

T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÂTÜRÎDÎ BİLGİ SİSTEMİNDE KEŞF VE İLHAM'IN DEĞERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RABİYA AĞRALI

BALIKESİR, 2023

T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÂTÜRÎDÎ BİLGİ SİSTEMİNDE KEŞF VE İLHAM'IN DEĞERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RABİYA AĞRALI

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ LÜTFÜ CENGİZ

BALIKESİR, 2023

T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAY SAYFASI

Enstitümüzün Temel İslâm Bilimleri Ana bilim Dalı'nda 201912573014 numaralı Rabiya AĞRALI'nın hazırladığı "Mâtürîdî Bilgi Sisteminde Keşf ve İlham'ın Değeri" konulu YÜKSEK LİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 05/01/2023 tarihinde yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezin onayına OY BİRLİĞİ ile karar verilmiştir.

Üye (Başkan) Prof. Dr. Özcan TAŞCI

İmza

Üye (Danışman) Dr.Öğr.Üyesi Lütfü CENGİZ

İmza

Üye Dr.Öğr.Üyesi Mehmet Fatih ÖZEROL

İmza

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

.../.../...

Enstitü Onayı

ETİK BEYAN

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

05/01/2023

İmza

Rabiya AĞRALI

ÖNSÖZ

Bilgi, bilginin elde edilmiş yöntemleri, kaynaklarının ne olduğu konusu geçmişten bu yana zihinleri meşgul eden ve tartışmalara neden olan bir konu olarak tarihte yerini almıştır. İslam dininin özünü oluşturan, inanç esaslarının tespitinde doğru bilginin verilerinden yararlanmamız kaçınılmazdır. İslam'ın ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'de, bilginin varlığı karşımıza "ilim" olarak çıkmaktadır. İslam düşünce sisteminde var olan ilim dallarının temelinde, doğru bilgi yer almaktadır. İlimlerin bu kaynaklar üzerine temellendirilmesi, onun sıhhat ve geçerliliğine de titizlikle yaklaşmamızı sağlamıştır. Bu sebeple, bilgi kaynaklarının tespiti oldukça önem arz etmektedir. İslam düşünce sisteminde var olan, Kelam ve Tasavvuf gibi ilim dallarının, doğru bilginin kaynaklarının neler olacağı noktasında, farklı metotlar sergilediklerini söylemek mümkündür. Kelam âlimlerinin çoğunluğunun ittifakıyla, bilginin kaynakları; sağlam duyular, haber ve akıldır. Tasavvufta ise, bu kaynakların yanında, keşf, ilham, rüya ve sezgi gibi kanallar aracılığıyla gelen bilgiler de bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bazı mutasavvıflar, bu kanallarla gelen bilgilerin, İslam'ın ana kaynağı olan, Kur'an ve sünnetle çelişmemesi şartıyla kabul ederken, bazı sûfi gruplarsa, bu bilgilerin olduğu gibi kabul edilmesinde herhangi bir sakınca görmemiştir. Kendilerini mutasavvıf ehlinden gösteren bazı gruplar (ilhamiyye gibi), "keşf, ilham, sezgi" gibi yollarla bilgi aldıklarını iddia ederek, dinde var olmayan şeyleri dine sokmuşlar, dünyalık menfaatleri için insanların dini duygularını sömürmekten çekinmemişlerdir. Kelamcılarının çoğunluğu, bu yollarla gelen bilgilerin, dini istismara açık olması, subjektif olması ve bu bilgilerin bilgi değerlerinin doğrulanamaması gibi sebeplerle bilgi kaynakları arasına alınamayacağını ifade etmektedirler. Onlara göre, keşf, ilham, rüya ve sezgi gibi kanallar yoluyla hasıl olan bilgilerin doğruluğu şüpheli olduğu için uyulması zorunlu bir hükmün delilini teşkil etmemektedir.

