amacı taşıdığına vurgu yapılacaktır. Şeytanî bilginin özellikleri kapsamında “hikmetten yoksun” oluşuna ve “sınırlı yapısına” değinilecek, bu sınırlılığın şeytanın bazı insanları etkisi altına alamamasında da ortaya çıktığı ifade edilecektir. Son olarak, ilgili âyetler doğrultusunda, şeytanla ilgili çeşitli tartışmalara yer verilecektir.

2.6.1. Aldatma ve Yanıltıcı Bilgi

Şeytan, Kur'an'da özellikle Hz. Âdem'e secde etmemesi ile tanınan bir varlıktır. Kibir şeytanı isyana sürükleyerek Allah'ın emrine karşı gelmesine yol açmıştır. Ancak bu isyan, şeytanın Allah'ın varlığını ve kudretini inkâr ettiği anlamına gelmemektedir. Aksine, şeytan Allah'ın varlığından da kudretinden de haberdardır. Nitekim Kur'an'da, şeytanın Allah'a hitaben söylediği bir sözü aktaran “فَقَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا غُوبِيَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ / Senin mutlak kudretine andolsun ki, onlardan ihlâsa erdirilmiş kulların bir yana, hepsini mutlaka azdıracağım.”¹³¹⁹ âyeti, şeytanın Allah'ın izzetine, kudretine ve bazı kulların korunmuş olduğuna dair bilgiye sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Yani şeytan, Allah'ın kudretini ve ilâhî düzenin varlığını bilmesine rağmen, bu düzeni kabul etmemiş ve ona karşı bir isyan

¹³¹⁷ er-Rahmân 55/15.

¹³¹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 261.

¹³¹⁹ Sâd 38/82-83.

başlatmıştır. Bu sebeple İslâm düşüncesinde “şeytanî bilgi”, bilginin kötü niyetle ve aldatma amacıyla kullanılması anlamına gelmektedir. Şeytanın isyanı ise, bilgi sahibi olmanın her zaman doğru davranışa yol açmadığının göstergesi olarak kabul edilmektedir.

Bu bağlamda, şeytan, Allah’ın secde emrine itaat etmemesini; kendisinin Âdem’den üstün olmasıyla gerekçelendirmektedir. “*Ben ondan hayırlıyım.*”¹³²⁰ diyerek, ateşin çamurdan daha üstün olduğunu ve bu nedenle secde etmesinin uygun olmadığını öne sürmektedir. Şeytana göre, ateşten yaratılan kendisi, çamurdan yaratılan Âdem’den daha üstündür ve bu üstünlük, secde etmeme eylemini meşru kılmaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır bu konuda şunları söylemektedir: Şeytan, “*Ben ondan hayırlıyım.*” derken öncelikle nefsî arzularına uymuş ve bunu bir bilgi gibi gösterip haklı çıkmak için iki öncül öne sürmüştür: Birincisi, yanlış olan “*أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ* / *Ben ondan hayırlıyım.*” iddiası, diğeri ise doğru olan “*خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ* / *Beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın.*” ifadesidir. Bu iki önermeyi birleştirip doğru olan önermenin altında gizlenmiş yanlış sonuçlar çıkararak hatalı bir mantık yürütmüştür.¹³²¹ Doğru olan yaratılış bilgisinden, nefesine dayalı olan yanlış üstünlük iddiasını türetmeye çalışmıştır. Bu, şeytanlığın ve aldatmanın ilk örneğidir ve bu sözlerde şeytanlığın bütün özü saklıdır.

Elmalılı, şeytanın düşünsel ve ahlâkî yönünü tahlil ederken, onun insanları yanıltma biçiminde birçok disiplini ilgilendiren çarpıtmalara başvurduğunu ifade etmektedir. Ona göre, dikkatlice incelendiğinde şeytana ait yukarıdaki iki cümlede bile tartışma adabı, psikoloji, ahlâk, tümevarımsal ve çıkarımsal mantık, yaratılışın hikmeti ve hukukî ilkeler gibi çeşitli bilim alanlarına temas eden çok sayıda hata, yanıltma ve çelişki bulunacaktır. Elmalılı bu çok yönlü tahlil sayesinde, şeytanın ve şeytanî tutumların mahiyetinin daha iyi anlaşılabilceğini belirtmektedir. Özellikle, iyilikten uzak durmayı bilgiyle, yalanı doğrıyla, kötülüğü iyilikle, kibri tevazuyla, aldanmayı aldatmayla karıştırarak, âdeta “iyi olmayı”, “iyiliğe engel” olarak göstermek ve bunu da bilimsel bir gerçeklik ya da mantıksal bir zorunluluk gibi sunmak, Elmalılı’ya göre şeytanın en belirgin özelliğidir.¹³²² Bu bağlamda o, şeytanın hakikati ters yüz ederek yanıltıcı bir zihin dünyası kurduğunu, bu zihin yapısının da insanları şaşırtıcı şekilde etkileyebildiğini vurgulamaktadır.

¹³²⁰ Bu ibare aynı lafızlarla iki âyette geçmektedir: el-A’râf 7/12: “*قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي*” / Allah buyurdu: *Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir? (İblîs): Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi.*” Sâd 38/76: “*قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ*” / İblîs: *Ben ondan hayırlıyım! Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi.*”

¹³²¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/2131-2132.

¹³²² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/2132.

Dolayısıyla, bu tür kibir ve cehâlet, nefsin gururuyla akıl ve zekâ kisvesine bürünmüş olarak görünse de, Allah'ın huzurunda ne kadar sefil bir durum olduğunu düşünmek gerekmektedir. Şeytan, Hz. Âdem'in ruh ve şekil itibarıyla üstünlüğünü¹³²³ ve yaratılış gayesini¹³²⁴ göz ardı ederek, yalnızca Âdem'in maddî unsurlarına odaklanmıştır. İblîs, Hz. Âdem'de toprak, kendisinde ise ateşten başka bir şey görmemiş ve maddeyi yaratıcıya bağlayan daha ulvî anlamları dikkate almamıştır.¹³²⁵ Bu durum, sadece maddeye odaklanan bir bakış açısının nasıl yanılgıya yol açtığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

İblîs, “*Beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın*” diyerek, ateşin çamurdan daha üstün olduğunu ve üstün olanın daha iyi bir varlık olduğunu varsaymıştır. Böylece, ateşten yaratıldığı için kendisinin Âdem'den daha üstün olduğu sonucuna varmak istemiştir. Ancak, bu çıkarım tamamen yanlıştır; çünkü hem ateş hem de çamur Allah tarafından yaratılmış olup, ikisi de Allah'n takdirine tâbidir. Yaratılış açısından her iki unsur da eşittir. Üstelik çamurun özellikleri ateşe göre daha kapsamlı ve olgundur. Ateşin hafifliği, öfkesi, şiddeti ve kendini büyütme eğilimi karşısında, çamurun vakar, sabır, sebat, tevazu ve gelişim potansiyeli çok daha üstündür.¹³²⁶

İblîs, bu durumu kavrayamamış, yaratılışın hikmet dolu anlamını göz ardı ederek, yalnızca maddî unsurlara dayanarak bir üstünlük iddiasında bulunmuştur. Bu da, onun bilgi eksikliğinden ve hakikati anlamak yerine nefesine göre hareket etmesinden kaynaklanmıştır. İblîs, Âdem'i sadece bir çamur, kendisini ise sadece bir ateş olarak görüp, Allah'ın bu

¹³²³ el-Hicr 15/29: “فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ” / «Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!»“ Sâd 38/72: “فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ” / Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üflediğim zaman, derhal ona secdeye kapanın!”

¹³²⁴ el-Bakara 2/30: “إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” / Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi.”

¹³²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2133.

¹³²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2133. Şeytanın ateşi topraktan üstün görmesine karşın toprağın ateşten daha üstün olduğunu ifade eden Elmalılı Hamdi Yazır'ın yanında başka birçok âlim daha vardır. Meybûdî (ö. 520/1126'dan sonra) bu konuda şunları söylemektedir: Âdem topraktan yaratıldığı için, ateşten yaratılan İblîs'ten daha üstündür; çünkü toprak, ateşten daha iyidir. Ateş, kusurları ortaya çıkarır; oysa toprak, onları örter. Ateşe maruz kalan her şeyin eksikleri açığa çıkar, saf olan altını düşük ayarlı olandan ayırır, gerçek gümüşü sahtesinden ayırt eder. Ancak toprak, ona ne verilirse versin, tüm kusurları gizler ve açığa vurmaz. Ateş, ayrılık ve dağılma sebebiyken, toprak birleştirici bir unsurdur. Ateşle birlikte parçalanma ve yanma gelirken, toprakla birleşme ve korunma vardır. İblîs ateşten yaratıldığı için ayrılık yolunu seçti, Âdem ise topraktan yaratıldığı için birleştirici oldu. Ateşin doğası kibirli olmaktır, bu yüzden ateş her zaman yüksekte olmayı arzular. Oysa toprağın doğası tevazu ile doludur, hep alçakgönüllülüğü tercih eder. İblîs, “Ben daha üstünüm” diyerek üstünlük iddiasında bulundu; Âdem ise “Rabbimiz, biz kendimize zulmettik” diyerek boynunu eğdi ve alçakgönüllülük gösterdi. Chittick, *İlâhî Aşk-Erken Dönem Farsça Metinlerinde Allah ve İnsan*, 107. Benzer düşünceler farklı müfessirlerce de dile getirilmiştir: Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/5332-533; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 7/171; Ebû Hafş en-Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/557; Ahmed b. Muştafâ el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matba'atü Muştafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1365/1946), 8/111-112.

maddeleri nasıl farklı amaçlar için kullandığını anlamamıştır. Böylece, sadece Âdem’e değil, Allah’ın emrine karşı da kibir ve bencillikle “*Ben ondan daha üstünüm, beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın*” diyerek isyan etmiştir.¹³²⁷

Neticede şeytanın bilmesi, bilginin her zaman doğruya yönlendirmediğini ve doğru davranış için tek başına yeterli olmadığını gösteren güzel bir örnektir. Şeytan, Allah’ın varlığını, kudretini ve yaratılış düzenini idrak etmekle birlikte, bu bilgiyi kibir ve isyanla kullanmış, bilginin rehberliğinde itaat etmesi gerekirken, bilgiyi kendi çıkarına uygun bir biçimde çarpıtmıştır. Bu bağlamda “şeytanî bilgi”, gerçeği bilmekle birlikte, bu bilgiyi hakikate uygun bir şekilde değil, kişisel arzulara ve nefsi tatmine hizmet edecek biçimde kullanmayı ifade etmektedir. Bu durum, bilginin sadece itaat ve teslimiyetle değer kazandığını, aksi takdirde bilginin isyan ve sapkınlığa dönüşebileceğini göstermektedir. Şeytan örneğinde, bilmek, doğruya ulaştıran bir araç değil, yanlışın gerekçesi olarak işlev gören bir unsur hâline gelmiştir. Bu itibarla, İslâm düşüncesinde bilgi, ancak iman ve salih amelle birlikte anlam kazanmış; aksi hâlde, şeytan örneğinde olduğu gibi, bilginin azgınlık ve sapma gerekçesine dönüşebileceği dikkatlere sunulmuştur.

Şeytanın aldatması ve yanıltıcı bilgi vermesi, Kur’ân’da çeşitli âyetlerle ifade edilmektedir. Şeytanın insanlara boş vaatlerde bulunduğu ve onları yanıltarak doğru yoldan saptırmaya çalıştığı, âyetlerde açıkça vurgulanmaktadır. Bu âyetlerden biri şu şekildedir: “يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ” / (Şeytan) onlara söz verir ve onları ümitlendirir; hâlbuki şeytanın onlara söz vermesi aldatmacadan başka bir şey değildir.”¹³²⁸ Bu âyetin tefsirinde Râzî, şeytanın aldatma yöntemini, insan kalbine boş ümitler vermesi ve dünya nimetlerine dair sahte vaatlerle oyalaması şeklinde açıklamaktadır. Şeytan, insanlara uzun ömür, başarı ve mutluluk vaat ederek onları dünyevî zevklere yönlendirir. Ancak bu ümitler, insanı dünya nimetlerine bağlayarak, ölüm anında derin bir pişmanlık ve kedere sürükler. Böylece, şeytanın bu aldaticı vaatleri, kişinin âhireti unutup, günahlara dalmasına yol açar. Râzî, dünya zevklerinin geçici olduğunu ve şeytanın bu vaatlerinin insanı ebedî azaba ve Allah’ın gazabına sürükleyen bir tuzak olduğunu vurgular. Sonuç olarak, şeytanın vaatleri sadece geçici hazlar sunar ve bu hazlar, hakikatte aldatmadan ibarettir. Aldanma, insanın bir şeyin faydalı ve hoş olduğunu sanması, ancak onun en büyük acıları ve zararları içerdiğinin

¹³²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/2134.

¹³²⁸ en-Nisâ 4/120.

sonradan farkına varmasıdır.¹³²⁹ Bu bağlamda, şeytanın sadece dünya ile sınırlı kalmayan, insanın manevî geleceğini de tehdit eden bir aldatma biçimi kullandığı görülmektedir.

Râzî, “فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِمِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ” / *Derken şeytan, birbirine kapalı ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara vesvese verdi ve: Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî kalanlardan olursunuz diye yasakladı, dedi.*”¹³³⁰ âyetini tefsir ederken; “Hz. Âdem, şeytan ile arasındaki düşmanlığı bildiği hâlde ona neden inandı?” sorusuna, “Şeytanın çok çeşitli yollarla ve sürekli tekrar eden telkinleri sebebiyle.” şeklinde cevap vermektedir.¹³³¹

Kur’ân’daki diğer bazı âyetlerde de, şeytanın insanı her yönden kuşatmaya çalıştığı ve saptırmak için kapsamlı bir strateji izlediği açıkça ifade edilir: “قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لِأَفْعُدَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ” / *İblîs dedi ki: Öyle ise beni azdırmana karşılık, and içerim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım. Sonra elbette onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım ve sen, onların çocuklarını şükredenlerden bulmayacaksın!*”¹³³²

Taberî şeytanın “senin doğru yolunun üstüne oturacağım” sözündeki “doğru yol” ifadesini Allah’ın hak dini olan İslâm olarak tefsir etmiştir. Şeytan, bu yolla Allah’a kulluk edenleri aldatacağını ve saptıracağını ifade etmektedir.¹³³³ Şeytanın insanlara “önlerinden” gelmesi, onlara âhiret olmadığını, cennet ve cehennem bulunmadığını söylemesi; “arkalarından” gelmesi, dünyayı süsleyip onlara dünyayı sevdirmesi; “sağlarından” gelmesi, onları iyi amellerden uzaklaştırması; “sollarından” gelmesi ise, günahları ve isyanı süsleyip onları bu yollara teşvik etmesi olarak tefsir edilmiştir.¹³³⁴ Kısacası şeytan insanoğluna her yoldan yaklaşır. Ancak o Allah’ın rahmeti ile insanın arasında asla duramaz.

Râzî’ye göre bu yolların her biri, insanın farklı zayıflıklarını ve psikolojik eğilimlerini temsil etmektedir. Önlerinden yaklaşmak, insanlara gelecekteki olaylarla ilgili korkular ve kaygılar aşılmasıdır. Arkalarından yaklaşmak, geçmişteki hatalarını hatırlatmak ve onların üzerindeki suçluluk duygusunu artırmaktır. Sağlarından yaklaşmak, dindarlık kisvesi altında onları gösterişe ve riyakârlığa sürüklemektir. Sollarından yaklaşmak ise, insanları günah ve haram yollara teşvik etmektir. Râzî’ye göre, bu dört yönlü saldırı, şeytanın insanın her türlü

¹³²⁹ Râzî, *Meḡātīhu’l-ğayb*, 11/224-225.

¹³³⁰ el-A’râf 7/20.

¹³³¹ Râzî, *Meḡātīhu’l-ğayb*, 14/217-218.

¹³³² el-A’râf 7/16-17.

¹³³³ Taberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 12/334.

¹³³⁴ Taberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 12/339.

zayıflığını istismar etmeye çalıştığını ortaya koymaktadır. Ancak âyetle “üzerlerinden” ve “altlarından” vesvese verdiği ifade edilmemektedir. Çünkü insan, dua ve secde gibi ibadetlerle ellerini yukarı kaldırıp başını yere koyarak Allah’a yöneldiğinde, Allah’ın rahmeti onu kuşatmakta ve şeytanın vesveselerinden korumaktadır.¹³³⁵

Malikî fakihi ve muhaddis İbn ‘Arabî (ö. 543/1148), şeytanın yukarıdan ve aşağıdan insana yaklaşmamasının sebebini hocasına sorduğunu ve onun şu cevabı verdiğini ifade etmektedir: Eğer şeytan alt ve üst dâhil bütün yönlerden gelebilseydi, kimse cennet yüzü göremezdi. Ama dört taraftan geldiğinde, merhamet yukarıdan gelir ve huzur ayaklarımızı sabit kılar. Böylece kurtulmuş oluruz.¹³³⁶ İbn ‘Arabî’nin bu aktarımı, şeytanın dört yönden insana yaklaşabilmesine karşın yukarıdan ve aşağıdan gelememesinin ilâhî bir lütuf olduğunu ve insanın her zaman şeytanın şerrinden kurtulma imkânına sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

Muhyiddîn İbn ‘Arabî’ye (ö. 638/1240) göre, şeytanın insana farklı yön ve yöntemlerle yaklaşması, insanın ruhânî yolculuğunda karşılaştığı manevî engelleri simgeler. Şeytan insana sağdan ve soldan yaklaşarak onun ruhânî dengesini bozup manevî yolculuğuna engel olmaya çalışırken; önden ve arkadan yaklaşarak insanın geçmiş ve geleceğe takılıp kalmasını sağlayarak şimdiki ânın önemini unutmasını ister.¹³³⁷ Şeytanın bu yöntemlerini anlamak, insanın manevî yolculuğunda karşılaşacağı sınavları idrak etmesi ve bunlara karşı uyanık olması açısından önemli bir yere sahiptir.

Kur’ân’da, şeytanın tasallutuna, insanları farklı yöntem ve metotlarla kandırma ve etkisi altına alma çabasına karşı en etkili korunma yolu olarak Allah’a sığınmak emredilmektedir. “وَإِذَا يَنزَغُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” / *Eğer şeytanın fitlemesi seni dürterse hemen Allah’a sığın. Çünkü O, işitendir, bilendir.*¹³³⁸ “وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ” / *Ve de ki: Rabbim! Şeytanların kışkırtmalarından sana sığınırım!*¹³³⁹ gibi âyetler, bu hususu vurgulayan örneklerden yalnızca ikisidir.

¹³³⁵ Rāzī, *Mefātīhu’l-ğayb*, 14/213-215.

¹³³⁶ Ebū Bekr Muḥammed b. ‘Abdillāh b. Muḥammed el-Me‘āfirī İbn ‘Arabī, *Sirācu’l-mürīdīn fī sebīli’d-dīn* (Beyrūt: Dāru’t-Taḥdīsī’l-Kittāniyye, 1438/2017), 2/444-445.

¹³³⁷ İbn ‘Arabī, *el-Fütūḥātü’l-Mekkiyye*, 1/424-428; Ebū Bekr Muḥyiddīn Muḥammed b. ‘Ali b. Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Abdillāh el-Ḥātemī İbn ‘Arabī, *Tefsīru İbni’l-‘Arabī* (İstanbul: Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Kadir Bey Bölümü, 0.100), 168a.

¹³³⁸ el-A‘râf 7/200.

¹³³⁹ el-Mü‘minūn 23/97.

Gazzâlî'ye göre, şeytanın en önemli hedefi insanın kalbidir. O, insanın iç dünyasına nüfuz ederek insanın kalbini vesveselerle, dünyevî arzularla ve nefsin kötü yönlendirmeleriyle doldurmaktadır. Gazzâlî, şeytanın insanı aldatmasından bahseden âyetleri ahlâkî bir bağlamda değerlendirmekte ve insanın zayıflıklarının şeytan tarafından nasıl manipüle edilebileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre şeytan, insanın hem dünyevî hem de uhrevî yönlerini hedef almakta; insanı dünya sevgisi, şehvet, kıskançlık ve kibir gibi kötülüklerle saptırmaya çalışmaktadır. Yine, şeytanın insanları farklı yönlerden kuşatması, onun insanın hem maddî hem de manevî varlığına zarar verme çabasını temsil etmektedir.¹³⁴⁰

Mâtürîdî, şeytanın “*وَلَا تَحْذُرْهُمْ شَاكِرِينَ* / *sen, onların çoklarını şükredenlerden bulmayacaksın*”¹³⁴¹ sözünün, onun insanları saptırma başarısına olan güvenini ortaya koyduğunu dile getirir.¹³⁴² Nitekim Allah Te‘âlâ, Kur’ân’da, şeytanın bu iddiasını doğrulayarak, onun çoğunlukla haklı çıktığını şu âyetle belirtmektedir: “*وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ* / *Andolsun İblîs, onlar hakkındaki tahminini doğruya çıkardı. İnanan bir zümrenin dışında hepsi ona uydular.*”¹³⁴³

Şeytan, dünyada iken insanları aldatıp onlara yalan vaadlerde bulunduğunu hesap gününde itiraf edecektir. Bununla ilgili bir âyet şu şekildedir: “*وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْمُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* / *(Hesapları görülüp iş bitirilince, şeytan diyecek ki: «Şüphesiz Allah size gerçek olanı vâdetti, ben de size vâdettim ama size yalancı çıktım. Zaten benim size karşı bir gücüm yoktu. Ben, sadece sizi (inkâra) çağırdım, siz de benim davetime hemen koştunuz. O hâlde beni yermeyin, kendinizi yerin. Ne ben sizi kurtarabilirim, ne de siz beni kurtarabilirsiniz! Kuşkusuz daha önce ben, beni (Allah’a) ortak koşmanızı reddettim.» Şüphesiz zalimler için elem verici bir azap vardır.*”¹³⁴⁴ Bu âyet, hesap gününde şeytanın aldatıcı tavrını ve insanları yanıltma yöntemlerini gözler önüne sermektedir. Şeytan, Allah’ın verdiği vaatlerin doğru olduğunu kabul ederken, kendi vaatlerinin ise bir yalan ve aldatmacadan ibaret olduğunu itiraf etmektedir.¹³⁴⁵ Taberî’ye göre bu âyet, şeytanın insanlar üzerinde hiçbir cebrî güce sahip olmadığını ve insanları iradeleri dışında saptırmadığını, aksine onları yalnızca vesvese

¹³⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulūmî’ d-dîn*, 3/29-31; 3/378-414; Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 15.

¹³⁴¹ el-A’râf 7/17.

¹³⁴² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 4/374.

¹³⁴³ Sebe’ 34/20.

¹³⁴⁴ İbrâhîm 14/22.