Çalışmamız üç ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde, bilginin tanımı, bilginin imkânı, bilginin çeşitleri, bilginin kaynakları ve bilgi kaynakları olarak ileri sürülen bazı tasavvufi kavramlar incelenmiştir. İkinci bölümde, "İslam Düşünce Sisteminde Bilginin Kaynağına Dair Düşünceler" başlığı altında; filozofların, mutasavvıfların ve kelamcılarının (Selefiyye, Mutezile, Şia,

Eş'ariyye), görüşlerine yer verilmiştir. Tezimizin son bölümünde ise, Mâtürîdî bilgi sisteminde keşf ve ilhamın bilgi değeri detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Çalışmamız süresince, ilmi birikimleriyle yardımını esirgemeyen, akademik danışmanlığımı yapan değerli hocam Dr. Öğr. Ü. Lütfü CENGİZ'e ve hem lisans hem de yüksek lisans yaptığım süre içerisinde her daim yol gösteren saygıdeğer hocam Doç. Dr. Recep ÖNAL'a, bu süreçte destekleriyle yanımda olan değerli arkadaşlarım, Şulegül GÜNDÜZ ve Hilal ÖZENER'e ve maddî manevî yardımlarını üzerimden eksik etmeyen çok kıymetli anne ve babama teşekkürü bir borç bilirim.

BALIKESİR, 2023

RABİYA AĞRALI

ÖZET

MÂTÜRÎDÎ BİLGİ SİSTEMİNDE KEŞF VE İLHAM'IN DEĞERİ

AĞRALI, Rabiya

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Lütfü CENGİZ

2023, 120 Sayfa

İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de "ilim" olarak karşılığını bulan bilgi, İslam düşünce sisteminde var olan ilim dallarının temelini oluşturmaktadır. Bilginin bu kadar önemli olması, onun sıhhat ve geçerliliğine titizlikle yaklaşmamızı sağlamıştır. Kalam âlimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî, öncelikle bilgi kaynaklarının tespitini yapmış, eserinde de bilgiyi bir teori olarak ele alan ilk düşünür olmuştur. Çalışmamızda üzerinde önemle durduğumuz konu, keşf ve ilhamın bilgi değerinin olup olmadığı yönündeki tartışmalar olmuştur. Konumuzun daha iyi anlaşılabilmesi için, mutasavvıfların, filozofların, Selefiyye, Mutezile, Şia ve Eş'ari mezhebine mensup âlimlerin, bilginin kaynağına dair yorumları ele alınmıştır. Son bölümümüzde ise, tezimizin özünü oluşturan, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî âlimlerin günümüze ulaşan eserleri incelenerek konumuz hakkında görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Keşf, İlham, Akıl, Bilgi

ABSTRACT

THE VALUE OF KASH/UNVEILING AND ILHAM/INTUTION ON MATURIDITE EPISTEMOLOGY

AĞRALI, Rabiya

Master's Degree, Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Dr. Lütfi CENGİZ

2023, 120 Pages

Knowledge, which means “science” in the Qu’ran, which is the main source of Islam, forms the basis of the branches of science existing in the Islamic thought system. The fact that information is so important has enabled us to approach its authenticity and validity meticulously. Imam Maturidi, one of the scholars of Kalam, first identified the sources of knowledge and became the first thinker to consider knowledge as a theory in his work. The issue that we focus on in our study is the discussions on whether kash/unveiling and ilham/intution have informational value. For the purpose of better understand the subject, the interpretations of the mystics, philosophers, scholars belonging to the Al-Salafiyya, Mutazıla, Shia and Ash’arite sects, about the source of knowledge are discussed. In the our last part, which form the core of our thesis, the works of Imam Maturidi and scholars have been examined and their views on our subject are given.

Keywords: Maturidi, Kash/Unveiling, Ilham/ Intution, Us, Information.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu.....	2
1.2. Araştırmanın Amacı	2
1.3. Araştırmanın Önemi	2
1.4. Araştırmanın Varsayımları.....	3
1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları	3
1.6. Tanımlar	3
2. İLGİLİ ALAN YAZIN	4
2.1. Kuramsal Çerçeve	4
2.2. İlgili Araştırmalar	4
3. YÖNTEM.....	5
3.1. Araştırmanın Modeli	6
3.2. Bilgi Toplama Kaynakları	6
4. BULGULAR VE YORUMLAR.....	7
4.1. Bilgi Kuramı.....	7
4.1.1. Bilginin Tanımı.....	7
4.1.2. Bilginin İmkânı	10
4.1.3. Bilginin Çeşitleri.....	13
4.1.4. Bilginin Kaynağı.....	15
4.1.4.1. Duyular.....	17
4.1.4.2. Haber	19
4.1.4.2.1. Mütevatir Haber.....	21
4.1.4.2.2. Haber-i Resul.....	22
4.1.4.3. Akıl.....	24
4.1.5. Bilgi Kaynağı Olarak İleri Sürülen Bazı Tasavvufi Kavramlar	26