¹³⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 6/385-386.

yoluyla etkilemeye çalıştığını ve bu gerçeği hesap gününde açıkça itiraf ettiğini göstermektedir. Bu noktada şeytan, “*beni yermeyin, kendinizi yerin*” diyerek sorumluluğun tamamen insanların seçimlerinde olduğunu vurgulamaktadır.¹³⁴⁶ Şeytanın bu itirafı, insanın iradesine dayalı seçimlerinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymakta ve doğru yolu seçme sorumluluğunu bir kez daha hatırlatmaktadır.

Netice olarak; şeytan, aldatma stratejilerinde sahip olduğu bilgiyi, insanın zaaflarına karşı etkili bir silah olarak kullanmaktadır. İslâm teolojisine göre, şeytanın insanın zaaflarını ve psikolojik eğilimlerini yakından tanıdığı, bu bilgiyi insanların kalplerine vesvese vererek onları doğru yoldan saptırmak amacıyla kullandığı ifade edilmektedir. Şeytan, insanın özellikle dünya sevgisi, hırs, kibir, şehvet ve korku gibi zaaflarını hedef almaktadır. Bu zaaflar üzerinden insanlara sahte vaatler ve boş ümitler vererek onları Allah’ın emirlerinden uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Yine Kur’ân’da şeytanın, insanlara dünya hayatını süsleyerek, onları âhireti unutmaya ve dünyevî hırslara yönelmeye teşvik ettiği ifade edilmektedir. Şeytan, insanın ruhuna nüfuz ederek kalbini nefsanî arzularla doldurmakta ve hakikatten uzaklaştırmaktadır. Onun temel hedefi, insanın zayıf yönlerini istismar edip, dünya hayatının geçici güzelliklerine yönlendirmek suretiyle ebedî saadetten alıkoymaktır. Bu noktada şeytan, sahip olduğu bilgiyi insanın lehine değil, aleyhine kullanarak onun dünya ve âhret saadetine zarar vermektedir.

Yanılıcı bilgi vermek yalnızca metafizik bir varlık olan şeytanın telkinleriyle sınırlı değildir. İnsanlar da benzer şekilde, yalan haberler, eksik bilgiler ya da bilginin gerçeğe aykırı biçimde çarpıtılması ve bağlamından kopararak sunulması yoluyla bireyleri ve toplumları yanıltabilir; böylece toplumsal algı üzerinde olumsuz etkiler oluşturabilirler. Bu mânada sinsi vesvesecilerin cinlerden de insanlardan da olabileceği Kur’ân’da açıkça belirtilmiş ve her ikisinden de Allah’a sığınılması gerektiği öğretilmiştir: “*مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ* / *cin ve insan şeytanı(nın şerrinden sığınırım!)*”¹³⁴⁷ Başka bir âyette ise “*وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ*”¹³⁴⁸ / *Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık.*”¹³⁴⁸ buyurulmuştur. Kur’ân’ın inzâl olduğu dönemde bu tür yanıltmalar daha çok sözlü kültür aracılığıyla, özellikle de şiir, hiciv ve toplum nezdinde kanaat oluşturma gücüne sahip şâirler yoluyla gerçekleştirilmekteydi. O dönemde bu tür söylemler, toplumu yönlendirme, bir

¹³⁴⁶ Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 16/560-565.

¹³⁴⁷ en-Nâs 114/6.

¹³⁴⁸ el-En‘âm 6/112.

kabilenin veya bir şahsın itibarını artırma ya da yok etme ve hatta kabileler arası çatışmaları körükleme amacı taşıyabilmekteydi.¹³⁴⁹ Günümüzde ise bu durum, teknolojinin gelişmesiyle birlikte çok daha karmaşık ve yaygın bir hâle gelmiş; yazılı, görsel ve işitsel medya araçlarının yanı sıra sosyal medya platformları üzerinden de etkili biçimde sürdürülmeye başlanmıştır. Özellikle siyasal propaganda, dijital montaj içerikler, gerçeklerin yalnızca belirli kısımlarının öne çıkarılması yoluyla yapılan bilgi aktarımı ve ‘yarı-doğru’ verilerle oluşturulan algı yönetimi yöntemleri, bilgi kirliliğini ve manipülasyonu sistematik hâle getirmiştir.¹³⁵⁰

Kur’ân bu konuda net ve evrensel bir uyarı getirmektedir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ / فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ / Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.”¹³⁵¹ Bu âyet yalnızca bireysel bir uyarı değil, aynı zamanda epistemolojik ve toplumsal bir ilke ortaya koymaktadır: Bilgi, ancak doğruluğu araştırıldığında ahlâkî olarak meşru kabul edilebilir. Aksi takdirde, bilgi üzerinden işlenen zulüm ve bunun sonucunda duyulan pişmanlık kaçınılmaz olur.¹³⁵²

Mâtürîdî, bu âyetin her ne kadar Hz. Peygamber döneminde bir elçinin yalan haber getirmesi üzerine inzal olduğunu kabul etse de, içerdiği hükmün yalnızca bu olaya münhasır olmadığını; aksine, gelecekte meydana gelecek tüm benzer durumları da kapsayan genel bir ilke taşıdığını ifade etmektedir.¹³⁵³ Yani Kur’ân, doğruluğu kanıtlanmamış bilgiye göre hareket etmeyi meşru görmemekte; özellikle haberin kaynağı fâsık olduğunda, bu bilginin teyit edilmeden kullanılmasının büyük tehlikelere yol açabileceğini açıkça beyan etmektedir. Dolayısıyla bu ilke sadece haberin içeriğiyle değil, aynı zamanda haber kaynağının ahlâkî güvenilirliğiyle de ilgilenilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

¹³⁴⁹ Mahmud Hüseyin İbn Abdirabbih, *el-Harb fi şî’ri’l-Mütenebbî*, I, Cidde, 1979, s. 45 vd., akt. Nejdet Gürkan, “Cahiliyede ve İslami Dönemlerde Arap Şiir Sanatının Mücadele/Sırâ’ İşlevselliği Üzerine”, *EKEV Akademi Dergisi* 21/72 (2017), 231.

¹³⁵⁰ Aynur Tekke - Aybala Lale, “Sosyal Medyada Etik, Bilgi Manipülasyonu ve Siber Güvenlik”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 16/2 (2021), 45-62; Turgay Yerlikaya, “Social Media and Fake News in the Post-Truth Era: The Manipulation of Politics in the Election Process”, *Insight Turkey* 22/2 (2020), 177-196.

¹³⁵¹ el-Hucurât 49/6.

¹³⁵² Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 22/286-288.

¹³⁵³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 9/326-329.

2.6.2. Özellikleri

Bu bölümde şeytanın sahip olduğu bilginin temel özellikleri, ilgili âyetler ve müfessirlerin yorumları doğrultusunda kısaca ele alınacaktır.

2.6.2.1. Hikmetten Yoksun Bilgi

Şeytanın bilgisinin en bariz vasıflarından biri, hikmetten yoksun oluşudur. İslâm âlimleri, bu hususu farklı açılardan ele almış ve şeytanın bilgi sahibi olmasına rağmen, bu bilginin ona rehberlik etmeyip, doğru yoldan saptırıcı bir unsur olarak kullanılmasına özellikle vurgu yapmışlardır. Yani, şeytanın sahip olduğu bilgi ona hak ve hakikati göstermemekte; aksine, sapkınlığa ve kötülüğe sevk etmektedir.

Bu bağlamda Râzî'ye göre “قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ” / *İblîs dedi ki: Öyle ise beni azdırmana karşılık, and içerim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım.*¹³⁵⁴ âyetinde, şeytanın “*senin doğru yolunun üstüne oturacağım*” demesi onun hak dini ve dosdoğru yolu bildiğini göstermektedir. Aynı şekilde “*beni azdırmana karşılık*” ifadesi, azgınlık ve sapıklık içinde olduğunu da bildiğini ortaya koymaktadır. Ne var ki o, sahip olduğu ilmi hikmet zemininde kullanmayı reddederek, sapkınlık ve azgınlık yolunu tercih ettiği için bu bilgi onu hakikate ulaştırmamış; aksine, bilerek ve isteyerek haktan yüz çeviren bir isyan vasıtası hâline gelmiştir.¹³⁵⁵ Bu durum, Râzî'nin yaklaşımında, şeytanın bilgisinin cehâletle değil, iradeli bir sapkınlıkla birleştiğini; dolayısıyla bu bilginin, yönlendirici ve ıslah edici bir hikmet içermediğini ortaya koymaktadır. Râzî'ye göre, bilgi ancak hikmetle birleştiğinde anlam ve değer kazanır; aksi takdirde, şeytanda olduğu gibi, sahibini sadece azgınlığa ve küfre sevk eden zararlı bir araca dönüşür.

Yine Gazzâlî, şeytanın sahip olduğu bilginin hikmetten yoksun olmasını, onun nefsin ve arzuların esiri olmasıyla ilişkilendirir. Ona göre, ilim ancak sahibini iyiliğe ve doğruluğa yönlendiriyorsa ve Allah'a yaklaştıran bir hikmet taşıyorsa anlamlıdır. Şeytanın bilgisi bu nitelikleri taşımadığından, hikmetten de hakikate ulaştırma vasfından da uzaktır.¹³⁵⁶

¹³⁵⁴ el-A'râf 7/16.

¹³⁵⁵ Râzî, *Meftâhü'l-ğayb*, 14/212.

¹³⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulūmi'd-dîn*, 1/29-41; Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed el-Ğazzâlî, *Mükāşefetü'l-kulüb el-mükarrib ilā 'allāmi'l-ğuyüb*, thk. 'Abdūlmecīd Ta'me Ḥalebî (Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, ts.), 25-27; 53-56; 69-79.

Muhyiddîn İbn ‘Arabî ise meseleye tasavvufî bir perspektiften yaklaşır. Şeytanın bilgisini, bâtıl olmakla nitelendirerek hikmetten yoksun oluşuna vurgu yapar. Ona göre hikmet, bilginin kalpte yer bulması ve ruhânî yükselişe katkıda bulunmasıdır. Şeytan, bilgiye sahip olsa bile bu bilgi, hakikatin derinliklerine inmez. Çünkü şeytan, “semavî aklî bir melek” değildir.¹³⁵⁷ Her ne kadar ilâhî hikmeti ve düzeni idrak etme kabiliyetine sahip olsa da, kibri ve hasedi sebebiyle bu yetisini kullanmaktan kaçınmıştır. İbn ‘Arabî, şeytanın hakikate ulaşamamasını şu şekilde de izah eder: “O, vahdet nûrundan perdelendiği gibi aklî ve ikili (semavî ve arzî) nûrlardan da perdelenmiştir.”¹³⁵⁸ Burada şeytanın, hem ilâhî birliği (vahdet) hem de aklî ışığı idrakten mahrum olduğu vurgulanmaktadır.

Kısacası, İslâm âlimlerine göre, şeytanın bilgisinin hikmetten yoksun oluşu, onun sahip olduğu bilginin doğruya yönlendirmemesi ve aksine insanları sapırtıcı bir unsur olarak kullanılmasıyla belirginleşir. Şeytan, bilgiye sahip olsa bile, kibri, hasedi ve nefesine olan düşkünlüğü nedeniyle bu bilgiyi hikmetli bir şekilde kullanamaz. Dolayısıyla şeytanın bilgisi, hakikate ulaşma imkânı sağlamayan, hikmetten uzak bir bilgidir.

2.6.2.2. Sınırlı Bilgi

Şeytanın bilmesinin bir diğer yönü ise “sınırlı” olmasıdır. Bu sınırlılık, hem şeytanın yaratılış itibarıyla bilgi kapasitesinin kısıtlı olmasından hem de ilâhî irade gereği kendisine ancak belirli ölçüde bilgi verilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî’ye göre, şeytan yalnızca insan nefsinin, dünyevî arzularını ve bunlarla bağlantılı zayıf yönleri manipüle edebilir; bunun ötesine geçemez. Ayrıca, bu bilgi Allah’ın kuşatıcı ilmiyle kıyaslandığında son derece sınırlı ve yüzeyseldir. Şeytan insanın zayıflıklarını kullanabilir, ancak mutlak bilgiye asla ulaşamaz.¹³⁵⁹ Râzî’ye göre de şeytanın bildiği alan, dünya hayatıyla ve insanın zaafılarıyla sınırlıdır; oysa Allah’ın ilmi ve kudreti tüm varlık âlemini kapsar. Şeytan,

¹³⁵⁷ “Semavî aklî melek” ifadesi, *Tefsîru İbni’l-‘Arabî*’de “ولا من السماوية العقلية” ibaresi içinde geçmekte ve Muhyiddîn İbn ‘Arabî’nin düşüncesinde meleklerin, saf akıl ve hikmet ile donatılmış, ilâhî emirleri tam anlamıyla idrak edip yerine getiren varlıklar olduğuna işaret etmektedir. Melekler, yaratılış itibarıyla kibir, haset veya nefsanî zaafılardan uzak oldukları için ilâhî hakikati anlamaya ve bu doğrultuda hareket etmeye yetkindir. Şeytan ise, bu özelliklerden yoksun olduğu için semavî akıl ve hikmeti taşıyan bir varlık olarak görülmez. İbn ‘Arabî, *Tefsîru İbni’l-‘Arabî* (Kadir Bey Bölümü, 0.100), 15a. Meleklerin “ilk akıl” olması konusunda bk. İbn ‘Arabî, *el-Fütûhâtü l-Mekkiyye*, 3/376.

¹³⁵⁸ İbn ‘Arabî, *Tefsîru İbni’l-‘Arabî* (Kadir Bey Bölümü, 0.100), 15a.

¹³⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*, 1/29-41.

Allah'ın iradesine ve kudretine karışamayacağı gibi, insanı sadece vesvese yoluyla saptırabilir.¹³⁶⁰

Muhyiddîn İbn 'Arabî de şeytanın bilgisini, küllî¹³⁶¹ yani bütüncül ve aklî bilginin aksine cüz'i ve sınırlı bir bilgi olarak tanımlar. Şeytan, küllî anlamları ve evrensel hakikatleri idrak edemez. İbn 'Arabî bu durumu şeytanın, vehmî bir güç olup yeryüzü meleklerinden olmamasıyla izah eder.¹³⁶² Onun bilgisi, maddî dünyaya ve somut varlıklara yöneliktir, bu da onu aklın derinliklerinden ve ilâhî hakikatlerden mahrum bırakır. Bu bağlamda “أبَى / O yüz çevirdi”¹³⁶³ âyeti, şeytanın aklın önderliğini benimsememesi ve hükmünü kabul etmemesi olarak yorumlanır. Şeytan, aklî bilgiye ve aklın ışığına ulaşamamış, dolayısıyla da doğru hükmü verememiştir. Şeytanın, Allah'ın secde emrini ve Âdem'in üstünlüğünü anlayamaması da bu yüzdendir.¹³⁶⁴

2.6.2.3. Şeytanın Saptırma Gücünün İlâhî Takdirle Sınırlandırılması

Bilgisini insanları saptırmak amacıyla kullanan şeytanın bu konuda da mutlak bir gücü yoktur. Yani, şeytanın vesvese yoluyla insanı yönlendirmeye çalışması her zaman netice vereceği anlamına gelmemektedir. Şeytanın hile ve vesveseleriyle kimlere hükmedip kimlere hükmedemeyeceği şu âyetlerde çok bariz bir şekilde ifade edilmektedir: “إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ / Gerçek şu ki: سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ / İman edip de yalnız Rablerine tevekkül edenler üzerinde onun (şeytanın) bir hâkimiyeti yoktur. Onun hâkimiyeti, ancak onu dost edinenlere ve onu Allah'a ortak koşanlardır.”¹³⁶⁵

Mâtürîdî, “قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ / Senin mutlak kudretine andolsun ki, hepsini mutlaka azdıracağım”¹³⁶⁶ ve “إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ / Şüphesiz kullarım

¹³⁶⁰ Rāzī, *Mefātīhu'l-ğayb*, 20/269.

¹³⁶¹ Küllî hakikatler, maddî dünyayı aşan, evrensel ve metafiziksel hakikatleri kapsayan bir idraktır. Bu bilgi, Allah'ın iradesinin ve yaratılışın özündeki derin sırları anlamayı içerir.

¹³⁶² “إبليس هو القوة الوهمية لأنها ليست من الملائكة الأرضية” İbn 'Arabî'ye göre şeytan, “vehmî” yani “hayali” bir güçtür. Burada vehm, gerçeklikten kopuk, yanılsama ve aldatıcı bir idrak biçimini ifade eder. Şeytanın yeryüzü meleklerinden biri olmaması ise, onun ne tam anlamıyla bir melek ne de maddî bir varlık olduğunu ima eder. Yeryüzü melekleri, ilâhî iradenin yeryüzündeki temsilcileri olarak yaratılmış saf ve masum varlıklardır. Şeytan ise onların aksine, vehmî bir güç olduğundan, hakikati görememekte ve ilâhî emirlere boyun eğmemektedir. İbn 'Arabî, *Tefsīru İbni'l-'Arabī* (Kadir Bey Bölümü, 0.100), 15a.

¹³⁶³ el-Bakara 2/34.

¹³⁶⁴ İbn 'Arabî, *Tefsīru İbni'l-'Arabī* (Kadir Bey Bölümü, 0.100), 15a.

¹³⁶⁵ en-Nahl 16/99-100.

¹³⁶⁶ Sâd 38/82.

üzerinde senin bir hâkimiyetin yoktur. Ancak azgınlardan sana uyanlar müstesna.”¹³⁶⁷ âyetlerini, şeytanın insanları saptırma çabasının sınırlı olduğunu vurgulamak için ele alır. Bu âyetler, şeytanın saptırma yetkisinin Allah tarafından belirli bir çerçeveye sınırlandırıldığını gösterir. Mâtürîdî, şeytanın, sadece sapkınlığı tercih eden ve onu seçen kimseler üzerinde etkili olabileceğini belirtir. Bu kimseler, kendi istekleriyle Allah’ın yolundan saparlar ve böylece şeytanın etkisine açık hâle gelirler. Ancak Allah’a samimi bir şekilde bağlı olan ve imanında ihlaslı olan kullar, şeytanın vesveselerine ve tuzaklarına karşı korunmuştur. Bu ihlaslı kullar, şeytanın saptırma gücüne karşı bağışıklık kazanmışlardır ve doğru yoldan sapmaları mümkün değildir.¹³⁶⁸ Burada Allah, şeytana bir yetki vermişse de, bu yetkinin sadece sapkınları etkileyeceği, Allah’a yakın ve samimi kulların ise bu etkiye maruz kalmayacağı açıkça belirtilmiştir. Allah, iman edenleri rahmetiyle kuşatır ve onları şeytanın vesveselerinden korur.

Rivayet edildiğine göre şeytan Hz. Ömer’den (r.a.) korkar ve onu gördüğünde yolunu değiştirirdi. Çünkü o bir kulun, kendisine düşmanlık ve çağrısına karşı koyma konusunda samimi olduğunu anladığında, o kişiden ümidini kesmekte ve başka biriyle uğraşmaya başlamaktadır. Ancak zaman zaman gizlice ve sinsice yaklaşmaya çalışmaktadır. Bu nedenle kul, her daim doğruya bağlı kalmalı, uyanık ve tetikte olmalı, ayrıca şeytanı ve hilelerini gözlemelidir. Zira şeytanın iğneleri incedir, düşmanlığı ise eskiden beri köklü ve sürekli, tıpkı kanın damarlarda dolaştığı gibi o da deri ve etin içinde dolaşmaktadır.¹³⁶⁹

Sonuç olarak, şeytanın bilgisinin sınırlı ve hikmetten yoksun oluşu, şeytanın insanları saptırma girişiminde bulunmasının temel sebeplerindendir. Şeytan, sahip olduğu bilgiye rağmen bu bilgiyi doğru bir amaca yönlendirmez. Aksine, nefsinin esiri olarak bu bilgiyi kötü niyetle kullanır. İslâm âlimleri bu durumu, şeytanın insanları sadece dünyevî arzular ve zayıflıklar üzerinden manipüle edebildiğini, ancak hakikate ulaşma ve insanları kalıcı olarak etkileme gücünden yoksun olduğunu ifade ederler. Şeytanın bu hâli, bilginin tek başına bir erdem veya üstünlük sağlamadığını ortaya koymaktadır; bilgi ancak doğru kullanıldığında, onu yönlendiren irade saf ve amaçları ulvî olduğunda anlam kazanır. Şeytanın durumu,

¹³⁶⁷ el-Hicr 15/42.

¹³⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 8/649.

¹³⁶⁹ ‘Abdülkâdir b. Mūsā b. ‘Abdillāh b. Zengîdost Muhyiddîn el-Geylânî, *el-Ganiyye li-tâlibî tarîkı’l-hakk ‘azze ve celle*, thk. Ebû ‘Abdurrahmân Şalâh b. Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1418/1997), 1/199; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/356.

bilginin tek başına sahibini kurtuluşa erdirmediğini, bilginin hikmetle bütünleşmediği sürece sahibini saptırıcı ve yanıltıcı bir araca dönüştürebileceğini göstermektedir.

2.6.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları

İslâm âlimleri, şeytanın isyanının arkasındaki nedeni farklı bakış açılarıyla ele almışlardır. Mâtürîdî'ye göre şeytanın isyanı, onun kibri ve Allah'ın emrine karşı bilinçli bir itaatsizlik ile ilgilidir. Çünkü şeytan irade ve seçme özgürlüğüne sahip bir varlıktır. Kendisinin ateşten, Âdem'in ise topraktan yaratılmasını bahane ederek secde etmemesi, onun kibir ve gururunun bir yansımasıdır.¹³⁷⁰ Nitekim şu âyette de bu kibrin izlerini görmek mümkündür: “قَالَ أَسْجُدْ / لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا / İblîs: «Ben, dedi, çamurdan yarattığın bir kimseye secde mi ederim!» Dedi ki: «Şu benden üstün kıldığını da bir bak! Yemin ederim ki, eğer beni kıyamete kadar yaşatırsan, pek azı dışında, onun neslini kendime bağlayacağım!»”¹³⁷¹ Mâtürîdî, âyette geçen “Şu benden üstün kıldığın kimseye bir bak!” ifadesine dikkat çekerek, şeytanın, her ne kadar kendisini ateşten yaratıldığı için üstün görse de, Âdem'in faziletini ve Allah'ın ona lütufta bulunduğunu dolaylı biçimde kabul ettiğini belirtmektedir.¹³⁷² Bu ifade, şeytanın iç dünyasında üstünlüğü teslim etmek zorunda kalmasına rağmen, kibri nedeniyle itaat etmeyi reddettiğini ve hakkı kabul etmek yerine nefesine yenik düşerek dalâleti tercih ettiğini göstermektedir.