4.1.5.1. İlham	26
4.1.5.2. Keşf /Mükâşefe	28
4.1.5.3. Müşahede	29
4.1.5.4. Feraset	31
4.1.5.5. Basiret	32
4.1.5.6. Ma'rifet	33
4.1.5.7. İlm-i Ledün.....	34
5.1.5.8. İlm-i Bâtn	35
5.1.5.9.Rüya	35
4.2. İslam Düşünce Sisteminde Bilgi Anlayışları.....	38
4.2.1. Filozoflara Göre Bilginin Kaynakları.....	39
4.2.2. Mutasavvıflara Göre Bilginin Kaynakları	43
4.2.3. Kelamcılara Göre Bilginin Kaynakları	49
4.2.3.1. Selefiyye’de Bilgi Anlayışı	50
4.2.3.2. Mu’tezile’de Bilgi Anlayışı.....	54
4.2.3.3. Şiâ’da Bilgi Anlayışı.....	58
4.2.3.4. Eş’ariyye’de Bilgi Anlayışı.....	62
4.3. Mâtürîdî Bilgi Sistemi	66
4.3.1. Hanefilik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İlişki	66
4.3.2. Mâtürîdîlerde Bilgi Kaynakları.....	69
4.3.2.1. Duyular.....	70
4.3.2.2. Haber	74
4.3.2.2.1. Vahiy	75
4.3.2.2.2. Peygamberin Haberi	75
4.3.2.2.3. Mütevatir Haber.....	76
4.3.2.2.4. Ahad Haber (Haber-i Vahid).....	77
4.3.2.3. Akıl.....	80
4.4. Mâtürîdîlerde Keşf ve İlhamın Bilgi Değeri	86
4.4.1. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’de Keşf ve İlham’ın Eleştirisi	86
4.4.2. Ebû’l Yûsr Muhammed el- Pezdevî’ye Göre Keşf ve İlham.....	91
4.4.2.1. Ebû’l Yûsr Muhammed el- Pezdevî’nin “İlhamiyye” Eleştirisi	92
4.4.3. Ebû’l Muîn en- Neseî’ye Göre Keşf ve İlham.....	94
4.4.4. Ebû İshak Saffar el-Buhârî’ye Göre Keşf ve İlham.....	95
4.4.5. Ömer en-Neseî’ye Göre Keşf ve İlham	96
4.4.6. Alâeddin es-Semerkindî’ye Göre Keşf ve İlham	98

4.4.7. Alâeddin el-Üsmendî'ye Göre Keşf ve İlham	101
4.4.8. Nureddin es-Sâbûnî'ye Göre Keşf ve İlham.....	102
4.4.9. Ubeydullah es- Semerkandî'ye Göre Keşf ve İlham	102
4.4.10. Diğer Mâtürîdî Kelamcılarının Bilginin Kaynağına Dair Görüşleri.....	104
5. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	109
KAYNAKÇA	114

KISALTMALAR LİSTESİ

- Bkz.** : Bakınız
Çev. : Çeviri
Dia : Diyanet İslam Ansiklopedisi
Dib. : Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed : Editör
Fak : Fakülte
Hız : Hazreti
Haz : Hazırlayan
İsam : İslam Araştırmaları Merkezi
İfav : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İ.Ü : İnönü Üniversitesi
M.Ü : Marmara Üniversitesi
Neş : Neşriyat
Neşr : Neşreden
Ö. : Ölüm tarihi
S : Sayı
s : Sayfa
Tdv : Türkiye Diyanet Vakfı
Ter. : Tercüme
vb : Ve benzeri
vd : Ve diğerleri
y.y : Yüzyıl

1. GİRİŞ

Kişiyi, hakikate götüren yegâne şey bilgidir. Bilgiyse, objektif, nesnellik ve değerlilik iddiası taşımalıdır. Şayet sistematik bir bilgi elde edilecekse bu gayenin gözetilmesi oldukça önemlidir. Bu husus, tüm ilim dalları için geçerlidir. Bilginin tanımı, bilginin imkânı, bilginin çeşitleri, bilginin kaynağı kelim âlimlerinin önem verdiği ve üzerinde tartıştığı bir konu olmuştur. İslam düşünce sisteminde bilgi kaynakları; sağlam duyular, haber ve akıl olarak kabul edilir. Duyular, “havass-ı selime” olarak bilinen; göz, kulak, burun, dil ve dokunma olan beş duyu organıdır. Haberde, peygamberin haberi ve mütevatir haberin bilgisidir. Peygamberin haberinin kaynağı Allah’tır. Bu kabulün ötesinde, bazı grupların keşf, ilham ve rüya yoluyla bilgi elde edilebileceği iddiası, beraberinde birçok problemi getirmektedir. Çünkü onlara göre, keşf ve ilham yoluyla hasıl olan bilginin kaynağı, Allah veya melek olarak kabul edilir. Bu sebeple keşf ve ilham aldığını iddia eden kimseler, toplum içinde farklı muamele görmektedirler. Öyle ki bu kimselere peygamber konumunda ayrıcalık veren gruplar da bulunmaktadır. Aynı problem, Şia’nın bilgi kaynakları arasında imamın bilgisini kabul etmesiyle de ortaya çıkmaktadır. Çünkü burada, onlara göre, imamların peygamber gibi günahsız olması ve onların ilham yoluyla aldıkları bilgiden şüphe duyulmaması, onları da ayrıcalıklı bir konuma koymaktadır.

Biz de çalışmamızda, genelinde İslam düşünce sisteminde bilgi yorumlarına, özelde ise İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî âlimlerin bilgi, keşf ve ilham hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

1.1. Araştırmanın Konusu

Geçmişten günümüze kadar bilgi konusu başlı başına bir tartişma konusu olmuştur. Tartışmanın ilk odağı ise bilginin imkânı olmuştur. Tartışmalar neticesinde bilginin imkânını mümkün görenler ve görmeyenler iki görüşün ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bilginin imkânını mümkün görenlerin asıl konusu ise, bilgiye ulaşılan kaynakların neler olduğu olmuştur. İşlam düşünce sisteminde de önemli bir yeri olan bilginin kaynağı konusunda referans alınan kaynak Kur'an-ı Kerim olmuştur. Kalam âlimlerinin bilginin kaynağı üzerinde önemle durmaları, onların bilginin kaynağına dair derin bir çalışma yapmak ziyade ilimlerin sağlam bir temele kurulması kaygısının etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu derece önem arz eden bir konuyu müstakil bir başlık olarak ilk ele alan İmam Mâtürîdî olması, bizleri İmam Mâtürîdî üzerinden bilgi kaynaklarının neler olduğuna dair bir çalışma yapmaya teşvik etmiştir. Özetle bu çalışmanın konusu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî âlimlerin görüşleri esas alınarak keşf ve ilhamın bilgi değerinin incelenmesi olacaktır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Araştırmamızın amacı, Mâtürîdî bilgi sisteminde keşf ve ilhamın bilgi değerinin olup olmadığının tespitinin yapılması ve keşf ve ilhamın bilgi kaynakları arasında kabul edilmesi durumunda ortaya çıkabilecek sorunlara yer vermek olacaktır. Bu amaçla İmam Mâtürîdî ve bazı Mâtürîdî kalamcılarının günümüze ulaşan, eserlerini inceleyeceğiz. Bu sayede hem onların konumuzla alakalı görüşlerini aktarmış hem de döneminde var olan tartışmalara yer vermiş olacağız.

1.3. Araştırmanın Önemi

Araştırmamızın önemini şöyle özetleyebiliriz; bu çalışma öncelikle İşlam düşünce sisteminde farklılaşmaya sebep olan bilgi konusunu ayrıntılarıyla işleyerek, ilimlerin sağlam bir zeminde değerlendirilmesi için bilgi kaynaklarının tespitini yapan âlimlerin görüşlerine yer vermektir. Onların keşf ve ilhama dair görüşlerini tespit etmek, bizler için bir yol işığı olacaktır. Böylece dini istismara açık olan keşf ve ilhamın bilgi değerinin olmadığı, âlimlerin görüşleriyle desteklenmiş olacaktır. Bu sayede, yaşanan ve yaşanacak olan karışıklıklara dair işık tutması açaşından çalışmamızı önemli görüyoruz.