Benzer şekilde, Kurtubî de şeytanın isyanının temelinde kendini üstün görme anlayışı ve ilâhî hikmeti kavrayamama zaafının bulunduğunu ifade eder. İblîs, yaratılış itibarıyla kendisini Âdem'den üstün saymış; fakat bu düşünce, onun bilgi eksikliği, Allah'ın yaratmadaki hikmetini anlayamaması ve Âdem'e bahşedilen üstünlüğü kıskanması gibi içsel zaaflarının bir yansıması olmuştur.¹³⁷³ Kurtubî, yukarıdaki âyetin tefsirinde bu bilgi eksikliğini, şeytanın ateşin cevherini toprağın cevherinden üstün görmesiyle ilişkilendirmektedir. Zira ona göre, şeytan cevherlerin mahiyet itibarıyla birbirine denk olduğunu bilememiştir.¹³⁷⁴ Bu yanlış kıyas, onun bâtıla yönelmesine ve hakkı inkâra sürüklenmesine zemin hazırlamıştır.

¹³⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 1/425.

¹³⁷¹ el-İsrâ 17/61-62.

¹³⁷² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 7/75.

¹³⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/296-297.

¹³⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/287.

Bu bağlamda, tasavvufî yorumlarıyla tanınan Meybüdü, konuyu daha derin bir psikolojik ve ahlâkî düzlemde ele alır. Farsça kaleme aldığı tefsirinde, Hz. Âdem ile eşinin yasak meyveyi yemeleriyle, İblîs'in secde emrine karşı çıkmasını aynı çerçevede değerlendirir: Her ikisi de ilâhî emre muhalefet etmişlerdir. Ancak Meybüdü'ye göre bu iki isyanın ardındaki saikler birbirinden farklıdır. Hz. Âdem ve eşinin ayaklarının kaymasına sebep olan unsur *şehvet*, İblîs'i isyana sürükleyen ise *kibir*dir. Meybüdü, kibri, nefsin arzu ve isteklerine uymaktan kaynaklanan günahlardan daha tehlikeli görmektedir. Çünkü şehvetin etkisiyle işlenen bir günah, pişmanlık ve tevbe ile affa mazhar olabilirken; kibirle işlenen bir günah, kişinin iman nûrunu söndürecek derecede derin bir sapmayı beraberinde getirebilmektedir.¹³⁷⁵ Bu yaklaşım, şeytanı helâke sürükleyen esas etkenin bilgi eksikliğinden ziyade, kendini merkeze alan bir kibir olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ahmed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 534/1140),¹³⁷⁶ şeytanın isyanını, yaratılışın ilâhî düzenindeki bir “rol” olarak değerlendirmektedir. Ona göre şeytan, Allah'ın takdiriyle yaratılmıştır ve insanlara bir imtihan unsuru olarak görev yapmaktadır. Çünkü şeytan olmadan dalâlet olmazdı, dalâlet olmadan ise hidâyet ve insan özgürlüğü tam anlamıyla var olamazdı. Bu sebeple, şeytanın varlığı da eylemleri de ilâhî hikmetin bir parçasıdır. Sem'ânî, şeytanı sorumluluktan kaçan bir varlık olarak değil, Allah'ın takdiri doğrultusunda görev yapan bir mahlûk olarak değerlendirmektedir.¹³⁷⁷ Bu bakış açısı, şeytanın isyanını ve insanları saptırma görevini daha geniş bir ilâhî planın parçası olarak anlamaya yönelik bir yaklaşım olarak görülebilir.

Bu yorumlar, şeytanın isyanını ve helâke sürüklenişini kibir, bilgi eksikliği ve ilâhî hikmeti kavrayamama gibi bireysel zaafırlar bağlamında ele alırken; bazı sûfî müellifler, şeytanın konumunu daha geniş bir ontolojik ve irfânî çerçevede değerlendirmişlerdir.

Muhyiddîn İbn 'Arabî, şeytanı sadece kötülüğün sembolü olarak görmek istemez. Ona göre, şeytanın insanı kandırma süreci sadece kendi iradesine dayalı bir tercih değil, aynı zamanda

¹³⁷⁵ Ebü'l-Faḍl Reşîdüddîn Ahmed b. Ebî Saîd Meybüdü, *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ebrâr*, thk. Ali Asgar Hikmet (Tahran: Danişgâh, 1331-39/1952-60), 3/589.

¹³⁷⁶ Müellife isnad edilen *Ravḥu'l-ervâḥ fî şerhi esmâ'i'l-Meliki'l-Fettâḥ* adlı eser, TDV İslâm Ansiklopedisi'nin “Cebbâr” ve “Gafûr” maddelerinde kaynak olarak zikredilmektedir. Her ne kadar bu maddelerde eserin müellifi biri “Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî”, diğeri ise “Ebü'l-Kâsım es-Sem'ânî” olarak geçmekteyse de bu durum bir çelişki olarak değerlendirilmemekte; farklılığın, müellifin birden fazla isme sahip olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Farsça yayımlanmış bir makalede de müelliften “Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Mansûr es-Sem'ânî” şeklinde bahsedilmektedir. bk. Muhammed Takî Dânişpezûh, “Ravḥu'l-ervâḥ Sem'ânî”, *Mecelle Dâneşkade Edebiyât ve Ulûm Ensânî* 15/2-3 (1968), 302.

¹³⁷⁷ Chittick, *İlâhî Aşk-Erken Dönem Farsça Metinlerinde Allah ve İnsan*, 127-129.

Allah'ın ezeli iradesinin bir yansımasıdır. İblîs, saptırıcı bir rol üstlenmiş olsa da, bu görev ona ilâhî irade tarafından verilmiştir. Bu, İbn 'Arabî'nin “ *فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ / (Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı*”¹³⁷⁸ âyetiyle yaptığı kıyaslamada açıkça görülmektedir. İbn 'Arabî, bu imtihanın ve şeytanın insanı saptırma rolünün, aslında insanın daha ulvî bir manevî olgunluğa erişmesi için bir fırsat olduğunu belirtir. İnsanın ruhânî zevklere, sırların keşfine ve ilâhî bilgilere erişmesi, dünyada karşılaştığı imtihanlar aracılığıyla mümkün olur. Şeytanın vesvesesi, bu manevî yolculukta bir engel değil, aksine insanın ruhsal yükselişi için bir gerekliliktir.¹³⁷⁹

Muhyiddîn İbn 'Arabî'nin bu yaklaşımı, şeytanın insanın mânevî tekâmülündeki rolünü imtihanın zorunlu bir parçası olarak değerlendiren irfânî bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu anlayışa göre şeytan, nihai anlamda bir düşman değil; insanın içsel mücadelesinde, iradesini tahkim etmesi ve hakikate ulaşması için ilâhî kudret tarafından tayin edilmiş bir vasıta.

Benzer bir düşünceye modern dönem İslâm araştırmacılarından William C. Chittick'te (1943-...) de rastlamak mümkündür. Chittick, peygamberlerin insanlığa doğru yolu göstermek üzere görevlendirilmeleri gibi, şeytanların da insanları saptırmak üzere vazifelendirildiklerini ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'da yer alan çeşitli âyetler, şeytanın sorumsuz ya da başıboş bir varlık olmadığını, bilakis belli bir ilâhî maksat doğrultusunda yaratıldığını ortaya koymaktadır. Şeytan, kendisine verilen bu rol çerçevesinde hareket etmekte ve bir anlamda ilâhî iradenin tecellisine hizmet etmektedir.¹³⁸⁰ Bu bakış açısı, şeytanın varlığını mutlak şer ile özdeşleştirmeden, onun da ilâhî plana dâhil bir unsur olduğunu vurgulamaktadır.

Netice olarak; âlimlerin bir kısmı, şeytanın isyanını kibir, bilinçli itaatsizlik ve Allah'ın hikmetini kavrayamamasıyla açıklarken; diğerleri ise, şeytanı ilâhî imtihanın bir parçası olarak görmüş ve İslâm düşüncesinde onun, insanın manevî gelişimi ile ilâhî sınavlar karşısında gösterdiği direncin bir unsuru olduğunu savunmuşlardır.

¹³⁷⁸ el-Enfâl 8/17.

¹³⁷⁹ İbn 'Arabî, *Tefsîru İbni'l-'Arabî* (Kadir Bey Bölümü, 0.100), 15b.

¹³⁸⁰ Chittick, *İlâhî Aşk-Erken Dönem Farsça Metinlerinde Allah ve İnsan*, 127-128.

2.7. Fitrî ve İlhamî Bilgi (Hayvanların Bilmesi)

Hayvanların bilgisi, ilâhî düzenin ve yaratılışın hikmetiyle yakından ilişkili bir konudur. Hayvanların içgüdüsel davranışlarının Kur'ân'da zikredilmesi, Allah'ın yarattığı her varlığın belirli bir bilgi ve yetenekle donatıldığını göstermektedir. Bu bilgi, insandaki akıl ve iradede farklı olarak, doğrudan ilâhî bir yönlendirme ile işler. Bu bağlamda, hayvanlar, Allah'ın yaratma ve yönlendirme kudretinin birer delili olarak Kur'ân'da sıkça yer alır.

Kur'ân'ın pek çok âyetinde, hayvanların doğası, davranışları ve varoluş amacı, Allah'ın büyüklüğüne işaret eden semboller olarak ele alınmıştır. Hayvanlar, tıpkı insanlar gibi, Allah'ın emirlerine tâbi olan varlıklar olarak tanımlanır. Ne var ki, onların bilgisi, akıl yürütme ve seçim yapma yetisine sahip olan insanlar gibi değildir; aksine, Allah'ın koyduğu fitrî düzenin bir parçası olarak içgüdüsel bilgiye sahiptir. Bu içgüdüsel bilgi, onların hayatlarını devam ettirmelerini ve yaratılış gayelerine uygun hareket etmelerini sağlar.

Dolayısıyla, Allah'ın yarattığı her varlığın belirli bir hikmete dayalı olduğunu anlamak, yalnızca insan merkezli bir bakış açısından öteye geçerek, tüm yaratılışın ilâhî bir amaca hizmet ettiğini kavramamızı sağlar. Ayrıca hayvanların bilgisi, ilâhî bilgi ile insan ve hayvan gibi yaratıkların sınırlı bilgisi arasındaki farkı anlamak için araştırma yapmaya kapı aralar. Bu fark, Allah'ın mutlak ve her şeyi kuşatan bilgisi ile yaratıkların sınırlı ve görev odaklı bilgisi arasındaki ilişkiyi göz önüne serer.

Sonuç olarak, Kur'ân'da hayvanların bilgisini araştırmak, ilâhî hikmetin ve düzenin anlaşılmasına katkı sağlayarak, İslâm düşüncesinde yaratılışın amacını ve işleyişini daha iyi kavramamıza, aynı zamanda bu konuyu tefekkür ederek, her varlığın Allah'ın büyüklüğüne işaret eden birer delil olduğunu idrak etmemize imkân tanır. Bu sebeple, bu bölümde hayvanların içgüdüsel davranışları ve bu davranışların Allah'ın iradesine uygun bir şekilde nasıl düzenlendiği, ilgili âyetler ile İslâm âlimlerinin yorumları ışığında değerlendirilecektir.

2.7.1. Fitrî ve İçgüdüsel Bilgi Anlayışı

Allah, her varlığı belirli bir amaç doğrultusunda yaratmış ve bu varlıkların hayatlarını devam ettirebilmeleri için gerekli olan bilgiyi onlara doğuştan vermiştir. “Fıtrat” kavramı, İslâmî

teolojide Allah'ın her varlık için belirlediği doğal eğilimi ifade eder.¹³⁸¹ İnsanlarda bu kavram, Allah'a inanma ve ibadet etme meyliyle ilişkilendirilirken; hayvanlar için, onların kendi varoluş gayelerine hizmet eden doğal davranış biçimlerini tanımlar.¹³⁸² Bu bağlamda, hayvanların fitratı, Allah'ın onlara yüklediği görevleri yerine getirmelerini sağlayan içgüdüsel bilgiyle yakından ilişkilidir.

İçgüdüsel bilgi, varlıkların yaratılışları gereği Allah tarafından kendilerine bahşedilen ve irade dışı bir biçimde gerçekleştirdikleri davranış ve yeteneklerdir. Bu bilgi, hayvanlar da dâhil olmak üzere, varlıkların ilâhî düzene uygun olarak yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlayan temel bir donanımı ifade etmektedir.¹³⁸³ İslâmî teolojide bu bilgi türü, hayvanların yaratılış hikmetiyle doğrudan bağlantılı görülür ve onların ilâhî kudretin bir parçası olarak işlevsel bir role sahip olduklarını gösterir.¹³⁸⁴

Bu bağlamda, bir ördeğin suda yüzmesi, bir kuşun yuva yapması, bir arının bal üretmesi ya da bir karıncanın topluluk hâlinde yaşaması, onların fitratlarının birer yansımasıdır. Hayvanlar, akıl yürütmeye ya da bilinçli tercihler yapmaya gerek duymadan, Allah'ın kendilerine verdiği bu doğal eğilim doğrultusunda hareket eder ve hayatlarını sürdürürler. Bu davranışlar, onların fitratlarına uygun olarak işleyen ilâhî bilginin pratik tezahürleridir.¹³⁸⁵

Kur'an'da, hayvanların Allah tarafından doğrudan ilâhî rehberlik ile yönlendirildiğini ortaya koyan âyetler şu şekilde örneklendirilebilir: “ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِّي مِنَ الثَّمَرَاتِ فَأَسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ / Rabbin bal arısına: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler (kovanlar) edin. Sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yaylım yollarına gir, diye ilham etti. Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet (bal) çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır. Elbette bunda düşünen bir kavim için büyük bir ibret vardır.”¹³⁸⁶ Burada, kullanılan “vahiy” kelimesi, insanlara

¹³⁸¹ İsmâ'îl b. Muhammed b. el-Faḍl b. 'Alî el-Ḳureşî et-Ṭulayhî el-İşfehânî, *el-Huccetü fî beyāni 'l-meḥacceti ve şerḥi 'aḳîdeti ehli's-sünne*, thk. Muhammed b. Rabî' b. Hādî 'Umeyr el-Müdḥalî, Muhammed b. Maḥmūd Ebū Raḥîm (Riyād: Dāru'r-Rāye, 1420/1999), 2/41.

¹³⁸² Hz. Peygamber'in kutsî hadis olarak buyurduğu “Kullarımı hanif olarak yarattım.” buyruğu insanlarda bulunan içgüdüsel fitrat olarak anlaşılmıştır: İsmâ'îl b. Muhammed b. el-Faḍl b. 'Alî el-Ḳureşî et-Ṭulayhî el-İşfehânî, *et-Taḥrîr fî şerḥi şaḥîḥi Müslim*, thk. İbrâhîm Eyt Bâḥa (Kuveyt: Dāru Esfâr, 1442/2021), 604.

¹³⁸³ Ḳurṭubî, *el-Cāmi' li-aḥkāmî'l-Ḳur'an*, 10/133.

¹³⁸⁴ Mātūrîdî, *Te'vîlâtü'l-Mātūrîdiyye*, 6/531, 534; Rāzî, *Mefātīḥu'l-ğayb*, 20/236.

¹³⁸⁵ Mātūrîdî, *Te'vîlâtü'l-Mātūrîdiyye*, 6/530.

¹³⁸⁶ en-Nahl 16/68-69.

indirilen vahiyden farklı olarak, hayvanlara verilen ilâhî bir ilham veya içgüdüsel bilgi anlamında kullanılmıştır.¹³⁸⁷ Arılar, bal yapmak ve toplulukları için kovanlar inşa etmek gibi karmaşık görevleri, bu ilâhî ilham doğrultusunda yerine getirmektedirler. Bu durum, arıların Allah'ın yönlendirmesiyle hareket ettiklerinin, insan aklına ve iradesine sahip olmamalarına rağmen, içgüdüsel olarak doğru ve işlevsel davranışlar sergilediklerinin, mutlak itaat içerisinde olduklarının ve insanlardan farklı olarak bilinçsiz bir itaat sergilediklerinin delillerinden biridir.¹³⁸⁸

Bir diğer örnek Neml Sûresi'nde geçen karınca kıssasıdır: “حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ / Nihayet Karınca vâdisine geldikleri zaman, bir karınca: Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin! dedi.”¹³⁸⁹ Bu anlatım, hayvanların yaratılışlarına uygun bir biçimde kendi aralarında iletişim kurduklarını ve karşılaştıkları bir tehlike durumunda bunu sezerek birlikte hareket ettiklerini göstermektedir. Nitekim Kurtubî, bu âyeti tefsir ederken, âlimler arasında, tüm hayvanların bir anlayışa ve akla sahip olduğu konusunda ciddi bir görüş ayrılığı olmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda, karıncaların Hz. Süleyman'ın ordusuna karşı verdikleri tepkinin, kendilerine Allah tarafından verilen bilgi doğrultusunda gerçekleştiğini belirtir. Kurtubî, karıncaların toplumsal bir düzen içinde yaşamalarının, onların içgüdüsel olarak Allah'ın yaratmış olduğu düzene uygun hareket ettikleri anlamına geldiğini söyler. Ona göre bu âyet, hayvanların kendilerine yüklenen görevleri eksiksiz bir şekilde yerine getirdiklerini ve Allah'ın ilhamıyla kusursuz bir düzen sergilediklerini ortaya koyar.¹³⁹⁰ Bu yorum, Kurtubî'nin, hayvanların Allah'ın takdir ettiği nizama uygun olarak sergiledikleri toplu ve düzenli davranışların, kendilerine fitraten verilmiş olan içgüdüsel bilginin bir tezahürü olduğuna inandığını göstermektedir.

Hayvanların sahip olduğu fitrî bilgi, sadece dünyaya yöneliktir ve onların bilgilerinin âhirete müteallik bir boyutu yoktur. Bu yönüyle, hayvanların akli insanların aklından ayrılır. Çünkü insan akli hem dünyayı hem âhireti idrak edecek bir kapasiteye sahiptir. Bu durum, insanın âhiret günü hesap vermesini zorunlu kılarken hayvanın muaf tutulmasına sebep olmuştur.¹³⁹¹

¹³⁸⁷ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/73; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 20/236; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/133.

¹³⁸⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 20/235-239.

¹³⁸⁹ en-Neml 27/18.

¹³⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 13/169-176.

¹³⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 4/76.

2.7.2. Özellikleri

Bu bölümde hayvanların sahip olduğu içgüdüsel bilginin başlıca nitelikleri incelenecek, bu bilginin yapısı, sınırları ve hayvanların davranışları üzerindeki etkileri ele alınacaktır.

2.7.2.1. İlâhi Takdire Dayalı Bilgi ve Sorumluluktan Muafiyet

Hayvanlar, bilgi ve davranışları doğal içgüdülere dayalı olup eğitilmedikleri için dürtüleriyle hareket ederler ve bu dürtüleri herhangi bir irade veya düşünce süreciyle sınırlamazlar. Herhangi bir hayvanın önüne konan yemeği yemekten kaçınmaması ya da dışkısını yapmamak için kendini tutmaması bu durumun bir sonucudur.¹³⁹²

Hayvanlar akıl ve irade sahibi olmadıkları için ne emir ve yasağın muhatabıdırlar ne de herhangi bir imtihanla karşı karşıyadırlar. Onların sorumluluğu, yaratıldıkları gayeye uygun davranışlar sergilemekle sınırlıdır ve bu içgüdüsel bilgi, herhangi bir öğrenme eylemi olmaksızın, doğuştan elde edildiği için hayvanların küçükleriyle büyükleri arasında bilgi bakımından bir farklılık oluşmaz. Fakat insanlar ve cinler, öğrenerek bilgi ve yetenek bakımından gelişebilir ve üstün hâle gelebilirler.¹³⁹³

2.7.2.2. Fitrî Sınırlar ve Yaratılışa Uygun Davranışlar

Hayvanlar, eylemlerini aklî muhakeme, irade ya da bilinçli tercih ile değil; doğal dürtülerle gerçekleştirirler. İçgüdülerine dayanan bu davranışları, genellikle türlerine mahsus özellikler doğrultusunda sergilerler. Bu nedenle, bir hayvan kendi türüne ait olmayan bir davranışı gösteremez. Örneğin, örümcek muhteşem bir ağ örebilir, fakat bir yaban arısı için yuva yapamaz. Arılar ise peteklerini harika bir iş bölümü ile yaparlar, fakat bir örümcek ağı örmeyi başaramazlar.¹³⁹⁴ Bu sınırlılık, hayvanların davranışlarının kendi yaratılış gayeleriyle sınırlandığını gösterir.

Ayrıca hayvanlar, bir işin sonucunun nereye varacağını tasavvur edemezler. Zararlı şeylerden kaçınıp faydalı olana yönelemezler. Tehlikeyi akıl yürüterek değil, ancak

¹³⁹² Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Resâilü felsefiyye*, thk. Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi fî Dâri'l-Âfâki'l-Cedide (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1402/1982), 20.

¹³⁹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 6/530.

¹³⁹⁴ Ebû 'Uşmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Cāhiz, *Kitābü'l-Ḥayevān* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/329.

sezgileriyle fark edebilirler.¹³⁹⁵ Örneğin, bir fareye fare kapanının içine konulan yiyecek cazip gelir ve fare bu yiyeceği yemek için kapana yönelir. Tehlikeyi sezgisel olarak bilemez, çünkü bu durum sezgilerini aşar ve bir analiz yaparak sonucu tahmin edemez. Kapan çalışıp fareyi yakaladığı anda tehlike ile yüzleşir, ancak bu noktada iş işten geçmiştir.

2.7.2.3. Rızaya Dayalı Yaşam ve İnsana Nispetle Yaratılış Farklılığı

Hayvanlar, kendilerine verilenle yetinir ve daha fazlasını elde etmeye çalışmazlar. Dahası, daha fazlasını elde edememek onlara acı ya da üzüntü vermez.¹³⁹⁶ Örneğin arılar, topladıkları özle sadece koloninin ihtiyaçlarını karşılayacak kadar bal üretirler ve daha fazlasını biriktirme eğiliminde olmazlar. Ayrıca başka kolonilerden daha fazla bal üretememek onlar için bir sorun teşekkül etmez.¹³⁹⁷

Hayvanlar, kendilerine bahşedilen içgüdüyle insanların en becerikli olanlarının bile âlet ve edevat kullanarak başaramayacağı birçok işi başarıyla yerine getirebilirler. İnsanlar ne kadar yetkin özelliklere ve gelişmiş yeteneklere sahip olsalar da ne doğrudan sezgiyle ne de bir plan doğrultusunda hayvanların doğal yetenekler konusunda ulaştığı seviyeye ulaşamazlar. Örneğin, örümceğe verilen yetenekler, ipek böceğine verilen beceriler veya arılara öğretilen görevler ya da doğadaki diğer canlıların kendilerine has kabiliyetleri, insanın anlayışını aşar. Buna karşın, insan akıl, güç ve kudret sahibi, işlerin idaresini üstlenebilen, deneme-yanılma yoluyla öğrenebilen, sabırlı ve rekabetçi bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsan bir konuda ustalaştığında, diğer her şey onun için daha kolay olur. Ancak hayvanlar, en yetenekli insanın dahi başaramayacağı bir kabiliyete sahip oldukları hâlde, bu durum, hayvanların diğer daha basit işleri yapma yetisine sahip olacağını göstermez.¹³⁹⁸

2.7.2.4. İlâhî İlhamla Yaratılış Gayesine Uygun Fiiller

Hayvanlar, yalnızca yaratılışlarında kendilerine yüklenen görevleri yerine getirirler. Bu görevleri ifa etmeleri, Allah'ın kendilerine ilham ettiği bilgi doğrultusunda gerçekleşir. Onlar, bu bilginin dışında bir bilgi elde etmeye çalışmaz ve farklı bir bilgi gerektiren

¹³⁹⁵ Rāzī, *Resāilü felsefiyye*, 86.

¹³⁹⁶ Rāzī, *Resāilü felsefiyye*, 25.

¹³⁹⁷ Ali Korkmaz, *Anlaşılabilir Arıcılık* (Samsun: Samsun Gıda Tarım ve Hayvancılık İl Müdürlüğü Yayını, 2013), 114.

¹³⁹⁸ Cāhiz, *Kitābü'l-Hayevān*, 1/30.

eylemde de bulunmazlar.¹³⁹⁹ Bu durum, hayvanların bilgi ve fiillerinin tamamen ilâhî takdire bağlı olduğunu ve onların yaratılış gayesinden sapmaksızın varlıklarını sürdürdüklerini açıkça göstermektedir.

2.7.2.5. Topluluk Bilinci ve İlâhî Düzen İçinde Hareket

Kur'an'da hayvanların toplum düzeni içinde yaşadığına işaret eden bir âyet şu şekildedir: “ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ / Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır.”¹⁴⁰⁰ Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde, bu âyette belirtildiği gibi hayvanların bir “ümme” olarak yaratılmaları, onların belli bir düzen ve yaratılış amacı çerçevesinde var olduklarını gösterir. Bu düzenin dışına çıkmamaları ise, Allah'ın koyduğu ilâhî yasalara uygun şekilde hareket ettiklerinin delilidir.¹⁴⁰¹ Hayvanların bir ümme olarak yaratılmaları, aynı zamanda insanların hizmetine verilmiş olmalarıyla ilgilidir. Onlarda insanlardaki inkâr, inat, peygamberleri yalanlama gibi davranışlar yoktur. Bilakis onlar insanların emrine amade kılınmış varlıklardır.¹⁴⁰² Bu yaklaşım, hayvanların bilgi ve davranışlarının bireysel değil, ilâhî düzen içinde şekillenen kolektif bir yapıya sahip olduğunu, bu yapının da yaratılış gayesiyle doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

2.7.3. İlgili Âyetler ve Yorum Farkları

Hayvanların bilgisi ve ilâhî düzende oynadıkları rol, hem klasik hem de modern İslâm âlimleri tarafından farklı açılardan incelenmiştir. Hayvanların sahip olduğu bilgi genellikle içgüdüsel olarak yorumlanmıştır. Ancak bu bilginin mahiyeti, hayvanların metafiziksel roldeki yerleri, ilkel bir bilinçlerinin olup olmadığı ve insan bilgisiyle kıyaslandığında hangi açılardan farklı oldukları üzerine çeşitli teolojik tartışmalar yapılmıştır.

Klasik İslâm teolojisinde, hayvanlar, Allah'ın yarattığı mükemmel düzene dâhil olan varlıklar olarak görülmektedir. Bu düzenin bir parçası olarak, hayvanların varoluşları ve davranışları Allah'ın hikmetine ve iradesine uygun olarak şekillenir. Bu bağlamda, kelâm

¹³⁹⁹ Cāhiz, *Kitābü'l-Hayevān*, 2/329.

¹⁴⁰⁰ el-En'am 6/38.

¹⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 4/79.

¹⁴⁰² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye*, 4/80.

ekolleri tarafından yapılan yorumlar, hayvanların bilgi ve eylemlerinin ilâhî takdire dayandığını vurgular. Özellikle, Mâtürîdî ve Eş‘arî gibi kelâm ekolleri, ilâhî irade doğrultusunda yaratılan hayvanların bilgi ve davranışlarının bu ilâhî düzenin bir parçası şeklinde tezahür ettiğini Nahl Sûresi 68 ve 69. âyetlerin yorumu bağlamında ifade ederler.¹⁴⁰³ Aynı şekilde Gazzâlî de “arî” örneği üzerinden hayvanların doğadaki işlevlerinin tesadüfî olmadığını, tam anlamıyla ilâhî bir düzenin ve iradenin yansıması olduğunu belirtir. Hayvanlardaki içgüdünün Allah tarafından yaratıldığını ve düzenlendiğini, her bir hayvanın kendine özgü harika özellikleri ve işlevleri olduğunu, bu özelliklerin de Allah’ın hikmetine uygun bir şekilde yerleştirildiğini vurgular.¹⁴⁰⁴

Kelâm literatüründe “الاستطاعة / istiṭā‘a” kavramı, bir fiilin icrası önündeki mânilerin kalkmış olması ve gerekli imkânın ilâhî olarak tahsis edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴⁰⁵ İnsan için bu kavram, irade ve sorumlulukla birlikte değerlendirilirken hayvanlar açısından mükellefiyete işaret etmemektedir. Bu mânada istitâat, Allah Te‘âlâ’nın hayvanda yarattığı ve fitrî olarak sahip oldukları davranış kalıplarını gerçekleştirmesini sağlayan bir sıfat olarak tanımlanabilir.

Bu yaklaşımı daha açık şekilde ortaya koyan Mâtürîdî’ye göre, hayvanlar Allah’ın mutlak hâkimiyeti altındadır ve bilgileri doğrudan Allah’ın ilhamı ile şekillenir. Hayvanların fonksiyonel davranışları, Allah’ın koyduğu tabiat kanunlarına uyumlu bir şekilde işler. Mâtürîdî bu düşüncesini, En‘am Sûresi 38. âyetin tefsiri doğrultusunda ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, hayvanların metafizik rolü, ilâhî rehberlikle hareket etmeleri şeklinde ifade edilebilir. Mâtürîdî, aynı zamanda hayvanların insanlar için birer ibret vesilesi olduğunu ve onların davranışlarının Allah’ın kudretini anlamak için bir işaret olduğunu savunur.¹⁴⁰⁶

Benzer şekilde Eş‘arî ekolü de, hayvanların bilgi ve davranışlarını Allah’ın yarattığı belirli bir düzene uyum sağlayarak gerçekleştirdiğini ifade eder. Bu ekole göre hayvanlar irade sahibi değildir; fakat Allah’ın koyduğu düzene tâbi olarak hareket ederler. Eş‘arî, “hayvanların her türlü eylemlerinin Allah’ın gücü ve yaratmasıyla değil, kendi iradeleriyle

¹⁴⁰³ Kur‘ân’da hayvanların bilgiyle ilişkisini konu edinen başka âyetler de bulunmakla birlikte (bk. el-İsrâ 17/44; en-Nûr 24/41), bu çalışmada kapsamın sınırlandırılması sebebiyle yalnızca hayvanlara doğuştan verilmiş içgüdüsel bilgiye dair tartışmalara temel teşkil eden âyetler incelenmiştir.

¹⁴⁰⁴ Gazzâlî, *İḥyâ’ü ‘ulūmi’d-dîn*, 4/319.

¹⁴⁰⁵ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 19.

¹⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 6/534.

meydana geldiğini” savunan Mecûsîleri de şiddetle eleştirir ve onları Allah’ın iradesini ve her şeyi kapsayan kudretini inkâr etmekle suçlar.¹⁴⁰⁷

Hayvanların yalnızca içgüdüleriyle mi hareket ettikleri ya da ilkel de olsa bir bilince sahip olup olmadıkları konusu da tartışılmıştır. Klasik İslâm âlimleri genellikle hayvanların bilinçli davranmadıkları, ancak Allah’ın onlara ilham ettiği içgüdüsel bilgiyle hareket ettikleri görüşündedir. Râzî, yukarıda yer verdiğimiz Nahl Sûresi 68 ve 69. âyetlerde geçen, arıların kovan yapma ve bal üretme yetilerini, Allah’ın onlara verdiği ilhamın bir neticesi olarak açıklar.¹⁴⁰⁸ Mâtürîdî, Kurtubî, Gazzâlî gibi âlimler de aynı düşüncededir.¹⁴⁰⁹

Bu klasik yaklaşımın yanı sıra, bazı müellifler hayvanların davranışlarında öğrenmenin ve çevresel etkilerin rol oynayabileceğini öne sürmüşlerdir. Hayvanlar üzerine müstakil bir çalışma olan *Kitâbü’l-Hayevân*’ı kaleme alan Câhiz (ö. 255/869), kitabında eğitilebilen ve öğrendikçe becerileri gelişen hayvanlardan bahsetmektedir. Bunların arasında ayı, maymun, fil ve köpek gibi hayvanlar yer alır. Câhiz’a göre bu hayvanlar eğitim ve öğretimle belirli davranışları öğrenip geliştirebilirler.¹⁴¹⁰ Aynı şekilde kuşlar da eğitilebilir ve tıpkı bir çocuğun kendi dilini ya da birinin yabancı bir dili öğrenmesi gibi insan seslerini öğrenip çıkarabilirler.¹⁴¹¹ Ayrıca her yırtıcı hayvan, kendi zayıflığını, direncini ve gücünü fark etmekte mahirdir. Aynı şekilde vahşi hayvanlar da bedenlerinin gücünü, savunma mekanizmalarını ve düşmanlarının kaçma ve saldırı anlarındaki gücünü bilirler. Dolayısıyla, bu hayvanların eylemleri, sahip oldukları güç ve zayıflıklara göre şekillenir ve buna uygun davranışlar sergilerler.¹⁴¹² Câhiz’in bu görüşleri, onun, hayvanların sadece içgüdüsel bilgiye dayanarak değil, aynı zamanda öğrenme ve deneyim yoluyla belirli beceriler geliştirdiklerini ve çevrelerine uyum sağladıklarını kabul ettiğini göstermektedir.

Son olarak, klasik İslâm âlimleri arasında hayvanların âhiretteki durumu da tartışılmıştır. Hayvanların bilgi ve davranışlarının ilâhî irade ve hikmet doğrultusunda belirlendiği, bu nedenle onların akıl, irade ve sorumluluk sahibi olmadıkları genel bir kanaat olarak öne çıkarken; onların âhirette tekrar diriltilip diriltilemeyeceği hususunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Bazı âlimler, kıyamette hayvanların diriltileceğini ve bu dirilişin cezalandırma

¹⁴⁰⁷ Eş’arî, *el-İbâne ‘an uşûlü’l-d-diyâne*, 181.

¹⁴⁰⁸ Râzî, *Meḳātīḥu’l-ğayb*, 20/236.

¹⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Mâtürîdiyye*, 6/529; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 10/133; Gazzâlî, *İḥyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*, 4/319.

¹⁴¹⁰ Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, 6/480.

¹⁴¹¹ Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, 7/34.

¹⁴¹² Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, 6/533.

ya da mükâfat amacı taşımaksızın, adaletin tecellîsi için gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir. Özellikle En‘âm Sûresi 38. âyet¹⁴¹³ ile Tekvîr Sûresi 5. âyeti¹⁴¹⁴ bu bağlamda değerlendiren yorumlarda, hayvanların birbirleriyle haklarının kıyas edileceği, ancak insanlar gibi hesap verme yükümlülüklerinin bulunmadığı vurgulanmıştır.¹⁴¹⁵ Sa‘lebî’nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve ‘l-beyân*’da yer verdiği bir rivayete göre, hayvanlar, kıyamet günü insanların içine düştüğü dehşeti görünce şöyle diyeceklerdir: Hamd olsun Allah’a ki bizi sizin gibi yapmadı; ne bir cennet umudumuz var ne de bir cehennem korkumuz.¹⁴¹⁶ Bu görüşler, hayvanların ilâhî düzende yalnızca yaratılış gayelerine uygun şekilde varlık gösterdiklerini, ancak bu varlığın âhiret sahnesinde de adalet ilkesi gereği dikkate alınacağını ortaya koymaktadır.

¹⁴¹³ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ / Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır.”

¹⁴¹⁴ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ / Vahşî hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde.”

¹⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Te‘vilâtü ‘l-Mâtürîdiyye*, 4/79; Sa‘lebî, *el-Keşf ve ‘l-beyân ‘an tefsîri ‘l-Ḳur‘ân*, 12/72-73; Râzî, *Mefâtîhu ‘l-ğayb*, 12/525.

¹⁴¹⁶ Sa‘lebî, *el-Keşf ve ‘l-beyân ‘an tefsîri ‘l-Ḳur‘ân*, 12/73; 28/355.

SONUÇ

Bu araştırma, öncelikli olarak Kur’ân’da bilgiye ulaşma yolları, yani “bilme biçimleri” üzerinde yoğunlaşmakta; bu doğrultuda farklı bilme biçimleri, Kur’ân’daki deliller temelinde sistematik bir şekilde tasnif edilerek âyet merkezli bir yaklaşımla incelenmektedir. Bunun için başlangıçta **“Bilgi Felsefesi ve Temel Problemleri”** ile **“Bilgi Sosyolojisi ve Temel Problemleri”** ele alınmakta, akabinde **“Bilme (الْعِلْمُ / ‘ilm) Kavramının Kavramsal Tahlili”** başlığı altında Kur’ân’da bilme fiilinin ve ilim kavramının hangi bağlamlarda ve hangi çerçevede ele alındığının tespiti yapılmaktadır.

Yapılan araştırma neticesinde Kur’ân’ın gerek bilgi anlayışında gerekse bilginin toplumsal inşa süreçlerinde kendine has yepyeni bir yapı ortaya koyduğu görülmüştür. Ayrıca Kur’ân’daki bilgi ve bilme biçimlerine dair dikkat çekici sonuçlara ulaşılmıştır. Ulaşılan bu neticeler, aşağıda mantıksal ve içeriksel bir bütünlük içinde ele alınmaktadır.

Bilgi felsefesi çerçevesinde yapılan değerlendirmeler neticesinde, Kur’ân’ın bilgi anlayışının klasik epistemolojik yaklaşımlardan farklı olarak yalnızca teorik doğruluğa değil, aynı zamanda bilginin ahlâkî ve ameli boyutuna da vurgu yaptığı tespit edilmiştir. Kur’ân’da bilgi, insanın zihinsel gelişiminin ötesinde, kulluk bilinciyle bütünleşmiş bir sorumluluk alanı olarak ele alınmaktadır. Aklî, fitrî, deneyim ve gözlem gibi yollarla elde edilen bilginin tek başına yeterli görülmeyp, vahyin rehberliğiyle tamamlandığı; bu bağlamda, bilginin değerini belirleyen temel ölçütün hakikate yöneltici ve davranışa dönüştürücü niteliği olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu yaklaşım, bilginin sadece nesnel gerçekliği anlamaya değil, aynı zamanda insanı hakka ve hayra sevk etmeye yönelik olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bilgi sosyolojisi perspektifinden yapılan analizlerde ise bilginin toplumsal inşa süreçleri Kur’ân bağlamında yeniden ele alınmıştır. Kur’ân, bilginin kültürel, geleneksel ve tarihsel yönlerini tümüyle reddetmemekle birlikte, bu bilgileri vahyin süzgecinden geçirme gerekliliğini ortaya koymaktadır. Hakikatin ölçütü olarak vahyi merkeze alan bu anlayış, bilgiyi bir iktidar aracı olarak değil, ilâhî bir emanet ve sorumluluk olarak tanımlamaktadır.

Ayrıca, bilginin belirli sınıfların tekeline girmesine karşı durularak, ilmin yaygınlaştırılması ve toplumun tüm kesimleriyle paylaşılması gerektiği vurgulanmaktadır. Böylece bilgi, sosyal hiyerarşilerin meşruiyet aracı olmaktan çıkarılarak hak, adalet ve hizmet ilkeleri doğrultusunda yeniden anlamlandırılmaktadır.

Kur'ân'da bilgi kavramının sadece "ilim" terimiyle sınırlı bir anlam alanına sahip olmadığı görülmüştür. Ma'rife, fehm, şuur, yakîn vb. kavramların hem lafzî kökenleri hem de bağlamsal kullanımları üzerinden yapılan tahliller neticesinde bu kavramların ilim ile yakın anlamlı olduğu ancak bilme sürecinin farklı aşamalarını ve derinliklerini temsil ettiği tespit edilmiştir. Bu ayrımlar, Kur'ân'daki bilgi anlayışının statik değil hem dereceli hem de dinamik bir yapıya sahip olduğunu; hakikatin idraki ile insanın manevî gelişimi arasında semantik bir hiyerarşinin varlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın bilgi kapsamında ihtiva ettiği kavram dağarcığı, sadece ilimle sınırlı olmayan, insanın idrak yolculuğunu katman katman yansıtan bir derinlik taşımaktadır.

Bu çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri de, Kur'ân-ı Kerîm'in bilgiye karşıt olan durumları yalnızca "cehl" kavramı çerçevesinde değerlendirmemesi; bilginin zaaflı, bozulmuş ya da hakikatten sapmış formlarını ifade eden zan, hüsbân, hars, vesvese, bid'at vb. başka kavramlara da yer vermesi olmuştur. Bu kavramların Kur'ân'da özellikle hakikat karşısında uydurulmuş ve saptırılmış inanç sistemleriyle irtibatlandırılması, Kur'ân'ın sadece doğru bilgiye değil, bilgi kisvesi altındaki sapkınlıklara karşı da teyakkuz geliştiren bir muhtevaya sahip olduğunu ortaya koymuştur. Böylece bilginin, sadece elde edilmesi gereken bir nimet değil; aynı zamanda korunması ve yozlaştırılmaması gereken bir emanet olduğu anlaşılmıştır. Kur'ân'da ilmin bu tür karşıt kavramlarla birlikte ele alınması, bilginin ahlâkî ve manevî sorumluluğunu daha da görünür kıldığı müşahede edilmiştir.

Kur'ân âyetlerinden insanın, bilgiye ulaşmanın tüm yollarına muhatap kılınmış yegâne varlık olduğu anlaşılmaktadır. Vahiy başta olmak üzere, akıl, gözlem, ilham, sezgi ve fitrat gibi bilme yolları insana bir arada verilmiş; böylece insan, hem emaneti yüklenebilme vasfına hâiz hem de hakikate yönelme kabiliyeti olan bir varlık kılınmıştır.

Buna mukabil, diğer varlıkların bilgiye erişimleri, yalnızca bir veya birkaç bilme biçimiyle sınırlandırılmıştır. Örneğin melekler, sadece Cenâb-ı Hakk'ın kendilerine bildirmesiyle bilgi sahibi olurlar; akıl yürütme, tefekkür ve içsel sezgi gibi beşerî bilme yollarına sahip değildirler. Hayvanların bilgisi ise bütünüyle fitrî olup yaratılışlarına uygun olarak belirli davranış kalıplarını izler. Onlarda içgüdüsel bir bilme yetisi bulunmakla birlikte, iradî

tercihlere dayalı, sorumluluk doğuran akla dayalı bir bilgi tasavvurundan söz edilemez. Cinler, özellikle akıl ve tecrübe yoluyla bilgi edinme noktasında insana benzer bir bilişsel yapı arz etseler de onlar için kalp merkezli sezgisel bilgi yahut ilham gibi insanın manevî idrakine mahsus bilme türlerinin varlığı Kur’ân’da açık bir şekilde ortaya konmamıştır.

Bu çerçevede denilebilir ki, insan dışındaki her varlık, belirli bir bilme biçimiyle sınırlanmışken, insan, bütün bilme yollarına açık ve bu yollar vasıtasıyla sorumluluk taşıyabilecek tek varlık olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, insanın hem “أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ / ahseni takvīm” üzere yaratılma (et-Tîn 95/4), hem imtihanın muhatabı (el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186; el-Ankebût 29/2-3 vb.), hem de emanetin taşıyıcısı olma (el-Ahzâb 33/72) yönünü teyit eden önemli bir hakikattir.

İnsanın kapsamlı bir şekilde bilgiye muhatap kılınması, beraberinde eşyanın تَسْخِيرٍ / teshîrini getirmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok âyette, göklerde ve yerde bulunan varlıkların insanın emrine verildiği; bir başka ifadeyle, insana مُسَخَّرٌ / müsahhar kılındığı bildirilmektedir (İbrahim 14/33; el-Câsiye 45/13). Bu âyetlerde geçen سَخَّرَ لَكُمْ / sehhar leküm ifadesi, eşyanın insana boyun eğdirildiğini, kullanımına sunulduğunu ve insanın faydasına olacak bir düzen içinde yerleştirildiğini ortaya koymaktadır. Eşyanın insanın faydasına olacak şekilde tanzim edildiği sonucu her ne kadar سَخَّرَ لَكُمْ ifadesinden dolayı bir şekilde çıkarılsa da Kur’ân’da bu hususu doğrudan ifade eden âyetler de mevcuttur (el-Bakara 2/22; er-Ra’d 13/4; en-Nahl 16/15; en-Neml 27/86; el-Mü’min 40/64; ez-Zuhruf 43/10).

Bu durum, hem eşyanın anlamaya açık bir varlık dili taşıdığı anlamına gelmekte hem de eşyanın varlığının, insan için okunabilir, anlamlı ve tecrübeye açık bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Nitekim Kur’ân’ın “kevnî âyetler” de denilen doğa âyetlerini okumaya davet ve teşvik etmesi (el-Ankebût 29/20) bu hususun bir yansımasıdır. Bu varlık dilini çözebilecek yegâne varlık ise, kendisine gözlem, akıl, fitrat, tecrübe ve vahiy gibi tüm bilme biçimleri verilen insandır. Eşyaya anlam atfetme, kozmik düzeni okuma, sebep-sonuç ilişkisi kurma ve bir amaca bağlama gibi zihnî ve ontolojik fiiller yalnızca insana mahsustur.

Bilgi ve bilme biçimleri, varlık düzeni içinde “işlevsel” ve “insana yönelen” bir düzen içinde tecelli etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de, bilgiyle donatılmış tüm varlıkların, bilme fiilinin ardından bir “icraat” ile vazifelerini ifa ettikleri açıkça görülmektedir. Bu çerçevede her bilme biçimi, söz konusu varlığın yaratılış gayesi doğrultusunda belirlenmiş bir vazifeyi üstlenmesine zemin teşkil etmektedir. Örneğin melekler, kendilerine ilâhî bilgi aracılığıyla bildirilen emirleri eksiksiz ve itirazsız bir şekilde yerine getirmektedirler. Onlar Allah

Te‘âlâ’nın izniyle vahiy taşımakta (en-Nahl 16/102), insanları korumakta (er-Ra’d 13/11), gerek hayatı gerekse ölümü düzenleyerek (ez-Zümer 39/42) insanı doğrudan veya dolaylı bir biçimde etkileyen görevlerini ifa etmektedirler.

Ontolojik olarak fitrî ve içgüdüsel bilgiyle mücehhez kılınan hayvanlar ise; insanların faydalanması için et, süt, yün gibi nimetler sunmakta (en-Nahl 16/5, 6, 80) ulaşım ve yük taşıma gibi hizmetlerde kullanılmakta (en-Nahl 16/7; Yâsîn 36/72); ayrıca ekosistemdeki dengeyi sağlamak gibi daha geniş bir varlık düzenine katkı sunmaktadırlar (Hûd 11/6). Bu eylemler de insanı doğrudan veya dolaylı yoldan etkilemekte ve insana hizmet etmektedir.