1.4. Araştırmanın Varsayımları

Bu çalışmada, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî âlimlerin görüşleri baz alınarak, bazı kesimler tarafından bilgi kaynağı olarak görülen keşf ve ilham karşısında, Mâtürîdî âlimlerin tavırlarına yer verilmiştir.

1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışmamız yalnızca, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî âlimlerin bilgi, bilginin kaynakları olarak kabul ettikleri; duyular, haber ve akıl ile ilgili görüşleri, bunların dışında keşf, ilham, sezgi vb yollarla elde edilen bilgiye yaklaşımları üzerinde durulmuştur. İmam Mâtürîdî'nin keşf ve ilhamı kabul edenlerin delillerinin geçersizliğine yer verilmiştir. Ancak konumuzun sınırlarını aşmamak adına, onların yalnızca bu konu hakkındaki görüşlerine değinilmiştir. Araştırmamızda ağırlıklı olarak ilk dönem Mâtürîdî âlimlerin eserlerinden yararlanılmıştır.

1.6. Tanımlar

İlim: “İlim, hayat ve kudret sahibi kimsenin kendisiyle bir işi sağlam ve doğru yapmasını sağlayan sıfattır” (Bâğdâdî, 1981, s. 4-5).

İlham: “Feyz yoluyla kalbe bırakılan şeydir.” İstidlale, akli bir delile ihtiyaç duymadan, kalbe doğan bilgidir. Kaynağının şeytan, melek ve nefis olması mümkündür (Cürcanî, 1997, s. 28).

Keşf: Keşf, Arapça bir kelime olup, lügat anlamında kullanıldığında, perdeyi kaldırma, açığa çıkarma, örtülü olanı açma anlamına gelmektedir. Kalpten örtünün kaldırılmasıdır (Cebecioğlu, 2019, s. 156).

Akıl: “Men etmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl, insanın doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayırt etmesini sağlayan potansiyel güçtür. (Bolay, 1989b, s. 232).

Haber: “Geçmişte meydana gelen ve gelecekte meydana gelecek bir olayı bildiren söz, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” (İsfahânî, 2010, s. 259).

2. İLGİLİ ALAN YAZIN

2.1. Kuramsal Çerçeve

Çalışmamız, Mâtürîdî Bilgi Sisteminde Keşf ve İlham olmasına rağmen mutasavvıfların, filozofların ve kelamcılarının klasik eserleri de incelenmiştir. Konumuz açısından ana kaynaklarımız, İmam Mâtürîdî'nin, "Te'vîlâtü'l-Kur'an", "Kitâbü't-Tevhîd" ve bazı Mâtürîdî kelamcılarının günümüze ulaşan eserleri olmuştur. Çalışmamızda ilk olarak bilgi, bilginin imkânı, bilgi çeşitleri, bilgi kaynakları üzerinde durulmuş, devamında keşf ve ilhamla bağlantılı kavramların tanımlarına yer verilmiştir. İkinci bölümümüzde, bilgi kaynağına dair yorumlar detaylıca incelenmiştir. Son bölümümüzde ise, İmam Mâtürîdî'nin keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin delillerine karşı yapmış olduğu yorumlara ve Mâtürîdî âlimlerin keşf ve ilhama dair görüşleri kaynaklar ışığında araştırılmıştır. Son olarak çalışmamız, tüm bilgiler ışığında genel bir değerlendirme yapılarak sonlandırılmıştır.