Şeytan ise, sahip olduğu yanıltıcı bilgiyle insanı aldatmak ve saptırmak suretiyle bir tür sınanma işlevine hizmet etmektedir (el-Hicr 15/39; el-A’râf 7/17). Onun bilgiye dayalı hile ve vesveseleri, insanoğlunun iradesini kullanarak doğru olanı tercih etme sorumluluğunu daha belirgin hâle getirmektedir.

Böylece Kur’ânî perspektiften bakıldığında bilgi, yalnızca zihinsel veya teorik bir unsur değil, aynı zamanda her bir varlık türü için işlevsel bir yönelim ve görev bilinciyle ilişkili kılınmakta; bu yönelimin nihayetinde insana ulaşan bir hikmet düzeni içerisinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Farklı bilme biçimlerine karşın kaynağın tek olmasının tevhd ilkesi ile uyumlu olduğu görülmüştür. Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûl sürecinde toplumun inşasına yönelik sergilediği yöntem, yalnızca ahlâkî ve hukukî alanlarla sınırlı kalmamış; bilginin kaynağı, meşruiyeti ve yönü gibi temel meseleleri de kapsamıştır. Bu bağlamda, bilgi alanında da Câhiliye döneminin yanlış telakkileri tashih edilmiş; bilgiye dair temel ilkeler, ilâhî vahyin rehberliğinde yeniden inşa edilmiştir.

Câhiliye toplumu için bilgi, daha çok kişisel deneyimlere, kabilevî geleneklere ve sosyo-kültürel birikime dayalı bir zeminde anlam kazanmakta iken; Kur’ân-ı Kerîm, bilgiye dair bu yaklaşımı köklü biçimde dönüştürmüş, bilginin nihai ve mutlak kaynağı olarak yalnızca Allah Te‘âlâ’yı göstermiştir. Kur’ân’ın sunduğu bu yaklaşımda, zâtî, ezelî, ebedî, mutlak ve kuşatıcı bilgi yalnızca Allah’a nispet edilmekte; diğer bütün varlıkların ise ancak Allah’ın murâd ettiği ölçüde ve kendilerine mahsus bir sınırlılık içinde bilgi sahibi olabildikleri görülmektedir. Bu anlayış, bilginin ontolojik temellerini de tevhd akidesi doğrultusunda yapılandırmakta ve her tür bilgi edinimini ulûhiyet tasavvuru çerçevesine yerleştirmektedir.

Kur'ân'da bilginin elde edilişine dair zikredilen yolların çeşitliliği, ilk bakışta bilgi alanında bir çokluk (kesret) izlenimi oluştursa da; bu yolların tamamının varlığını sürdüren ve onları faaliyete geçiren asıl kaynağın Allah olması, bilgi alanında da vahdetin hâkim olduğunu göstermektedir. Bu ise tevhîd inancının, yalnızca ulûhiyet tasavvuru veya ibadet bilinciyle sınırlı kalmayıp bilgi anlayışına da doğrudan yansıdığını ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede Kur'ân'ın bilgi anlayışı, bilme fiiline konu olan tüm yolların aslında aynı hakikatin —yani ilâhî bilginin— farklı varlık katmanlarındaki tezahürleri olduğunu ortaya koymaktadır. Vahiy peygambere, sezgi kalbe, akıl insana, fitrî bilgi hayvana, yanıltıcı bilgi ise şeytana yöneltilmiştir. Hiçbir varlık kendiliğinden ve bağımsız bir bilgiye sahip değildir; her bilgi, ya doğrudan ya da dolaylı şekilde Allah Te'âlâ tarafından verilmiştir.

Bu yönüyle Kur'ân, bilgi alanında da tevhîdin ilkelerini tahkim etmekte; bilginin yalnızca şekli ve aracıyla değil, kaynağıyla da değerlendirildiği bir bütünlük ortaya koymaktadır. Böylece Kur'ân'ın bütün varlık âlemine yayılan vahdet tasavvuru, bilgi anlayışına da sirayet etmekte; bilme biçimlerinin çokluğu içinde kaynak birliğini temellendiren tevhîdî bakış açısı açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Bilme biçimlerinin farklılıklarına rağmen tek kaynağa râci olması ve varlıkların birbirleri ile anlamlı bir bütünlük oluşturması, varlıktaki ilâhî düzene ve hikmete işaret etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'e göre, varlık düzeni parçalı değil, bütüncüldür. Bu yapı içerisinde her bir varlık bir ölçü içinde ve bir hikmete binaen yaratılmıştır. Farklı bilme biçimleri herbir varlıkta farklı bir gayenin tahakkukuna hizmet eder. Bu mânada bilme biçimlerinin birbirlerini desteklemesi ya da tamamlaması gibi varlıklar da birbirlerini tamamlar. Kur'ân'da farklı varlık türlerine izafe edilen bilme biçimleri, yalnızca fonksiyonel ayrımlar değil, aynı zamanda ilâhî düzenin çeşitlilik içinde tezahür eden bütünlüğünü yansıtır. Akıl, vahiy, ilham, gözlem ve fitrat gibi yollar; farklı varlıkların görevlerini yerine getirmelerine hizmet ettiği gibi, birbiriyle çelişen değil, birbirini tamamlayan yönler taşımaktadır. Bu yönüyle bilme biçimlerinin çokluğu, rastgele bir dağınıklık değil; hikmetle kurulmuş bir gayeye bağlı bütünlüklü bir sistemin parçasıdır.

Farklı varlıkların, kendilerine özgü bilgi biçimiyle hareket etmesi ve nihayetinde bu hareketlerin bir şekilde insanla irtibatlı bir düzene bağlanması, Kur'ân'daki varlık-bilgi-insan ilişkisinin merkezine hikmet, düzen (nizâm) ve gaye kavramlarını yerleştirir.

Bu bağlamda, gelecekte yapılacak akademik araştırmalar için bazı önerilerde de bulunmak mümkündür:

Kur'ân'da bilme biçimleri üzerine yapılan bu çalışmada, insanın tüm bilgi türlerine muhatap kılınmasının, onun imtihan edilme ve sorumlu tutulma özelliğiyle doğrudan ilişkili olduğu sonucuna varılmıştır. Kur'ân bağlamında bilgi, sadece elde edilen bir kazanım değil; aynı zamanda bir sorumluluk, bir emanet ve bir sınanma vesilesi olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, bilginin ahlâkî, hukûkî ve manevî boyutlarıyla bireye yüklediği sorumluluğun ayrıntılı biçimde tahlil edildiği müstakil bir çalışma, hem Kur'ân'daki bilgi-sorumluluk ilişkisini daha belirgin kılacak hem de insanın varlık düzenindeki konumuna dair daha detaylı bir değerlendirme imkânı sunacaktır.

Kur'ân'daki bilgi anlayışı, sadece teorik ve zihinsel bir tasavvuru değil; aynı zamanda imanı besleyen, amelle şekillenen ve hidayete götüren çok boyutlu bir süreci ifade etmektedir. Bu çalışmada bilgi türleri ve bilme biçimleri ele alınmakla birlikte, bilginin Kur'ân'daki işlevsel yönüne, özellikle iman, amel ve hidayetle kurduğu bağa yalnızca sınırlı düzeyde temas edilmektedir. Oysa Kur'ân'da bilgi, kişinin iç dünyasını dönüştüren, ahlâkî davranışlarını yönlendiren ve nihayetinde doğru yolu bulmasına vesile olan bir nimettir. Bu bağlamda, bilgi ile iman, amel ve hidayet arasında kurulan çok katmanlı ilişkinin, lafız ve bağlam analizleriyle desteklenmiş müstakil bir çalışma çerçevesinde ele alınması, hem Kur'ân'ın bilgi telakkisini daha bütüncül biçimde kavramaya hem de bilgi-merkezli bir iman ve amel tasavvurunun inşasına önemli katkılar sağlayacaktır.

Kur'ân'da bilgi, çoğu zaman doğrudan tanımlamalarla değil, semboller ve mecazlar üzerinden temsili bir dil ile de aktarılmaktadır. Bilginin kaynağını, mahiyetini ve karşıtlarını ifade etmek üzere kullanılan “nûr”, “zulmet”, “perde”, “gözlerin kör olması”, “kalbin mühürlenmesi” gibi metaforlar, Kur'ân'ın bilgi tasavvuruna dair derin sembolik katmanlar ihtiva etmektedir. Bu çalışma kapsamında bu metaforik dilin yalnızca bazı örneklerine temas edilmiş olmakla birlikte, söz konusu sembollerin sistematik biçimde ele alındığı bir çalışma yapılabilir. Bilginin bir “ışık” gibi aydınlatıcı olması ya da bâtılın bir “karanlık” şeklinde sunulması gibi ifadeler, yalnızca estetik bir söylem değil; aynı zamanda Kur'ân'ın hakikatle cehâlet, imanla inkâr, hidayetle dalâlet arasındaki ayrımı bilgi metaforları üzerinden kurduğunu göstermektedir. Bu çerçevede, Kur'ân'daki bilgiye dair metaforların hem semantik hem de tefsir bağlamında çözümlendiği özel bir çalışma, Kur'ân'ın bilgi anlatımındaki derinliğe ve hikmete dair yeni ufuklar açacaktır.

Kur'ân'da bilgi, yalnızca duyularla ya da akılla elde edilen bir hakikat değil; aynı zamanda vahiy, ilham, fitrat ve kalb gibi aşkın kaynaklarla da desteklenen, çok katmanlı bir yapıya

sahiptir. Bu yönüyle Kur'ân'ın bilgi anlayışı, modern dönemde geliştirilen epistemolojik yaklaşımlarla doğrudan örtüşmemekle birlikte, onlarla mukayeseye açık bir teorik zemin sunmaktadır. Pozitivist bilgi anlayışı, yalnızca deney ve gözleme dayalı olgusal verileri merkeze alırken; Kur'ân'da bilgi, hem duysal hem aklî hem de metafizik kaynaklarla birlikte değerlendirilir. Rasyonalist epistemoloji aklı merkezîleştirirken; Kur'ân, aklı destekleyen ama onunla sınırlı olmayan daha geniş bir bilgi sistemi önerir. Fenomenolojik yaklaşımlar ise öznel tecrübeye ve bilinç yapısına yönelirken; Kur'ân'da bilginin, hem özneye hem de ilâhî yönlendirmeye kurduğu çok boyutlu ilişki dikkate değerdir. Bu bağlamda Kur'ân'ın bilgi telakkisinin, modern bilgi kuramlarıyla karşılaştırmalı biçimde incelendiği eleştirel bir çalışma, Kur'ân merkezli epistemolojinin imkânlarını ve özgünlüğünü daha açık biçimde ortaya koyacaktır.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Abdurrahman, Taha. *Hakikat Arayışı (Geleceği İnşa Ufkunda Konuşmalar)*. çev. Muhammet Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2023.

Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi-İslam Bağlamında Bilgi, Bilimden Sistem Felsefesine*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Maḥmūd Kurā'a. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1410/1990.

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebü 'Abdillāh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybānî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnâût. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risāle, 1421/2001.

Ak, Ahmet. "Mâturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 129-146.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İnkılâp Kitabevi, 5. Basım, 1994.

Akbaş, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 75-93.

Akkaya, Veysel. *Genç Sahabiler*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2009.

Âli eş-Şeyḥ, Şâlih b. 'Abdil'azîz b. Muḥammed b. İbrâhîm. *et-Temhîd li-şerḥi kitâbi't-tevhîd*. Dâru't-Tevhîd, 1424/2003.

Al-Rawashdeh, Ziyad. *Kur'ân'da İlim Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2010.

Altıntaş, Hayrani. "Kur'ân'da İdrak Vasıtaları". *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 357-360.

Âlūsî, Şihâbüddîn Maḥmūd b. 'Abdullāh el-Hüseynî. *Rûḥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî (Tefsîru'l-Âlūsî)*. thk. 'Alî 'Abdülbārî 'Aṭiyye. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994.

Apak, Âdem. *Hız. Peygamber ve Gençler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2023.

- Apalı, Yasemin. “Bilginin Toplumsal Devamlılığında Dilin Rolü”. *Researcher: Social Science Studies* 5/4 (2017), 851-857.
- Apalı, Yasemin. “Michel Foucault’da İktidar ve Güç”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Uygulamalı Bilimler Dergisi* 5/2 (2021), 290-304.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları, 5. Basım, 2001.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat-Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2. Basım, 2007.
- Atalay, Orhan. *Bilinç ve Put*. Van: Bilge Adam Yayınları, 2007.
- Atay, Hüseyin. “Kur’anda Bilgi Teorisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (1968), 155-176.
- Atay, Hüseyin. “Müslümanın Günlüğü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (1996), 1-60.
- Ateş, Abdurrahman. “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.
- Audi, Robert. *Epistemoloji (Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş)*. çev. Melis Tuncel. Ankara: Nobel, 3. Basım, 2018.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.
- Aydınlı, Abdullah. “İbn Ümmü Mektûm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/434-435. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Ayverdi, İlhan - Topaloğlu, Ahmet. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Basım, 2008.
- Bācī, Ebū’l-Velīd Süleymān b. Hālef b. Sa’d et-Tūcībī. *el-Hudūd fi’l-uşūl*. thk. Muḥammed Ḥasen İsmā’īl. Beyrūt: Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- Bākillānī, Ebū Bekr Muḥammed b. eṭ-Ṭayyib b. Muḥammed b. Ca’fer b. el-Ḳāsim. *Temhīdū’l-evā’il fi telhīşü’d-delā’il*. thk. ‘İmādüddīn Aḥmed Ḥaydar. Lübnān: Müessesetü’l-Kütübī’s-Şekāfiye, 1407/1987.

- Bardakoğlu, Ali. “Mâturîdî’ye Göre Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü”. *Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdî*. ed. Ahmet Hulûsi Köker. 33-50. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986.
- Batmaz, Merve. “İlmin Tebliğ Edilmesiyle İlgili Hadislere Muhalif Görülen Bir Hadis: Muâz B. Cebel Örneği”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 312-334.
- Baṭṭa, Ebû ‘Abdullāh ‘Ubeydullāh b. Muḥammed el-İbāne ‘an şerī‘ati’l-fırḳati’n-nāciye ve mücānebeti’l-fırāḳi’l-mezmūme. thk. Rıdā Mu‘ṭī. 9 Cilt. Riyāḍ: Dāru’r-Rāyeti li’n-Neşr ve’t-Tevzī‘, 2. Basım, 1415/1994.
- Baysal, Sıddık. “Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (ts.), 226-266.
- Bedrī, Mālik. *et-Tefekkür mine’l-müşāhedeti ile ‘ş-şühūd dirāsetün nefsiyyetün İslāmiyyetün*. Riyāḍ: International Islamic Publishing House, 4. Basım, 1415/1995.
- Bedri, Malik. *Müslüman Bir Psikolog’tan Psikososyal Çözümlemeler*. çev. Osman Nuriler. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2020.
- Beḡavī, Ebû Muḥammed Muḥyissünne el-Ḥüseyn b. Mes‘ūd b. Muḥammed el-Ferrā’. *Me‘ālimü’t-tenzīl fī tefsīri’l-Ḳur’ān (Tefsīru’l-Beḡavī)*. thk. Muḥammed ‘Abdullāh en-Nemr. 8 Cilt. Riyāḍ: Dāru Ṭayyibe li’n-Neşr, 4. Basım, 1417/1997.
- Belāzūrī, Aḥmed b. Yahyā. *Ensābü’l-eşrāf*. thk. Muḥammed Ḥamīdullāh. Mışır: Dāru’l-Me‘ārif, 1379/1959.
- Berger, Peter - Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Berketī, Muḥammed ‘Amīmü’l-İḥsān el-Müceddidī. *et-Ta’rīfātü’l-fıḳhiyye*. Dāru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1423/2003.
- Beşer, Faruk. *Bilgi Fıkıh ve İctihat*. ed. Fatma Kartal. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2007.
- Beyazîzade, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

- Beydāwī, Nāşırüddīn Ebū Sa‘īd (Ebū Muḥammed) ‘Abdullāh b. ‘Umer b. Muḥammed eş-Şīrāzī. *Envārü’t-tenzīl ve esrārü’t-te’vīl*. thk. Muḥammed ‘Abdurrahmān el-Maraşlī. 5 Cilt. Beyrūt: Dāru İhyāi’t-Türāşī’l-‘Arabī, 1418/1997.
- Beyhaķī, Aḥmed b. Hüseyn b. ‘Alī b. Mūsā Ebū Bekr. *Delāilü’n-nübüvve ve ma’rifetü aḥvālī şāḥibi’ş-şerī’a*. thk. ‘Abdülmü’tī Kāl‘acī. 7 Cilt. Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1419/1988.
- Beyhaķī, Aḥmed b. Hüseyn b. ‘Alī b. Mūsā Ebū Bekr. *el-Esmā’ ve’ş-şifāt li’l-Beyhaķī*. thk. ‘Abdullāh b. Muḥammed el-Ḥāşidī. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü’s-Süvādī, 1413/1993.
- Beyhaķī, Aḥmed b. Hüseyn b. ‘Alī b. Mūsā Ebū Bekr. *Şu‘abü’l-īmān*. thk. ‘Abdül‘alī ‘Abdülhamīd Ḥāmid. 14 Cilt. Riyāḍ: Mektebetü’r-Rüşd li’n-Neşr ve’t-Tevzī’, 1423/2003.
- Bilgiz, Musa. *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Bilgiz, Musa. *Kur’an’da Bilgi - Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur’ân-ı Kerim’in Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Bolay, S. Hayri. “Akıl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 5. Basım, 1990.
- Bozer, Fuat. *Varoluş ve Bilgi Onto-Epistemolojik Sonat*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Buḥārī, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. İsmā‘īl. *el-Cāmi‘u’ş-şāḥih*. ed. Muşţafā Dīb el-Begā. 7 Cilt. Şam: Dār İbn-i Keşīr, 5. Basım, 1414/1993.
- Buḥārī, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. İsmā‘īl. *el-Edebü’l-müfred*. thk. Muḥammed Fu‘ād ‘Abdülbāķī. Kāhire: el-Maṭba‘atü’s-Selefiyye ve Mektebetühā, 2. Basım, 1379/1959.
- Buḥārī, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. İsmā‘īl. *Ḥalku ef‘ālī’l-‘ibād*. thk. ‘Abdürrahmān ‘Umeyre. Riyāḍ: Dāru’l-Ma‘ārif es-Su‘ūdiyye, 1398/1978.
- Bulaç, Ali. *Bilgi Neyi Bilmektir?* İstanbul: Bakış Yayınları, 2003.

- Bulut, Ali. “Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (2005), 213-235.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. 30/348-351. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Bursevî, İsmâ‘îl Hâkkî. *Rûhu’l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.
- Câhiz, Ebû ‘Uşmân ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî. *Kitābü’l-Ḥayevân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Câhiz, Ebû ‘Uşmân ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Leysî. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 1423/2002.
- Câhiz, Ebû ‘Uşmân ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Leysî. *el-Burşân ve’l-‘urcân ve’l-‘umyân ve’l-ḥulân*. Beyrût: Dâru’l-Cîl, 1410/1989.
- Ceşşâş, Aḥmed b. ‘Alî Ebû Bekr er-Râzî. *Aḥkāmü’l-Ḳur’ân*. thk. ‘Abdüsselâm Muḥammed ‘Alî Şāhîn. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1415/1994.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmâ‘îl b. Ḥammād. *eş-Şihāḥ Tâcü’l-luḡa ve şihāhu’l-‘Arabîyye*. thk. Aḥmet ‘Abdülḡafûr Atṭâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru’l-‘İlm ve’l-Melâyin, 4. Basım, 1407/1987.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 6. Basım, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2007.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel, 5. Basım, 2015.
- Cevzî, Cemâlüddîn Ebû’l-Ferec ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muḥammed el-. *Zādü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*. thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘Arabî, 1422/2001.
- Chittick, William C. *İlâhî Aşk-Erken Dönem Farsça Metinlerinde Allah ve İnsan*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2018.
- Cumaḥî, İbn Sellām. *Ṭabaḳātü fuḥūli’s-şu‘arā’*. thk. Maḥmūd Muḥammed Şākir. 2 Cilt. Cidde: Dâru’l-Medenî, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekr ‘Abdülḡahir b. ‘Abdirrahmân b. Muḥammed. *Dürcü’d-dürer fî tefsîri’l-āyi ve’s-süver*. thk. Velîd b. Aḥmed b. Şālîḥ el-Ḥüseyn, İyâd ‘Abdüllatîf el-Ḳaysî. 4 Cilt. Britanya: Mecelletü’l-Ḥikme, 1429/2008.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Heyet. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983.

Çağlayan, Harun. *Kelam'da Bilgi Kaynakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Çağrııcı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: KURAMER, 2017.

Çağrııcı, Mustafa. "Sıdk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Çakır, Mesut. "Hz. Peygamberin Bilgisi Meselesi -Abdullah Sirâceddin Özelinde-". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 668-687.

Çalışkan, Necmettin. *Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsîri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2013.

Çelebi, İlyas. "Hızır". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/406-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Çetin, Abdurrahman - Yavuz, Yusuf Şevki. "Âyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/242-244. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Çetkin, Muhammed. "Cahiliyye Dönemi Şiir ve Nesrinde Nübüvvet". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 10/1 (2018), 290-306.

Çiftçi, Faruk. "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (Güz 2002), 315-324.

Çiftçi, Gülbahar. *Toplumsal Hareketler Bağlamında Hizbu't-Tahrir: İdeoloji-Katılım-Teşkilat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Çüçen, A. Kadir. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 4. Basım, 2012.

Çüçen, A. Kadir. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 7. Basım, 2012.

Dabbî, Ebü'l-Abbâs Mufaḍḍal b. Muḥammed b. Ya'lâ. *el-Mufaḍḍaliyyât (Kitābü'l-İhtiyārât ve Kitābü'l-Muhtārāt)*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir - 'Abdüsselâm Muḥammed Hārûn. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 6. Basım, ts.

Dânişpezûh, Muhammed Takî. “Ravḥu’l-ervāḥ Sem‘ānî”. *Mecelle Dâneşkade Edebiyât ve Ulûm Ensânî* 15/2-3 (1968), 300-315.

Dârimî, Ebû Muhammed ‘Abdullāh b. ‘Abdirrahmān b. el-Faḍl b. Behrām b. ‘Abdişşamed. *Müsnedü’l-Dârimî*. thk. Hüseyn Selîm Esed ed-Dārānî. 4 Cilt. Su‘ūd: Dâru’l-Muğnî li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1412/2000.

Dârimî, Ebû Sa‘îd ‘Uşmān b. Sa‘îd b. Hâlid b. Sa‘îd. *Naḳḍu’l-İmām Ebî Sa‘îd ‘Uşmān b. Sa‘îd ‘ale’l-Merîsiyy-i’l-Cehmiyy-i’l-‘anîd fî mâ ifterā ‘ale’llāhi ‘Azze ve Celle mine’t-Tevhîd*. thk. Raşîd b. Ḥasen el-Elme‘î. 2 Cilt. Mektebetü’r-Rüşd li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1418/1998.