2.2. İlgili Araştırmalar

Hanifi ÖZCAN'ın "Mâtürîdî Bilgi Sistemi" adlı kitabı, İmam Mâtürîdî'ye göre bilginin tüm boyutlarıyla incelendiği kapsamlı bir eserdir. Hülya ALPER'in "İmam Mâtürîdî'de Akıl- Vahiy İlişkisi" kitabında da İmam Mâtürîdî'nin sisteminde aklın konumu, aklın vahiyle olan ilişkisi incelenmiştir. Ahmet İshak DEMİR'in "Mütekaddimun Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham" adlı çalışması, kelamcılarının keşf ve ilhama bakış açısını ortaya koyan bir çalışma olması açısından önemlidir. Konumuzla alakalı, Ahmet AK'ın "Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu" adlı çalışması oldukça değerlidir.

Konumuzla alakalı yapılmış bazı diğer çalışmalara da burada yer vermemiz faydalı olacaktır:

ASLAN, A. (2008). Kalam'da İlhamın Bilgi Değeri. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Dergisi.

ÇAĞLAYAN, H. (2009). Kalam'da Bilgi Kaynakları. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DOĞANBAZ, C. (2012). Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramında Vahiy. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TOKAT, L. (2017). Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak Ayrıcalıklı Bilgi: Keşf, İlham ve Rüya. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

YALÇIN, A. (2016). Kalam İlminde İlhamın Bilgi Değeri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Biz de çalışmamızı, Mâtürîdî bilgi sisteminde keşf ve ilhamın bilgi değeri üzerine detaylıca yapacağız.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma, genel çerçeve olarak İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî âlimlerin günümüze ulaşmış eserleri referans alınarak ele alınarak işlenmiştir. Konumuz Mâtürîdî Bilgi Sisteminde Keşf ve İlham olduğu için, onların bilgi sisteminde keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmemelerinin nedenlerine ve kabul edilmesi durumunda da ortaya çıkacak sorunlara yer verilmeye çalışılmıştır. Konumuzla alakalı kaynak taraması yapılmış ve bu bilgiler bağlamında çalışmamız ortaya konulmuştur.

3.2. Bilgi Toplama Kaynakları

Çalışmamız Mâtürîdî bilgi sistemi üzerine kurulu olduğu için, İmam Mâtürîdî ve bazı Mâtürîdî âlimlerin günümüze ulaşan eserleri titizlikle incelenmeye çalışılmıştır. İlk kaynaklarımız onların eserleri olmuştur. Konumuzla alakalı bize yardımcı olacak tüm eser, makale ve tez çalışmaları araştırılmıştır. Çalışmamız, araştırmalarımız neticesinde, konumuza ışık tutulabilecek bilgiler eşliğinde, objektif bir bakış açısıyla, diğer çalışmalarda değinilmeyen yönlere değindiğimiz ve imkân dahilinde yorumladığımız bir çalışma olmuştur.

4. BULGULAR VE YORUMLAR

4.1. Bilgi Kuramı

4.1.1. Bilginin Tanımı

Bilginin ne olduğu, tanımı, alanı ve sınırlılıkları, bilgi teorisinin problemlerinden bazılarıdır. Bilginin Arapça karşılığı, ilim ve mârifet olarak iki şekilde ifade edilmiştir. Bu sebeple bilgi, ilim ve mârifet kelimelerinin birbirinin yerine kullanılması mümkündür. İlim sözlükte; bilmek, öğrenmek, kavramak gibi anlamlara gelmekle birlikte “Bir şeyi olduğu gibi hakikatiyle idrak etmeye” denir. Mârifet ise, “Bir şeyi olduğu gibi idrak etmektir. Bu, kendinden önce bilmemezlik (cehl) bulunan bilmedir” (Cürcanî, 1997, s. 156; Isfahanî, 2010, s. 216-719). Tanımlardan görüldüğü üzere aynı anlamlarda kullanılması, ilim ve marifet kavramlarının çok yakın anlamlara sahip olmasından kaynaklıdır.

Kavram olarak bilginin tanımı yapılırken tek bir tanım vermek uygun değildir. Çünkü bilgiye, türediğı kaynağı ve bakış açısına göre çeşitli tanımlar yapılmaktadır. Her ne kadar kavram olarak bilginin tanımında farklılıklar olsa da tanımların her birinde bilen (süje), bilinen (obje) ve bunlar arasındaki münasebet unsurları yer almaktadır. Günümüzde bunlar arasındaki ilişkiye bilgi denilmektedir (Özcan, 2017, s.55). Felsefede de bilgi, bir felsefi problem olarak süje ve obje ikiliğı olarak meydana çıkmaktadır. “Bilmek, bilen (süje) ile bilinen (obje), ben ile âlem arasında ilişki kurmak demektir. Bilgi ise bu ikisinin arasındaki bağı dayanır ve bu unsurlar bilgiyi oluşturur” (Ülken, 2016, s. 16).