Debûsî, Ebû Zeyd ‘Ubeydullāh b. ‘Umer b. ‘İsâ. *Taḳvîmü’l-edille fî uşûli’l-fıkh*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1422/2001.

Demir, Ahmet İshak. *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Demir, Osman. “Yakîn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/271-273. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

Demirli, Ekrem. *Her İsmi Güzel, Her İsmi Yüce Allah’ı İsimleriyle Tanımak*. İstanbul: Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık A.Ş., 2017.

Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Doğan, D. Mehmet. *Temel Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1994.

Döndüren, Hamdi. *İnsanlığa Son Çağrı Kur’ân-ı Kerîm*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak, 2003.

Dürre, Muhammed ‘Alî Ṭāhâ. *Tefsîru’l-Kur’āni’l-Kerîm ve i’râbühû ve beyânühû*. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru İbni Keşîr, 1430/2009.

Ebû Ḥafş en-Nesefî, Necmüddîn ‘Umer b. Muhammed b. Aḥmed. *et-Tefsîr fî’t-tefsîr*. ed. Mâhir Edîb Ḥabbûş. 15 Cilt. İstanbul: Dâru’l-Lübâb, 1440/2019.

Ebû Ḥanîfe, Nu‘mān b. Şābit b. Zūṭā b. Māh. *el-Fıkhü’l-ekber*. Mektebetü’l-Furkān, 1420/1999.

- Ebū Ṭālib el-Mekkī, Muḥammed b. ‘Alī b. ‘Aṭiyye el-Ḥārīṣī. *Ḳūtu’l-ḳulūb fī mu‘āmeleti’l-maḥbūb ve vaṣfī ṭarīḳi’lmürīd ilā maḳāmi’t-tevhīd*. thk. ‘Aşım İbrāhīm el-Keyālī. 2 Cilt. Beyrūt: Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 1426/2005.
- Ebū Zehra, Muḥammed b. Aḥmed b. Muştafā. *Zehratü’t-tefāsīr*. 10 Cilt. Ḳāhire: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, ts.
- Ebū Zeyd el-Ḳureşī, Muḥammed b. Ebi’l-Ḥattāb. *Cemheretü eş ‘āri’l-‘Arab*. thk. ‘Alī Muḥammed el-Becādī. Mısr: Nehdatü Mısr li’t-Tıbbā’ati ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1431/2010.
- Ebüssu‘ūd, Muḥammed b. Muḥammed b. Muştafā. *İrşādi’l-‘aḳli’s-selīm ilā mezāya’l-Kitābi’l-Kerīm*. 9 Cilt. Beyrūt: Dāru İhyāi’t-Türāşī’l-‘Arabī, ts.
- Ekinci, Kutbettin. “Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu”. *Bilimname* 2019/37 (2019), 169-190.
- Elik, Hasan. *Kur’ân’ın Korunmuşluğu*. M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Emīr Pādişāh, Muḥammed Emīn. *Teysīru’t-tahrīr şerḥu kitābi’t-tahrīr fī uşūli’l-fıḳḥ*. 4 Cilt. Mısr: Muştafā el-Bābī el-Ḥalebī, 1351/1932.
- Enbārī, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḳāsım b. Muḥammed. *Kitābü’l-Ezdād*. thk. Muḥammed Ebū’l-Faḍl İbrāhīm. Beyrūt: el-Mektebetü’l-‘Aşriyye, 1407/1987.
- Endelüsī, Ebū Ḥayyān Muḥammed b. Yūsuf b. ‘Alī. *el-Baḥru’l-muḥīṭ*. thk. Sıtkī Muhammed Cemīl. 10 Cilt. Beyrūt: Dāru’l-Fikr, 1420/2000.
- Engin, Ali Osman. “Bilginin İnsan Hayatındaki Yeri ve Önemi”. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 427-453.
- Erbaş, Muammer. “Kur’ân ve Sünnet Işığında Dinî Tefekküre Dair Bazı Kavramların Tahlili”. *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (2018), 13-40.
- Erdem, Hüsameddin. *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*. Konya: Hü-Er Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. çev. İlyas Karslı vd. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Ergül, Âdem. *Kur’an ve Sünnet’te Kalbî Hayat*. İstanbul: Altınoluk, 2000.

- Ertuğrul, Muzaffer. *Hızır (as) Kıssası'nın Tasavvufî Yorumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
- Erul, Bünyamin. “Zeyd b. Sâbit”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/321-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. ed. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Esed, Nâsıruddîn. *Meşâdiru's-si'ri'l-Câhilî*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, 1988.
- Eşkar el-'Atîbî, 'Umer b. Süleymân b. 'Abdillâh. *Âlemü'l-cin ve's-şeyâtîn*. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 4. Basım, 1404/1984.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl. *el-İbâne 'an uşûlî'd-diyâne*. thk. Şâlih b. Muḳbil b. 'Abdullâh el-'Uşaymî et-Temîmî. Riyâd: Dâru'l-Faḍîle, 1412/2011.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru Franz Steis, 3. Basım, 1400/1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl. *Risâletün ilâ ehli's-seğri bi bâbi'l-ebvâb*. thk. 'Abdullâh Şâkir Muḳammed el-Cüneydî. Medinetü'l-Münevvera: 'İmâdetü'l-Baḥşî'l-İlmiyyi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyyi, 1413/1992.
- Ezherî, Muḳammed b. Aḥmed. *Tehzîbü'l-luḡa*. thk. Muḳammed 'Avḍ Mer'ab. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İḥyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1422/2001.
- Fârâbî. *Üstün Ülke El-Medînetü'l Fâzıla*. çev. Seyfi Say. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.
- Fatiş, Emrullah. “Meleklerde Şuur ve İrade Problemi”. *KADER (Kelam Araştırmaları Dergisi)* 13/2 (2015), 785-806.
- Ferâhîdî, Ebü 'Abdürrahmân el- Ḥalîl b. Aḥmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Meḥdî el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâi. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Fersahoğlu, Yaşar. *Kur'an'da Zihin Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Eş'arî, Ebü'l-Hasan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- Feyyūmī, Ebū Muḥammed Ḥasen b. ‘Alī b. Süleymān el-Bedr. *Fethū ‘l-ḳarībi ‘l-mücīb ‘ale ‘t-tergībi ve ‘t-terhīb*. thk. Muḥammed İshāḳ Muḥammed Āl-i İbrāhīm. 15 Cilt. el-Muḥaḳḳıḳ, 1439/2018.
- Fīrūzābādī, Mecdüddīn Muḥammed b. Ya‘ḳūb. *Beṣā’iru zevi ‘t-temyīz fī leṭā’ifi ‘l-kitābi ‘l-‘azīz*. thk. Muḥammed ‘Alī en-Neccār. 6 Cilt. Ḳāhire: Lecnetü İhyāi‘t-Türāṣi‘l-İslāmī, 1393-1416/1973-1996.
- Fīrūzābādī, Mecdüddīn Muḥammed b. Ya‘ḳūb. *el-Ḳāmūsü ‘l-muḥīṭ*. thk. Müessesetü‘r-Risāle. Beyrūt: Müessesetü‘r-Risāle, 8. Basım, 1426/2005.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. çev. Hasan Kaya - Zeynep Ertan. İstanbul: Profil Kitap, 13. Basım, 2021.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü (Seçme Yazılar 4)*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Ġazzālī, Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed. *Cevāhirü ‘l-Ḳur‘ān*. thk. Şeyḥ Muḥammed Reşid Rıḍa el-Ḳabbānī. Beyrūt: Dāru İhyāi‘l-‘Ulūm, 3. Basım, 1406/1986.
- Ġazzālī, Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed. *el-İḳtiṣād fī ‘l-i‘tikād*. Beyrūt: Dāru‘l-Kütübü‘l-‘İlmiyye, 1425/2004.
- Ġazzālī, Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed. *el-Maḳṣadü ‘l-esnā fī şerḥi me‘ānī esmā‘illāhi ‘l-ḥüsnā*. thk. Bessām ‘Abdü‘lvehhāb el-Cābī. Ḳıbrıs: el-Cifān ve‘l-Cābī, 1407/1987.
- Ġazzālī, Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed. *el-Münḳız mine‘d-dalāl*. thk. ‘Abdülḥalīm Maḥmūd. Mısr: Dāru‘l-Kütübü‘l-Ḥadīse, ts.
- Ġazzālī, Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed. *İhyā‘ü ‘ulūmi‘d-dīn*. 4 Cilt. Beyrūt: Dāru‘l-Ma‘rife, ts.
- Ġazzālī, Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed. *Me‘āricü ‘l-ḳuds fī midrāci ma‘rifeti‘n-nefs*. Beyrūt: Dāru‘l-Āfāk el-Cedīde, 2. Basım, 1395/1975.
- Ġazzālī, Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed. *Miṣḳātü ‘l-envār*. thk. Ebū‘l- ‘Alā ‘Afīfī. Ḳāhire: ed-Dāru‘l-Ḳavmiyyetü li‘t-Ṭibā‘ati ve‘n-Neşr, ts.
- Ġazzālī, Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed. *Mi‘yāru ‘l-‘ilm fī fenni‘l-manḥiḳ*. thk. Süleymān Dünyā. Mısr: Dāru‘l-Me‘ārif, 1381/1961.

- Ġazzālī, Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed. *Mükāşefetü'l-kulüb el-mükarrib ilā 'allāmi'l-guyüb*. thk. 'Abdūlmecīd Ta'me Ḥalebī. Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, ts.
- Ġazzālī, Ebū Ḥamīd Muḥammed b. Muḥammed. *Tehāfütü'l-felāsife*. thk. Süleymān Dünyā. Kāhire: Dāru'l-Me'ārif, 6. Basım, ts.
- Geylānī, 'Abdülkādīr b. Mūsā b. 'Abdillāh b. Zengīdost Muḥyiddīn. *el-Ġaniyye li-tālibī tarīki'l-ḥaqq 'azze ve celle*. thk. Ebū 'Abdurrahmān Şalāh b. Muḥammed. 2 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 8. Basım, 1996.
- Göktaş, Vahit. "Kur'an'da Bilgi Ve Bilginin Kaynakları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (2008), 159-179.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Görgülü, Faruk. "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 4 (2015), 145-160.
- Gürkan, Nejdēt. "Cahiliyede ve İslami Dönemlerde Arap Şiir Sanatının Mücadele/Sırâ İşlevselliği Üzerine". *EKEV Akademi Dergisi* 21/72 (2017), 225-239.
- Ḥādimī, Muḥammed b. Muḥammed b. Muştafā b. 'Uşmān Ebū Sa'īd. *Berīkatü Maḥmūdiyye fī şerḥi tarīkatī Muḥammediyye ve şerī'ati nebeviyye fī sīreti Aḥmediyye*. 4 Cilt. Maṭba'atü'l-Ḥalebī, 1348/1929.
- Hakīm, Suad el-. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Ḥalebī, Nūreddīn Muḥammed 'İtr. *Ulūmü'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*. Dımeşk: Maṭba'atü's-Şabāh, 1414/1993.
- Ḥālidī, Şalāh 'Abdūlfettāh. *Mefātīhu't-te'āmül ma'a'l-Ḳur'ān*. Dımeşk: Dāru'l-Ḳalem, 2. Basım, 1415/1994.
- Ḥalīmī, el-Ḥüseyn b. el-Ḥasen b. Muḥammed b. Ḥalīm el-Buḥārī el-Cürcānī Ebū 'Abdillāh. *el-Minhāc fī şu'abi'l-īmān*. thk. Ḥilmī Muḥammed Fūde. 3 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1399/1979.

- Havva, Said. *el-Esas fi's-Sünne Siyretün Nebeviyye*. çev. M. Ahmet Varol vd. 10 Cilt. İstanbul: Aksa Yayın-Pazarlama, 1991.
- Havva, Said. *Ruh Terbiyemiz (İslâm Tasavvufu)*. çev. İbrahim Sarmış - M. Sait Şimşek. Konya: Davet Yayınevi, 1980.
- Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik (Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida)*. çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Hemezānī, Ebū'l-Faḍl Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. Yahyā Bedī'ü'z-zamān. *Maḳāmātü Bedī'ü'z-zamān el-Hemezānī*. thk. Muḥammed Muḥyiddīn 'Abdülḥamīd. Ḳāhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1342/1923.
- Hemezānī, el-Mümteceb b. Ebī'l-İz b. Raşīd Ebū Yūsuf Müntecebü'd-dīn. *el-Kitābü'l-Ferīd fī i'rābi'l-Ḳur'āni'l-Mecīd*. thk. Muḥammed Nizāmüddīn el-Fetūḥ. 6 Cilt. el-Medīnetü'l-Münevvera: Dāru'z-Zemān li'n-Neşr ve't-Tevzī', 1427/2006.
- Hökelekli, Hayati. "Hads". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/68-69. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Ḥüseyn, Tāhā. *fi's-Şi'ri'l-Cāhilī*. Tūnus: Dāru'l-Me'ārif li't-Ṭibā'a ve'n-Neşr, 1345/1926.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbn Bādīs, 'Abdülḥamīd. *Tefsīru İbn Bādīs fī mecālisi't-tezkīr min kelāmi'l-ḥakīmi'l-ḥabīr*. Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995.
- İbn Düreyd, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen el-Ezdī el-Başrī. *el-Cemheretü'l-luḡa*. thk. Remzī Munīr Ba'albekī. 3 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-İlm li'l-Melāyīn, 1407/1987.
- İbn Düreyd, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen el-Ezdī el-Başrī. *el-İştikāḳ*. thk. 'Abdüsselām Muḥammed Hārūn. Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1412/1991.
- İbn Ebī Ḥātim er-Rāzī, Ebū Muḥammed 'Abdürrahmān b. Muḥammed b. İdrīs. *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-aẓīm li'bni Ebī Ḥātim*. thk. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. 13 Cilt. Su'ūd: Mektebetü Nizār Muştafā el-Bāz, 3. Basım, 1419/1998.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muḥammed. *el-Müşannef*. thk. Sa‘d b. Nâşır b. ‘Abdil‘azîz Ebû Ḥubeyb. 25 Cilt. Riyâd: Dâru Kunûz İşbilyâ li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1436/2015.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muḥammed. *Müsnedü İbni Ebî Şeybe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-‘Azâzî, Aḥmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru’l-Vaṭan, 1418/1997.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. ‘Abdillâh b. ‘Îsâ el-Mürri el-Ḳurtubî. *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-‘azîz*. thk. Ebû ‘Abdillâh Ḥüseyn b. ‘Ukkâşe, Muḥammed b. Muşţafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kâhire: el-Fârûku’l-Ḥadîse, 1423/2002.
- İbn Ebi’l-‘Îz, ‘Alî b. Muḥammed. *Şerḥu’l-‘akîdeti’t-tahâviyye*. thk. Şu‘ayb Arnâût. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 10. Basım, 1418/1997.
- İbn Fâris, Ebû’l-Ḥüseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu‘cemü meḳâyîsi’l-luġa*. thk. ‘Abdüsselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru’l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Fâris, Ebû’l-Ḥüseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mücmelü’l-luġa*. thk. Züheyr ‘Abdülmuhşin Şultân. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Fûrek, Muḥammed b. el-Ḥasen b. Fûrek el-Enşârî el-İşfehânî. *Tefsîru İbn Fûrek*. 3 Cilt. Su‘ûd: Câmî‘atü Ümmü’l-Ḳurâ, 1430/2009.
- İbn Ḥacer el-‘Asḳalânî, Ebû’l-Faḍl Şihâbüddîn Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed. *Fethu’l-bârî bi-şerḥi Şahîhi’l-Buḥârî*. thk. M. Fu‘âd ‘Abdülbâkî. 14 Cilt. Mısr: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1380-1390/1960-1970.
- İbn Ḥıbbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed. *el-Müsnedü’s-şahîḥ ‘ale’t-takâsım ve’l-envâ‘ min ğayri vücûdi kaṭ‘in fî senedihâ ve lâ şübûti cerḥin fî nâkilihâ*. thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrût: Dâr İbni Ḥazm, 1433/2012.
- İbn Ḥıbbân, Muḥammed b. Ḥıbbân el-Büstî. *es-Sîretü’n-nebeviyye ve aḥbâru’l-ḥulefâ*. ed. el-Ḥâfız es-Seyyid ‘Azîz Bek, Cemâ‘atün mine’l-‘ulemâ’. 2 Cilt. Beyrût: el-Kütübü’s-Şekâfiyye, 1407/1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muḥammed Cemâlüddîn ‘Abdülmelik. *es-Sîretü’n-nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm)*. thk. Muşţafâ es-Saḳkā, İbrâhîm el-Ebyârî. 2 Cilt. Mısr: Şeriketü Mektebetü ve Maṭba‘atü Muşţafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve Evlâdüh, 2. Basım, 1375/1955.

- İbn Humejd, Ebū Muḥammed ‘Abd el-Ḥamīd bin Naşr el-Kessī. *el-Müntehab min Müsned ‘Abd bin Humejd*. thk. Muştafā el-‘Adevī. 2 Cilt. Dār Belensiyye li’n-Neşr ve’t-Tevzī’, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn İshāk, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed. *Sīretü İbn İshāk (Kitābü’s-Siyer ve’l-megāzī)*. thk. Süheyl Zekkār. Beyrūt: Dāru’l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kāyyim el-Cevziyye, Muḥammed b. Ebī Bekr b. Eyyüb b. Sa’d Şemsüddīn. *el-Kaşīdetü’n-nūniyye*. Kāhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1417/1996.
- İbn Kāyyim el-Cevziyye, Muḥammed b. Ebī Bekr b. Eyyüb b. Sa’d Şemsüddīn. *Ṭarīku’l-hicrateyn ve bābü’s-sa’ādeteyn*. thk. Muḥammed Ecmel el-İşlāhī. 2 Cilt. Beyrūt: Dār İbn Hāzm, 4. Basım, 1440/2019.
- İbn Keşīr, Ebü’l-Fidā’ İsmā’īl b. Şihābiddīn ‘Umer b. Keşīr b. el-Kureşī ed-Dimeşķī. *el-Bidāye ve’n-nihāye*. thk. ‘Alī Şīrī. 15 Cilt. Beyrūt: Dāru İhyāi’t-Türāsi’l-‘Arabī, 1408/1988.
- İbn Keşīr, Ebü’l-Fidā’ İsmā’īl b. Şihābiddīn ‘Umer b. Keşīr b. el-Kureşī ed-Dimeşķī. *es-Sīretü’n-nebeviyye mine’l-bidāye ve’n-nihāye*. thk. Muştafā ‘Abdülvāhid. 4 Cilt. Kāhire: ‘İsā el-Bābī el-Halebī, 1395/1976.
- İbn Keşīr, Ebü’l-Fidā’ İsmā’īl b. Şihābiddīn ‘Umer b. Keşīr b. el-Kureşī ed-Dimeşķī. *Tefsīru’l-Kur’āni’l-‘aẓīm*. 4 Cilt. Kāhire: Dāru’l-Hadīs, 1408/1988.
- İbn Kudāme, Müvaffakuddīn ‘Abdullāh b. Aḥmed. *Ravḍatü’n-nāẓır ve cünnetü’l-münāẓır fī uşūli’l-fıkḥ ‘alā mezhebi’l-İmām Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. Şa’bān Muḥammed İsmā’īl. 2 Cilt. Beyrūt: Müessesetü’r-Reyyān li’t-Ṭibā’ati ve’n-Neşr ve’t-Tevzī’, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn Kuteybe, Ebū Muḥammed ‘Abdullāh b. Müslim ed-Dīneverī. *eş-Şi’r ve’s-şu‘arā’*. 2 Cilt. Kāhire: Dāru’l-Hadīs, 1423/2002.
- İbn Kuteybe, Ebū Muḥammed ‘Abdullāh b. Müslim ed-Dīneverī. *Tefsīru Ġarībi’l-Kur’ān*. thk. Seyyid Aḥmed Sakr. Beyrūt: Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Māce, Ebū ‘Abdullāh Muḥammed Yezīd. *Sünen-i İbn Māce*. thk. ‘İşām Mūsā Hādī. el-Cübeyl: Dāru’s-Şiddīk, 2. Basım, 1435/2014.
- İbn Manzūr, Ebü’l-Faḍl Cemālüddīn Muḥammed b. Mükerrrem b. ‘Alī b. Aḥmed el-Enşārī er-Rüveyfī. *Lisānü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrūt: Dāru Şādir, 3. Basım, 1414/1993.

İbn Naşr, Ebū Ca'fer et-Tirmizī Muḥammed b. Aḥmed. *Cüz'ün fîhi Tefsîru'l-Kur'ân bi-rivâyeti Ebî Ca'fer et-Tirmizî*. thk. Hikmet Beşîr Yâsîn. Mektebetü'd-Dâr bi'l-Medîneti'l-Münevvera, 1408/1988.

İbn Râhüyeḥ, Ebū Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Maḥled b. İbrâhîm el-Ḥanzalî el-Mervezî. *Müsnedü İshâk b. Râhüyeḥ*. thk. 'Abdülğafûr b. 'Abdülhakḥ el-Belûşî. 5 Cilt. Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991.

İbn Receb el-Ḥanbelî, Zeynü'd-dîn Ebū'l-Ferec 'Abdurrahmân bin Aḥmed. *Câmi'u'l-'ulûmi ve'l-hikem fî şerhi ḥamsîne ḥadîsen min cevâmi'i'l-kelim*. thk. Şu'ayb Arnâût. 2 Cilt. Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 7. Basım, 1417/1997.

İbn Receb el-Ḥanbelî, Zeynü'd-dîn Ebū'l-Ferec 'Abdurrahmân bin Aḥmed. *Zemm-u kasveti'l-ḳalb*. thk. Ebî Muş'ab Ṭal'at bin Fu'âd el-Ḥelvânî. Kâhire: el-Fârûḳ el-Ḥadîse li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım, 1424/2003.

İbn Rüşd, Ebū'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî. *Faşlü'l-maḳâl*. thk. Muḥammed 'Amâra. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1389/1969.

İbn Sa'd, Ebū 'Abdillâh Muḥammed. *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*. thk. 'Alî Muḥammed 'Umer. 11 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Ḥâncî, 1421/2001.

İbn Sîde el-Mürsî, Ebū'l-Ḥasen 'Alî b. İsmâ'îl. *el-Muḥaşşaş*. thk. Ḥalîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1417/1996.

İbn Sîde el-Mürsî, Ebū'l-Ḥasen 'Alî b. İsmâ'îl. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*. thk. 'Abdülhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Sînâ, Ebū 'Alî el-Ḥüseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî. *er-Risâletü'l-'arşîyye fî tevḥîdihî te'âlâ ve şifâtiḥî*. Haydarâbâd: bi-Maṭba'ati Dâirati'l-Me'ârifî'l-'Uṣmâniyye, 1353/1934.

İbn Şüheyd, Ebū 'Âmir Aḥmed b. 'Abdülmelik b. Aḥmed el-Eşca'î el-Endelüsî. *Risâletü't-tevâbi' ve'z-zevâbi'*. thk. Buṭrus el-Bustânî. Beyrût: Dâru Şâdir li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım, 1416/1996.

İbn Teymiyye, Taḳıyyüddîn Ebū'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Abdilḥalîm. *el-Furḳân beyne evliyâi'r-raḥmân ve evliyâi's-şeyṭân*. haz. 'Abdülkâdir el-Arnâût. Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1405/1985.

İbn Tufeyl - İbn Sînâ. *Hayy İbn Yakzân Ruhun Uyanışı*. çev. Yusuf Özkan Özburun vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2009.

İbn Vehb, Ebū Muḥammed ‘Abdullāh b. Vehb b. Müslim el-Mıṣrī el-Ḳuraṣī. *Tefsīru’l-Ḳur’ān mine’l-cāmi’i li İbn Vehb*. thk. Miklūṣ Mūrānī. 3 Cilt. Beyrūt: Dāru’l-Ġarbī’l-İslāmī, 1424/2003.

İbn ‘Acībe, Ebū’l-‘Abbās Aḥmed b. Muḥammed b. el-Mehdī. *el-Baḥru’l-medīd fī tefsīri’l-Ḳur’āni’l-mecīd*. thk. Aḥmed ‘Abdullāh el-Ḳuraṣī. 7 Cilt. Ḳāhire: Ḥasen ‘Abbās Zekī, 1419/1998.

İbn ‘Arabī, Ebū Bekr Muḥammed b. ‘Abdillāh b. Muḥammed el-Me‘āfirī. *Aḥkāmü’l-Ḳur’ān*. thk. Muḥammed ‘Abdülkâdir ‘Aṭā. 4 Cilt. Beyrūt: Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

İbn ‘Arabī, Ebū Bekr Muḥammed b. ‘Abdillāh b. Muḥammed el-Me‘āfirī. *Sirācü’l-mürīdīn fī sebīli’d-dīn*. 5 Cilt. Beyrūt: Dāru’t-Taḥdīsī’l-Kittāniyye, 1438/2017.

İbn ‘Arabī, Ebū Bekr Muḥyiddīn Muḥammed b. ‘Alī b. Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Abdillāh el-Ḥātemī. *el-Fütūḥātü’l-Mekkiyye fī ma’rifeti’l-esrāri’l-mālikiyye ve’l-mülkiyye*. thk. Aḥmed Şemseddīn. 9 Cilt. Beyrūt: Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, ts.

İbn ‘Arabī, Ebū Bekr Muḥyiddīn Muḥammed b. ‘Alī b. Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Abdillāh el-Ḥātemī. *Tefsīru İbni’l-‘Arabī*. İstanbul: Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Kadir Bey Bölümü, 0.100, 1a-206b.

İbn ‘Asākır, Ebū’l-Ḳāsim. *Tārīḫü medīneti Dımeşḳ ve zıkrü faḍlihā ve tesmiyetü men ḥallehā mine’l-emāşil ev ictāze bi-nevāḥihā min varidihā ve ehlihā*. thk. Muḥibbü’d-Dīn Ebū Sa‘īd ‘Umer b. Ġurāme el-‘Amrevī. 80 Cilt. Dāru’l-Fikr li’t-Tıbbā’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzī’, 1415/1995.

İbn ‘Āşūr, Muḥammed eṭ-Ṭāhir b. Muḥammed b. Muḥammed eṭ-Ṭāhir. *et-Taḥrīr ve’t-tenvīr (Taḥrīru’l-ma’ne’s-sedīd ve tenvīru’l-‘aqli’l-cedīd min tefsīri’l-kitābi’l-mecīd)*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dāru’t-Tūniyye li’n-Neşr, 1404/1984.

İbn ‘Āşūr, Muḥammed eṭ-Ṭāhir b. Muḥammed b. Muḥammed eṭ-Ṭāhir. *Maḳāşıdu’ş-şerī’ati’l-İslāmiyye*. thk. Muḥammed el-Ḥabīb İbnü’l-Ḥüce. 3 Cilt. Ḳaṭar: Vizāretü’l-Evkāf ve’ş-Şu’ūni’l-İslāmiyye, 1425/2004.

- İbn 'Atıyye, Ebū Muḥammed 'Abdülḥak b. Gālīb b. 'Abdirrahmān b. Gālīb el-Muhāribī el-Gırnātī el-Endelūsī. *el-Muḥarrerü'l-vecīz fī tefsīri'l-kitābi'l-'azīz*. thk. 'Abdüsselām 'Abdüşşāfī Muḥammed. 6 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İbni'l-Hācib, Tācüddīn Ebū Naşr 'Abdülvehhāb b. 'Alī b. 'Abdilkāfī es-Sebkī. *Raf'ü'l-Hācib 'an muhtaşari İbni'l-Hācib*. thk. 'Ādil Aḥmed 'Abdülmevcūd - 'Alī Muḥammed Mu'avvıd. 4 Cilt. Beyrūt: 'Ālemü'l-Kütüb, 1420/1999.
- İbnü'l-Esīr, Mecdüddīn. *en-Nihāye fī ġarībi'l-ḥadīş ve'l-eşer*. thk. Maḥmūd Muḥammed et-Tanāhī - et-Tāhir b. Aḥmed ez-Zāvī. 5 Cilt. Beyrūt: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Muḥrī', Ebū Bekr Muḥammed b. İbrāhīm b. 'Alī b. 'Aşım b. Zāzān el-İşfehānī el-Ḥāzin. *el-Mu'cemu li-İbni'l-Muḥrī'*. thk. Ebū 'Abdirrahmān 'Ādil b. Sa'd. Riyād: Şirketü'r-Riyād li'n-Neşr ve't-Tevzī', 1419/1998.
- İbnü'l-Münzir, Ebū Bekr Muḥammed b. İbrāhīm. *Kitābü Tefsīri'l-Ḳur'ān*. thk. Sa'd b. Muḥammed es-Sa'd. 2 Cilt. Medinetü'l-Münevvera: Dāru'l-Me'āşır, 1423/2002.
- İlyasov, Reşad. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilimdalı Tefsir Bilimdalı, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- İmam Rabbânî, Ahmed b. Abdullah b. Zeynelabidin es-Serhendî el-Farukî. *Mektubât*. çev. M. Metin Zirek. İstanbul: Yeni Şafak, 2006.
- İmam Şafîî. *el-Fıkhu'l-Ekber*. ed. Fethi Güngör. çev. Hamdi Gündoğar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- İşfahānî, Ebü'l-Kāsım Ḥüseyn b. Muḥammed b. el-Mufaḍḍal er-Rāğib. *el-Müfredāt fī ġarībi'l-Ḳur'ān*. thk. Muḥammed Seyyid Keylānî. Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1351/1932.
- İşfahānî, Ebü'l-Kāsım Ḥüseyn b. Muḥammed b. el-Mufaḍḍal er-Rāğib. *Tefsīru'r-Rāğib el-İşfahānî*. thk. Hind bint. Muḥammed b. Zāhid Serdār. 5 Cilt. Külliyyetü'd-Da've ve Uşûlü'd-Dîn, 1422/2001.
- İşfehānî, Ebū Nu'aym Aḥmed b. 'Abdillāh. *Ḥilyetü'l-evliyā' ve ṭabakātu'l-aşfiyā'*. 10 Cilt. Mısır: Maṭba'atü's-Sa'ādeh, 1394/1974.

- İşfehānī, İsmā‘īl b. Muḥammed b. el-Faḍl b. ‘Alī el-Ḳureşī eṭ-Ṭulayḥī. *el-Ḥucceṭü fî beyāni’l-meḥacceti ve şerḥi ‘aḳīdeti ehli’s-sünne*. thk. Muḥammed b. Rabī‘ b. Hādī ‘Umeyr el-Müdhālī, Muḥammed b. Maḥmūd Ebū Raḥīm. Riyāḍ: Dāru’r-Rāye, 2. Basım, 1420/1999.
- İşfehānī, İsmā‘īl b. Muḥammed b. el-Faḍl b. ‘Alī el-Ḳureşī eṭ-Ṭulayḥī. *et-Taḥrīr fî şerḥi şaḥīhi Müslim*. thk. İbrāhīm Eyt Bāḥa. Kuveyt: Dāru Esfār, 1442/2021.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 13. Basım, 2012.
- İşler, Emrullah. “Tarafe b. Abd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. ed. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Ḳāḍī ‘Abdülcebbār, Ebü’l-Ḥasen Ḳāḍī’l-Ḳudāt ‘Abdülcebbār b. Aḥmed b. ‘Abdülcebbār el-Hemedānī. *el-Muḡnī fî ebvābi’t-tevhīd ve’l-‘adl*. thk. İbrāhīm Medkūr - Tāhā Ḥüseyn. 16 Cilt. Ḳāhire: A. F. el-Ehvānī, 1385/1965.
- Ḳāḍī ‘Abdülcebbār, Ebü’l-Ḥasen Ḳāḍī’l-Ḳudāt ‘Abdülcebbār b. Aḥmed b. ‘Abdülcebbār el-Hemedānī. *Şerḥu’l-uşūli’l-ḥamse*. thk. ‘Abdülkerīm ‘Uşmān. Ḳāhire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1417/1996.
- Ḳāḍī ‘Abdülcebbār, Ebü’l-Ḥasen Ḳāḍī’l-Ḳudāt ‘Abdülcebbār b. Aḥmed b. ‘Abdülcebbār el-Hemedānī. *Teşbītü delāili’n-nübüvve*. 2 Cilt. Ḳāhire: Dāru’l-Muştafā, ts.
- Ḳaḥṭānī, Sa‘īd b. ‘Alī b. Vehf. *eş-Şemeru’l-müctenā muḥteşarun şerḥi esmāillāhi’l-ḥüsnā fî ḍav’i’l-Kitābi ve’s-Sünne*. Riyāḍ: Maṭba‘atü Sefīr, ts.
- Ḳaḥṭānī, Sa‘īd b. ‘Alī b. Vehf. *Şerḥu esmāillāhi’l-ḥüsnā fî ḍav’i’l-Kitābi ve’s-Sünne*. Riyāḍ: Maṭba‘atü Sefīr, ts.
- Kalın, İbrahim. *Perde ve Mânâ (Akıl Üzerine Bir Tahlil)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2022.
- Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2008.
- Karaca, Faruk. “Günümüzde Dinî Tefekkürün Yüzleştiği Temel Problemler”. *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (2018), 107-116.

- Karagöz, İsmail. *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Karahan, Fatma Bayraktar. *İz Bırakanlar (Medeniyetimizi İnşa Eden Kadınlar)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Karahan, Fatma Bayraktar. *Rahmân'ın Kadın Kulları (Vahyin Aydınlığında Yaşanmış Hayatlar)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Ḳārī, 'Alī bin (Sultān) Muḥammed, Ebū'l-Ḥasen Nūrū'd-dīn el-Hervevī. *Şerḥu's-şifā'*. 2 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Ḳāsimī, Muḥammed Cemāleddīn b. Muḥammed Sa'īd b. Ḳāsim el-Ḥallāk. *Meḥasinü't-te'vīl*. thk. Muḥammed Bāsil. 9 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kaya, Murat. "Bilimsel Tefsir ve Değişim". *Mütefekkir* 3/5 (2016), 195-223.
- Ḳazvīnī, Ebū'l-Ḳāsim 'Abdülkerīm b. Muḥammed b. 'Abdülkerīm er-Rāfi'ī. *el-Emālī's-şāriḥa li-müfredāti'l-Fātiḥa*. thk. Muḥammed Bekr Zahrān. Ḳāhire: l-Fārūḳ el-Ḥadīse li't-Tıbbā'a ve'n-Neşr, 1432/2011.
- Kefevī, Ebū'l-Beḳā. *el-Külliyāt*. thk. 'Adnān Dervīş - Muḥammed el-Mısrī. Beyrūt: Müessesetü'r-Risāle, ts.
- Kelābāzī, Ebū Bekr Muḥammed b. Ebī İshāk b. İbrāhīm b. Ya'ḳūb. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Antik Felsefe*. çev. Serdar Uslu. 4 Cilt. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.

- Kılavuz, Ahmet Saim. “Cin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/8-10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.
- Kırca, Celal. *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*. İstanbul, 1981.
- Kırca, Celâl. *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Kocabaş, Şakir. *İslam'da Bilginin Temelleri*. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Koçak, Zeynep Canan. “Hz. Peygamber'e Yönelik 'Mecnûn' İthâmının Câhiliye Dilinde Mânâsı”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1513-1542.
- Korkmaz, Ali. *Anlaşılabilir Arıcılık*. Samsun: Samsun Gıda Tarım ve Hayvancılık İl Müdürlüğü Yayını, 2013.
- Köseoglu, Gizem - Bilgin, Önder. “Epiküros'un Hayat ve Ölüm Anlayışı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1492-1497.
- Krishnamurti, J. *Öğrenmek ve Bilgi Üzerine*. çev. Anita Tatlıer. İstanbul: Ayna Yayınevi, 1. Basım, 1999.
- Ḳudāme b. Ca'fer, Ebū'l-Ferec b. Ḳudāme b. Ziyād el-Kātib el-Bağdādî. *Naḳdū's-şî'r*. İstanbul: Maṭba'atü'l-Cevāib, 1302/1885.
- Ḳurtubî, Ebū'l-'Abbās Aḥmed b. 'Umer b. İbrāhîm. *el-Müfḥim limā eşkele min telḥîşî Kitābi Müslim*. thk. Aḥmed Muḥammed es-Seyyid, Maḥmūd İbrāhîm Bezāl. 7 Cilt. Beyrût: Dāru İbni Keşîr, 1417/1996.
- Ḳurtubî, Muḥammed b. Aḥmed el-Enşārî. *Tefsîru'l-Ḳurtubî (el-Cāmi' li-aḥkāmî'l-Ḳur'ān)*. ed. Aḥmed el-Berdūnî, İbrāhîm Etḫîş. 20 Cilt. Ḳāhire: Dāru'l-Kütübî'l-Mıṣriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Ḳuşeyrî, 'Abdülkerîm b. Hevāzin b. 'Abdilmelik. *er-Risāletü'l-Ḳuşeyriyye*. thk. 'Abdülḥalîm Maḥmūd, Maḥmūd b. eş-Şerîf. 2 Cilt. Ḳāhire: Dāru'l-Me'ārif, 1431/2010.
- Ḳuşeyrî, 'Abdülkerîm b. Hevāzin b. 'Abdilmelik. *Leṭā'ifü'l-işārāt (Tefsîru'l-Ḳuşeyrî)*. Mıṣr: el-Hey'etü'l-Mıṣriyyetü'l-'Āmmeti li'l-Küttāb, 3. Basım, ts.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Kutluer, İlhan. "Lâedriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/41-42. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Ḳuṭub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Ḳur'ân*. 30 Cilt. Ḳāhire: Dāru's-Şürûḳ, 32. Basım, 1423/2003.

Maḳdisî, Diyâüddîn Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Abdilvâhid. *es-Sünen ve'l-aḥkām 'ani'l-Muṣṭafâ 'aleyhi efḍalu's-şalâti ve's-selām*. thk. Ebû 'Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâşe. 6 Cilt. Su'ûd: Dār Mâcid 'Asîrî, 1425-2004.

Maḳdisî, el-Muṭahhar b. Ṭāhir. *el-Bed' ve't-tārîḥ*. nşr. Clément Huart. 6 Cilt. Paris: Bertrand Matbaası, 1317-1337/1899-1919.

Ma'mer b. el-Müşennâ, Ebû 'Ubeyde. *Mecâzü'l-Ḳur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Ḳāhire: Mektebetü'l-Hāncî, 1381/1961.

Manşûr, 'Abdülkâdir Muḥammed. *Mevsû'atü 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Haleb: Dāru'l-Ḳalem el-'Arabî, 1422/2002.

Mâtürîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd Ebû Manşûr. *et-Tevḥîd*. thk. Fetḥullâh Ḥalîf. İskenderiyye: Dāru'l-Cāmi'āti'l-Mişriyye, ts.

Mâtürîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd Ebû Manşûr. *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*. ed. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.

Māverîdî, Ebû'l Ḥasen 'Alî b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ḥabîb el-Başrî el-Bağdādî. *Tefsîru'l-Māverîdî (en-Nüket ve'l-'uyûn)*. thk. es-Seyyid İbn 'Abdülmaḳşûd b. 'Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

Mazharî, Muḥammed Şenâ'ullâh. *et-Tefsîrû'l-Mazharî*. thk. Ğulām Nebî et-Tūnisî. 10 Cilt. Bâkistân: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412/1991.

Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve. *el-Cāmi'*. thk. Ḥabîbürraḥmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrût: Tevzî'u'l-Mektebeti'l-İslāmî, 2. Basım, 1403/1983.

Mekkî b. Ebî Ṭalîb, Ebû Muḥammed Ḥammûş b. Muḥammed b. Muḥtâr el-Ḳaysî el-Ḳayravânî. *el-Hidāye ilâ bulūġi'n-nihāye fî 'ilmi me'āni'l-Ḳur'ân ve tefsîrihî ve aḥkāmihî ve cümelin min fūnūni 'ulūmih*. thk. eş-Şāhid el-Büşeyḥî. 13 Cilt. Mecdū'atü Buḥūşî'l-Kitābî ve's-Sünne – Külliyyetü's-Şerî'ati ve'd-Dirāsati'l-İslāmiyye – Cāmi'atü's-Şārḳa, 1429/2008.

- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 11. Basım, 2008.
- Merāgî, Ahmed b. Muştafâ. *Tefsîru'l-Merāgî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Maţba'atü Muştafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1365/1946.
- Mertoğlu, M. Suat. "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 91-113.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. ed. Ali Bulaç. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mevşilî, 'Abdullâh b. Maḥmūd b. Mevdūd. *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muḥtâr*. ed. Maḥmūd Ebū Daḳīka. 5 Cilt. Kâhire: Maţba'atü'l-Halebî, 1356/1937.
- Meybûdî, Ebû'l-Faḍl Reşîdüddîn Ahmed b. Ebî Saîd. *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ebrâr*. thk. Ali Asgar Hikmet. 10 Cilt. Tahran: Danişgâh, 1331-39/1952-60.
- Muḥammedâvî, 'Alî el-'Alî. "Nazariyyetü'l-'ilm ve'l-ma'rifeti fi'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm". *Āfâku'l-ḥadâratî'l-İslâmiyye* 13/2 (2010), 115-144.
- Muḥāsibî, Ebū 'Abdillâh el-Hâriş b. Esed. *Risâletü'l-Müsterşidîn*. thk. 'Abdülfettâh Ebū Ğudde. Haleb: Mektebü'l-Maţbū'âtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1391/1971.
- Muhtar, Cemal. "Antere". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/237. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Muḳâtil b. Süleymân, Ebû'l-Ḥasen. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Ḳur'ânî'l-Azîm*. thk. Hâtım Şâlih eḍ-Ḍâmin. Riyâḍ: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1432/2011.
- Muḳâtil b. Süleymân, Ebû'l-Ḥasen. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. thk. 'Abdullâh Maḥmūd Şeḫâta. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâşî'l-'Arabî, 1423/2002.
- Mübârek, 'Abdullâh b. *ez-Zühed ve'r-reḳâ'ik*. thk. Ḥabîbürraḥmân el-A'zamî. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Mücâhid b. Cebr, Ebû'l-Ḥaccâc. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muḥammed 'Abdüsselâm Ebü'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikrî'l-İslâmiyyeti'l-Ḥadîşe, 1410/1989.
- Münâvî, 'Abdü'r-Ra'ûf b. *et-Tevkîfu 'alâ mühimmâti't-ta'arîf*. thk. 'Abdülhamîd Şâlih Ḥamdân. Mısır: 'Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990.

- Münziri, el-Hâfiz ‘Abdü’l-‘Azîm b. ‘Abdi’l-‘Kavî. *Muhtaşar sünen-i Ebî Dâvûd*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü’l-Me‘ârif li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1431/2010.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi ‘u’s-şahîh*. thk. Muhammed Zihnî Efendi vd. 8 Cilt. Türkiye: Dâru’t-‘Tıbbâ‘ati’l-‘Âmire, 1334/1916.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu’l-Basît Fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*. ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Nâblusî, Muhammed Râtib. *Mevsû‘atü esmâillâhi’l-‘hüsne ve şıfâtühü’l-füdlâ mine’l-Kitâbi ve’s-Sünneti*. thk. Bilâl Nureddîn. 4 Cilt. ‘Ammân: Müessesetü’l-Fürsân, 1435/2014.
- Nesâî, Ebü ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu‘ayb b. ‘Alî. *Sünenü’n-Nesâî (el-Müctebâ)*. thk. Muhammed Ridvân, Muhammed Enes Muştafâ. 8 Cilt. Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 1439/2018.
- Nesâî, Ebü ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu‘ayb b. ‘Alî el- Hürâsânî. *Feğâilü’l-Kur‘ân*. thk. Fâruk Hamâde. Beyrût: Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, 1413/1992.
- Nesefî, Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn ‘Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru’n-Nesefî (Medârikü’t-tenzîl ve haķâ’ıķu’t-te’vîl)*. ed. Yûsuf ‘Alî Bedîvî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kelimi’t-‘Tayyib, 1419/1998.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu’n-Nevevî ‘alâ Müslim*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâşi’l-‘Arabî, 2. Basım, 1392/1972.
- Nuĥbetün minel-luĥaviyyîn bi-mecma‘i’l-luĥati’l-‘Arabıyyeti bi’l-‘Kâhire. *el-Mu‘cemü’l-vasîf*. 2 Cilt. Kâhire: Mecma‘u’l-Luĥati’l-‘Arabıyyeti bi’l-‘Kâhire, 2. Basım, 1392/1972.
- Öĝmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Öĝük, Emine. *Yeni Ateistlerin Yanılgıları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Ökten, Gülşen. “Kur‘ân’a Göre Bilginin Kaynakları”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (2015), 205-228.
- Ökten, Gülşen. *Kur‘ân-ı Kerîm’e Göre Bilginin Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Öztürk, Ali. *Ötekileştirmenin İnşası ve Etkinliği Bağlamında Televizyon Haberleri: Suriyeli Sığınmacılar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo-Televizyon-Sinema Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Tefsir ve Usûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Pak, Zekeriya. "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının, Kur'an'dan Hareketle Tespitiyle İlgili Bazı Hususlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 311-330.
- Peker, Hasan. *Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Râfi 'î, Muştafâ Şâdıķ. *Tārīhu âdâbi'l-'Arab*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh (Ebû'l-Fağl) Fahrüddîn Muḥammed b. 'Umer b. Hüseyin. *Mefâtīhu'l-ğayb (et-Tefsīru'l-kebīr)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Râzî, Ebû Bekr Muḥammed b. Zekeriyyâ. *Resâilü felsefiyye*. thk. Lecnetü İhyâi't-Türâşi'l-'Arabiyyi fî Dâri'l-Âfâķi'l-Cedīde. Beyrût: Dâru'l-Âfâķi'l-Cedīde, 5. Basım, 1402/1982.
- Ridâ, Muḥammed Reşīd b. 'Alî. *Tefsīrū'l-Ḳur'āni'l-Hakīm (Tefsīrū'l-Menār)*. 12 Cilt. Mısr: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-'Āmme li'l-Kitāb, 1410/1990.
- Şabrīne, Kaşşâb. *el-İlm ve'l-'ulemā' fî'l-Ḳur'āni'l-Kerīm - dirāse mevḏū'ıyye*. el-Vādî: Cāmi'atü'ş-Şehīd Hemme Laḥḍar, Yüksek Lisans Tezi, 1437-1438/2016-2017.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî 'Ulûmi'l Kur'ân*. çev. Yaşar Güngör. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.
- Şâbûnî, Muhammed 'Alî. *Şafvetü't-tefâsīr*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1407/1987.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1991.
- Sâhib b. 'Abbād, Ebû'l-Ḳâsım İsmâ'îl b. *el-Muḥîṭ fî'l-luġa*. thk. Muḥammed Ḥasen Âlî Yāsīn. 11 Cilt. Beyrût: 'Ālemü'l-Kütüb, 1415/1994.
- Sami, Abdurrahman. *Şerhi Esrarı Esmail Hüсна*. thk. Mustafa Şevket Erol. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1971.
- Şan'ânî, Ebû Bekr 'Abdürrezzâķ b. Hemmām b. Nâfi'. *el-Müşannef*. 10 Cilt. Dâru't-Te'sîl, 3. Basım, 1437/2013.