Süjenin bir anlamı “düşünebilen, akıl edebilen bilinç” manasındadır. Objeye ise reel ve ideal olarak iki başlık altında incelenebilir. Reel objeler de kendi içinde fiziksel ve ruhsal objeler diye ikiye ayrılır. Fiziki objeler, herhangi bir insanın bulunduğu mekânda fark edip idrak ettiği her şeye denilebilir. Ruhsal objeler ise bir kişinin

bizzat kendisinin doğrudan doğruya, diğer kimselerin ise bir benzetme yolunu kullanarak idrak edebildiği şeylerin genelidir diyebiliriz (Macht, 1935, s. 19).

İslam Felsefesinde Kindî'nin (ö.252/866) “eşyanın hakikatiyle kavranması” şeklindeki bilgi tanımı oldukça meşhurdur. Farabî ise bilgiyi, (ö.339/950) “varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan, varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükmün hasıl olmasıdır” şeklinde tanımlamıştır (Taylan, 1992e, s. 157).

Kelamcılar bilgi konusu üzerinde önemle durmaktadırlar. Onların bu konu üzerinde bu kadar durup önem vermelerinin ayrıca eserlerinin ilk bölümlerinde bilgiye dair bir başlık açmalarının nedeni; bilgiye dair derin bir çalışma yapmaktan ziyade, inanç esaslarını tespit ederken ondan yararlanmak ve onların muhafazasını sağlamaktır (Taftâzânî, 2018, s. 34).

Kelam ilminde bilginin Arapça karşılığı olan “ilim ve mârifet” kelimeleriyle kullanılmasının sebebi, İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de de bilginin bu kavramlarla kullanılmasından kaynaklıdır. Bilginin zıddını, bilgisizlik ve cehalet kavramı karşılar. Bilgi, ilahi vahiy kaynaklı, Allah'ın verdiği haberlerdir. Burada bilgi gerçekliğe dayanır, mutlak ve objektiftir. Vahiy ile ilim özdeşleşmiş kesin bilgi anlamına gelmektedir. Bu bilgi sayesinde câhiliye çağının kapatıldığı kastedilerek, “değer” kavramını da içine alacak şekilde anlamı genişletilmiştir. “Sana ilim geldikten sonra onların heveslerine uyarsan” (Bakara 2/120-145) ayeti ile “Ey insanlar, size Rabbinizden burhan geldi.” (Nisa 41/174) ayetindeki burhan kesin olan bilgiyi ifade etmektedir (Taylan, 1992, s. 157-161; Demir, 1993, s. 11).

Kelam tarihinde bilgi için birçok tanım yapılmıştır. Fakat çoğunluğun belli başlı bir tanım üzerinde birleştiğini söylemek pek mümkün değildir. Her bir mezhep kendi mezhebi yaklaşımına göre bir tanım yaptığı için farklı tanımların olduğunu, bir bilgi tanımı üzerinde ittifakın olmadığını söyleyebiliriz (Bağdâdî, 2016, s. 30). Geçmişten günümüze ulaşan klasik eserler arasında bilgiyi müstakil bir başlık altında ele almış ilk kişi Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö.333/944) olmuştur. İmam Mâtürîdî'den önce de kelam alimleri eserlerinde bilgi konusuna yer vermişlerdir. Fakat ona müstakil bir başlık açmamışlardır. O, Kitabı't Tevhid adlı eserinde bunun öncülüğünü yapmış, kendisinden sonraki âlimlere örnek olmuştur (Özcan, 2017, s. 30).