- Şan'ânî, Ebû Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsîru 'Abdürrezzâk*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Sarioğlu, Hüseyin. "Kur'an'da Aklî Tefekkürün Boyutları". ed. Bedreddin Çetiner. 145-154. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.
- Savaş, Rıza. *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Şa'âlibî, 'Abdûlmelik b. Muḥammed b. İsmâ'îl Ebû Manşûr. *Şimâru'l-kulûb fi'l-muḍâf ve'l-mensûb*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1431/2012.
- Sa'd, Ebû 'Abdurrahmân İbrâhîm b. Mu'cemû't-tevhîd. 3 Cilt. Dâru'l-Ḳabs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1435/2014.
- Sa'dî, 'Abdurrahmân b. Nâsır b. 'Abdillâh. *El-Hakku'l-vâḍihu'l-mübîn fî şerhi tevhîdi'l-enbiyâi ve'l-mürselîn mine'l-kâfiyeti's-şâfiye*. Su'ûd: Dâru İbnü'l-Ḳayyim, 2. Basım, 1407/1987.
- Sa'id, Muḥammed Ra'fet. *Târîhu nüzüli'l-Ḳur'ân*. Mısır: Dâru'l-Vefâ', 1422/2002.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ḳur'ân (et-Tefsîru'l-kebîr, Tefsîru's-Şa'lebî)*. thk. Heyet. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Sefârînî, Şemsüddîn Ebû'l-Avn Muḥammed b. Aḥmed b. Sâlim. *Gizâ'ü'l-elbâb fî şerhi manzûmeti'l-âdâb*. 2 Cilt. Mısır: Müessesetü Ḳurṭuba, 2. Basım, 1414/1993.
- Semerḳandî, Ebû'l-Leyṣ Naşr b. Muḥammed b. Aḥmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerḳandî (Baḥrû'l-ulûm)*. thk. 'Alî Muḥammed Mu'avvîd - 'Adil Aḥmed 'Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Semîn el-Halebî, Ebû'l-'Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Yûsuf b. İbrâhîm ('Abdiddâim). *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muḥammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Manşûr b. Muḥammed b. 'Abdilcebbâr İbn Aḥmed el-Mervezî. *Tefsîru'l-Ḳur'ân (Tefsîru's-Sem'ânî)*. thk. Yâsir b. İbrâhîm, Ğanîm b. 'Abbâs b. Ğanîm. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vaṭan, 1418/1997.

- Serdar, Ziyaüddin. “İki Efendi Arasında: Kur’ân mı Yoksa Bilim mi?” *İslam ve Bilim Tartışmaları*. ed. Mustafa Armağan. 251-261. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Sevim, Seyfullah. *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Sezgin, Fuat. “Orijinallik ve İntihâl Arasında Eski Arap Şiiri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 311-316.
- Sikkî, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk. *Kitâbü’l-Elfâz*. thk. Faḥrüddîn Kâbâve. Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1419/1998.
- Sirâcüddîn, ‘Abdullâh. *Seyyidinâ Muḥammed Rasûlullâh ṣallallâhu ‘aleyhi ve âlihî ve sellem ṣemâilühü’l-ḥamîde ḥiṣâlühü’l-mecîde*. Halep: Mektebetü Dâri’l-Felâḥ, 7. Basım, ts.
- Söğütlü, İlyas. “İki Farklı Epistemoloji İki Farklı Siyaset: Rasyonalist ve Ampirist Siyasetin Felsefi Kökenleri”. *Bilgi Dergisi* 17/2 (2008), 27-50.
- Şultânî, Muḥammed ‘Alî (ed.). *el-‘Umde fî i’râbi’l-bürde*. thk. ‘Abdullâh Aḥmed Câce. Dimeşk: Dâru’l-Yemâme, 1423/2002.
- Sülüm, Murat. “Kur’an’daki Genel İlahi İlim Telakkisine Aykırı Ayetlerin Yorumu”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/22 (2004), 185-203.
- Sürer, Esengül. *Kur’an Yorumlarında Kadın -Yeni Bir Yaklaşım Denemesi-*. Fecr Yayınları, 2018.
- Süyûtî, Celâleddin - Maḥallî, Celâleddin. *Tefsîru’l-Celâleyn*. 2 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn ‘Abdurrahmân. *el-İtkân fî ‘ulūmi’l-Ḳur’ân*. thk. Muḥammed Ebû’l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Hey’etü’l-Miṣriyyetü’l-‘Âmmetü li’l-Küttâb, 1394/1974.
- Süyûtî, Ebû’l-Faḍl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî. *ed-Dürrü’l-mensûr fî t-tefsîr bi’l-me’sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebû’l-Faḍl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî. *Mu‘cemü meḳâlîdû’l-‘ulūmi fî’l-ḥudūdü ve’r-rusûm*. thk. Muḥammed İbrâhîm. Mısır: Mektebetü’l-Âdâb, 1425/2004.
- Şâfi’î, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. ‘Abbâs. *Tefsîru’l-İmâmi’ş-Şâfi’î*. thk. Aḥmed b. Muṣṭafâ el-Ferrân. 3 Cilt. Riyâd: Dâru’t-Tedmiriyye, 1427/2006.
- Şâṭibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muḥammed el-Laḥmî. *el-İtişâm*. thk. Selîm b. ‘İdi’l-Hilâlî. 2 Cilt. Su‘ûd: Dâru İbn ‘Affân, 1413/1992.

- Şatıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muḥammed el-Laḥmî. *el-Muvâfaḳât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen Âl-i Selmân. 7 Cilt. Su'ûd: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib (Ebû 'Abdurrahmân) 'Abdülvehhâb b. Aḥmed b. 'Alî el-Mıṣrî. *el-Yevâḳît ve'l-cevâhir fî beyâni 'akâ'idi'l-ekâbir*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muḥammed b. 'Abdülkerîm b. Ebî Bekr Aḥmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Müessesetü'l-Ḥalebî, ts.
- Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b Muḥammed b. 'Abdullâh. *Fethu'l-ḳadîr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâr İbn-i Keşîr, 1414/1993.
- Şeybânî, Ebû Bekr b. Ebî 'Âşım, ve hüve Aḥmed b. 'Amr b. 'İd-Ḍaḥḥâk b. Muḥled. *el-Âḥâd ve'l-meşânî*. thk. Bâsim Fayşal Aḥmed el-Cevâbira. 6 Cilt. Riyâḍ: Dâru'r-Râye, 1411/1991.
- Şeybânî, Ebû 'Amr. *Şerḥu'l-Mu'allakâti't-tis'a*. thk. 'Abdulmecîd Hemevî. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Maṭbû'ât, 1422/2001.
- Şimşek, Şahin. "Fuat Sezgin'in Cahiliye Dönemi Arap Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Üzerine Görüşleri". *Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri Güncel Tartışmalar Teorik Teklifler*. ed. Özcoşar vd. İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- Tabâtabâî, Muḥammed Ḥüseyn b. Muḥammed b. Muḥammed Ḥüseyn. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. 22 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Maṭbû'ât, 1418/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Tamar, Yunus. *Kur'an'da Bilgi Edinme Yolları*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tanṭâvî, Ebû 'Abdurrahmân 'Arafe b. *Me'âlimü't-tevhîd fî fâtihati'l-kitâb*. Dâru'l-Me'sûr, 2. Basım, 1441/2020.
- Tarafê, Ebû Amr b. el-'Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî. *Dîvânu Tarafê b. el-'Abd*. thk. Mehdî Muḥammed Nâşıruddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1423/2002.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. thk. Muḥammed b. 'Abdülmuḥsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısr: Dâru Hicr, 1999/1419.

- Taylan, Necip. “Bilgi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ṭayyār, Mūsā‘id b. Süleymān b. Nāşır. *el-Muḥarraru fî ‘ulūmi’l-Ḳur‘ān*. Cidde: Merkezü’d-Dirāsāti ve’l-Ma‘lūmāti’l-Ḳur‘āniyyeti bi Ma‘hedî’l-İmāmi’ş-Şāṭibî, 2. Basım, 1429/2008.
- Tehānevî, Muḥammed A‘lā b. ‘Alî b. Muḥammed Hāmid. *Keşşāfî işṭilāḫātî’l-fünûn ve’l-‘ulūm*. çev. ‘Abdullāh el-Hālidî. thk. ‘Alî Daḥrûc. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnan en-Nāşirûn, 1417/1996.
- Tekke, Aynur - Lale, Aybala. “Sosyal Medyada Etik, Bilgi Manipülasyonu ve Siber Güvenlik”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 16/2 (2021), 45-62.
- Ṭībî, Şerafüddîn el-Hüseyn bin ‘Abdillāh. *Futūḫü’l-ğayb fî’l-keşfi ‘an kinā’i’r-rayb (Hāşiyetü’t-Ṭībî ‘ale’l-keşşāf)*. thk. İyād Muḥammed el-Ġûc. 17 Cilt. Dubai: Cā’izetü Dubey el-Ḳur‘ānû’l-Kerîm, 1434/2013.
- Tirmizî, Muḥammed b. ‘İsā b. Sevrā b. Mūsā b. eḍ-Ḍaḥḥāk. *Sünenü’t-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şākîr - Muḥammed Fu‘ād ‘Abdülbākî. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Maṭba‘atü Muşṭafā el-Bābî el-Halebî ve Evlādüh, 2. Basım, 1390/1975.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm Çıkmazı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2021.
- Tuna, Korkut. *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2011.
- Tunç, Cihat. “Bışr b. Mu‘temir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tunç, Cihat. *Sistematik Kelâm*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Tüccar, Zülfikar. “Semev’el el-Ezdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/387-388. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Tülücü, Süleyman. “Züheyr b. Ebû Sūlmâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/540-542. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Tüsterî, Ebû Muḥammed Sehl b. ‘Abdullāh b. Yûnus b. Rafî‘. *Tefsîru’l-Ḳur‘āni’l-‘azîm (Tefsîrû’t-Tüsterî)*. thk. Muḥammed Bâsil. Beyrût: Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1423/2002.
- Uludağ, Süleyman. “Avam”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/105-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

- Uludağ, Süleyman. “Bâtın İlmi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Havas”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/517. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Kalp”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Ulutürk, Veli. *Kur’ân-ı Kerîm Allah’ı Nasıl Tanıtıyor*. ed. Firdevs Başarı. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2007.
- Uyanık, Mevlüt. *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Uyanık, Mevlüt. *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Ünal, Ali. *Kur’an’da Temel Kavramlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1986.
- Vâhidî, Ebü’l Hasan ‘Alî b. Aḥmed. *el-Vasîṭ fî tefsîri’l-Ḳur’âni’l-mecîd*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdülmevcûd - ‘Alî Muḥammed Mu‘avviḍ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebü’l Hasan ‘Alî b. Aḥmed. *el-Vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-‘azîz*. thk. Şafvân ‘Adnân Dâvûdî. Beyrût: Dâru’l-Ḳalem, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebü’l Hasan ‘Alî b. Aḥmed. *et-Tefsîru’l-basîṭ*. 25 Cilt. Su‘ûd: ‘Îmâdetü’l-Baḥsi’l-‘İlmî, 1430/2009.
- Vâkidî, Muḥammed b. ‘Umer b. Vâkid. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Londra: Oxford Üniversitesi, 1386/1966.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp, 1998.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerîyyâ. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1425/2004.
- Yavuz, Kerim. *Eğitim Psikolojisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ayne’l-yakīn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/269-270. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hakka’l-yakīn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/203-304. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlme’l-yakīn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/137-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur’ân Dili*. 10 Cilt. b.y.: Eser Neşriyat, 1979.
- Yerlikaya, Turgay. “Social Media and Fake News in the Post-Truth Era: The Manipulation of Politics in the Election Process”. *Insight Turkey* 22/2 (2020), 177-196.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 18. Basım, 2014.
- Yıldız, Mustafa. “Gazâlî’nin Akıl Eleştirisi”. *TYB Akademi-Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 71-86.
- Yurdagür, Metin. “Âfâkî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/397. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Yüce, Fatma. *Gençlerde Dini Yönelim Ve Kişilik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Zahîr, İhsân İlâhî. *et-Taşavvuf: el-menşe’ ve’l-meşâdir*. Lahor: İdâratü Tercümânü’s-Sünne, 1406/1986.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyḍ Muḥammed el-Murtaḍâ b. Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdirrezzâk. *Tâcû’l-‘arûs min cevâhiri’l-Ḳāmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1392/1972.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me‘âni’l-Ḳur‘ân ve i’râbüh*. thk. ‘Abdülcelîl ‘Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Tefsîru esmâillâhi’l-hüsnâ*. thk. Aḥmed Yûsuf ed-Deḳḳâk. Dâru’s-Şeḳâfeti’l-‘Arabiyye, ts.

- Zeccācī, Ebü'l-Kāsım 'Abdurrahmān b. İshāk el-Bağdādī en-Nihāvendī. *Hurūfū'l-me'ānī ve's-şarf*. thk. 'Alī Tevfīk el-Ḥamd. Beyrūt: Müessesetü'r-Risāle, 1404/1984.
- Zeccācī, Ebü'l-Kāsım 'Abdurrahmān b. İshāk el-Bağdādī en-Nihāvendī. *İştikāku esmāillāh*. thk. 'Abdülhüseyn el-Mübārek. Beyrūt: Müessesetü'r-Risāle, 2. Basım, 1986.
- Zehebī, Şemsüddīn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmān. *Sīyeru a'lāmi'n-nübelā*. thk. Hüseyin Esed, Şu'ayb Arnāūt. 25 Cilt. Beyrūt: Müessesetü'r-Risāle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebī, Muḥammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsīr ve'l-müfessirün*. 3 Cilt. Kāhire: Mektebetü Vehbe, 1431/2010.
- Zekerıyyā, Ebü Bekr Muḥammed. *eş-Şirkü fi'l-kadīmi ve'l-hadīs*. 2 Cilt. Su'ūd: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzī', 1421/2000.
- Zemaḥşerī, Ebü'l-Kāsım Maḥmūd b. 'Umer b. Muḥammed el-Ḥārizmī. *el-Keşşāf 'an ḥakā'iki gavāmiḍi't-tenzīl ve 'uyūni'l-ekāvil fi vücūhi't-te'vīl*. ed. Muştafā Hüseyin Aḥmed. 4 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Küttābi'l-'Arabī, 3. Basım, 1407/1987.
- Zemaḥşerī, Ebü'l-Kāsım Maḥmūd b. 'Umer b. Muḥammed el-Ḥārizmī. *Esāsü'l-belāga*. thk. Muḥammed Bāsil. 2 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- Zevzenī, Hüseyin b. Aḥmed. *Şerḥu'l-Mu'allakāti's-seb'a*. Beyrūt: Dāru İhyāi't-Türaşi'l-'Arabī, 1423/2002.
- Zuḥaylī, Vehbe. *et-Tefsīru'l-vesī li'z-Zuḥaylī*. 3 Cilt. Dimeşk: Dāru'l-Fikr, 1422/2001.
- Zürkānī, Muḥammed 'Abdül'azīm. *Menāhilü'l-irfān fi 'ulūmi'l-Ḳur'ān*. 2 Cilt. Kāhire: Maṭba'atü 'İsā el-Bābī el-Ḥalebī ve Şurakāuhū, 3. Basım, ts.
- 'Abduh, Muḥammed. *Risāletü't-tevhīd*. Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1431/2010.
- 'Abdülbākī, M. Fu'ād. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfāzi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*. Kāhire: Dāru'l Ḥadīs, 1415/1994.
- 'Abdülcevād, 'Abdülcevād Ḥalef Muḥammed. *Medḥal ile't-tefsīr ve 'ulūmi'l-Ḳur'ān*. Kāhire: Dāru'l-Beyān el-'Arabī, ts.
- 'Aşāmī, 'Abdūlmelik b. Hüseyin b. 'Abdūlmelik el-Mekkī. *Semṭu'n-nücūmi'l-'avālī fi enbā'i'l-evā'ili ve't-tevālī*. thk. 'Ādil Aḥmed 'Abdülmevcūd, 'Alī Muḥammed Mu'avviḍ. 4 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1419/1998.

- ‘Aşkalānī, Ebū’l-Faḍl Aḥmed b. ‘Alī b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer. *el-İşābe fī temyīzi’ş-şahābe*. thk. ‘Ādil Aḥmed ‘Abdilmevcūd, ‘Alī Muḥammed Mu‘avviḍ. 8 Cilt. Beyrūt: Dāru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1415/1994.
- ‘Askerī, Ebū Aḥmed el-Ḥasen b. ‘Abdillāh b. Sa‘īd. *Taşhīfātü’l-muḥaddisīn*. thk. Maḥmūd Aḥmed Mīra. Kāhire: el-Maṭba‘atü’l-‘Arabiyyetü’l-Ḥadīse, 1402/1982.
- ‘Askerī, Ebū Hilāl el-Ḥasen b. ‘Abdillāh b. Sehl. *el-Mu‘cemü’l-fürūḳi’l-lügaviyyetü’l-ḥāwī li kitābī’l-‘Askerī ve’l-Cezāirī*. thk. eş-Şeyḥ Beytullāh Beyāt. Kūm: Müessesetü’n-Neşri’l-İslāmī, 1412/1991.
- ‘Īd, Nevāl bint. ‘Abdil‘azīz. *Mevsū‘atü şerḥi esmāillāhi’l-ḥüsnā*. 3 Cilt, 1441/2020.
- ‘Īsā, Māzin b. Muḥammed b. *Ārāü’l-İmām Ebi’l-Muzaffer es-Sem‘ānī’l-‘Akdiyye min ḥilālī tefsīri’l-Ḳur‘āni’l-‘azīz*. Sūdān: Cāmi‘atü’l-Ḳur‘āni’l-Kerīm ve’l-‘Ulūmi’l-İslāmiyyeti bi-Ümm Durmān, Doktora Tezi, 2016.
- ‘İzzüddīn İbnü’l-Eşīr, Ebū’l-Ḥasen ‘Alī b. Muḥammed b. ‘Abdülkerīm el-Cezerī. *Üsdü’l-gābe fī ma‘rifeti’ş-şahābe*. 5 Cilt. el-Maṭba‘atü’l-Vehbiyye, Kāhire: Cem‘iyyetü’l-Me‘ārifi’l-Mışriyye, 1285/1868.
- ‘Umer, Aḥmed Muḥtār ‘Abdülḥamīd. *Mu‘cemü’l-luḡati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘āşirati*. 4 Cilt. Kāhire: ‘Ālemü’l-Kütüb, 1429/2008.
- “Abdulaziz Bayındır : Allah Bilmez (Haşa)”. haz. islami videolar. Yayın Tarihi 30 Ocak 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=mGL2MoF07oI>
- “Allah İnsanın Tercihini Bilmez !!! Abdulaziz Bayındır...” haz. Excalibur Onyedi. Yayın Tarihi 26 Aralık 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=qSN0OPxxdUU>

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ TEZ DEĞERLENDİRME FORMU

Öğrencinin Adı Soyadı: Selma KAVURMACIOĞLU		EVET
Kapak		
1	Tez başlığı, tutanaktaki başlıkla aynı mı?	
2	Kapaktaki ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	
3	Kapak format kılavuzdaki kapak formatına uygun mu?	
4	Kapakta yazılan tüm yazılar doğru olarak verilmiş mi?	
İçindekiler		
5	Sayfa numaraları tam verilmiş mi?	
6	Şekil, çizelge vb. listeleri verilmiş mi? Sıralaması doğru mu?	
7	Özet, abstract, giriş, sonuçlar vb. bölümler var mı?	
8	Yazım hataları kontrolü yapıldı mı?	
Giriş		
9	Hazırlanan tezin önemini anlatıyor mu?	
10	İkinci ve üçüncü dereceden başlık içermemeli kuralına uyuldu mu?	
Özet/Abstract		
11	Kılavuza uygun mu?	
12	Ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	
13	Özet; tek sayfa, tek aralık, tek paragraf kuralına uygun olarak yazıldı mı?	
14	Bilim kodu, sayfa adedi, anahtar kelimeler ve tez danışmanı yazıldı mı?	
Kaynakça		
15	Kaynakların tamamına metin içinde atıf yapıldı mı?	
16	Kaynak formatı kılavuzdaki kaynak formatına uygun olarak hazırlanmış mı?	
17	Atıf formatı kılavuzdaki atıf formatına uygun mu?	
Atıf Yöntemi APA 7 ☐ CMS ☐ İSNAD ☐		
Genel Değerlendirme		
18	Etik beyan açıklaması okundu, uyuldu ve imzalandı mı?	
19	Kabul/Onay sayfası kılavuzdaki formata uygun olarak düzenlenmiş mi?	
20	Kabul/Onay sayfasında belirtilen oy birliği/oy çokluğu seçeneklerinden uygun olanı savunmayla tutarlı olacak şekilde belirlenmiş mi?	
21	Sayfa kenar boşlukları ve sayfa numaraları kılavuzdaki formatına uygun mu?	
22	Paragraf boşlukları ve metin satır aralığı kılavuza uygun olacak şekilde düzenlenmiş mi?	
23	Başlık yazımları kılavuzdaki başlık formatlarına uygun mu?	
24	Yazı tipi ve boyutu kılavuzdaki yazı tipi ve boyutu formatına uygun mu?	
25	Şekil, çizelge vb. açıklama ve numaralandırmaları kılavuzdaki formata uygun olarak yazılmış mı?	

İmza

:

Danışman Adı Soyadı

: Doç. Dr. Mustafa ŞEN