Mutezîli kelamcılardan Ebû Haşim el-Cübbâi (ö.303/916) ve Ebû Kasım Belhî el-Kâ'bî (ö.319/931) bilgiyi, “nefsin kabulüyle birlikte bir şeye olduğu gibi inanmak” şeklinde tanımlamışlardır. Fakat onların bu tanımı, inanç ve bilgi arasında fark yokmuş gibi görülmesi sebebiyle doğru bir yaklaşım olarak kabul görmemiştir. Yapılan bu tanımın içerik açısından eksik yönlerinin olduğu, ayrıca Allah’a inanma konusunda, olduğu gibi inanmayı yani taklit yoluyla imana teşvik etmesi sebebiyle uygun bulunmayıp eleştirilmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Mu'tezile de bilgi-inanç arasında ilişki kurulurken itikad, kesin kanaat kastedilir, iman anlamı kastedilmemiştir (Yeşilyurt, 2016, s. 312).

Abdülkâhır el-Bağdâdî (ö.429/1037-38) “*Usûlüd-dîn*” adlı eserinde iki bilgi tanımına yer vermiştir. Bunlardan ilki, Ebû'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ait olan “bilgi canlı kişinin kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır” şeklindeyken ikinci tanım ise İbn Fûrek'e (ö.406/1015) ait olan; “bilgi hayat ve kudret sahibi kimsenin kendisiyle bir işi sağlam ve doğru yapmasını sağlayan bir sıfattır” diye ifade etmiştir. Bağdâdî'nin kendi tanımına baktığımızda “bilginin hakikati, kendisiyle âlimin bilinmesini sağlayan sıfat olması” şeklinde bir tanımla karşılaşırız (Bağdâdî, 2016, s. 34-35).

Eş'ârî kelamcılardan Bakillanî (ö.403/1013) ise “*et Temhîdu'l-Evail*” adlı eserinde bilgi konusunda, birinin ilim nedir sorusuna karşılık “ilim malumu olduğu gibi bilmektir” diye cevap verilmesi gerektiğinden bahseder (Aydın, 2006, s. 5). Mâtürîdî'nin bilgi tanımlaması ise genel olarak çoğunluk tarafından kabul edilmiş meşhur bir tanımdır. Bazı ufak tefek farklılıklar olsa bile onun bilgi tarifi şu şekilde olmuştur; “O şey her kimde bulunursa ona, (mezkûr'un) düşünülebilen her şeyin, açık ve seçik halde gelmesini sağlayan bir sıfattır” (Nesefî, 1990a, s. 19). Mâtürîdî'nin burada “mezkur” ifadesini kullanmayı tercih etmesi, var olan ve var olmayan her şeyi içine aldığı ve bunların hepsinin bilgi konusu olabileceğini göstermektedir. Bilgi konusunun kapsamının bu kadar geniş olması epistemolojik anlamda bilginin sınırını aşır gibi olsa da Mâtürîdî'nin tanımın iyi incelenmesi gerekir. Çünkü O'nun tanımında bilgi, ilahi bilgiyi içine alırken, insani bilgiyi de içine alacak şekilde yapılmıştır. Bu amaç göz önüne alındığında bir sorun olmadığı görülecektir (Özcan, 2017, s. 40)

Burada kelam âlimlerinden birçok farklı tanım daha verilebilir. Fakat biz yalnızca bazı tanımları vermeyi uygun görüyoruz. Görüldüğü üzere tanımlar üzerinde farklılıkların olması “ilim” kavramının anlam genişliğinden kaynaklanmaktadır. Şunu da belirtmek gerekiyor ki, kelamcılar bilgi teorisine

oldukça önem vermişlerdir. Onlar genellikle eserlerinin ilk bölümlerinde bu konuya yer ayırmışlardır. Hatta hacmi küçük eserlerde bile bu konunun üzerinde durulduğunu görmekteyiz. Buna, Ömer en-Nesefi'nin (ö.537/1142) "*Akaid Risalesi*" örnek verilebilir.

4.1.2. Bilginin İmkânı

Epistemolojide en önemli soru bilginin mümkün olup olmadığı sorusudur. Çünkü bu soruya verilen cevap hem felsefe tarihinin hem insanın anlama tarihinin akışına yön verecek niteliktedir. Tarihte bu soruya hangi cevaplar verildiğine baktığımızda ise iki aşırı uçla karşı karşıya kalırız. Bu iki keskin ayrımın bir ucunda dogmatikler vardır. Dogmatizm, "dogmata" sözcüğünden türetilmiş Grekçe fikir, düşünce (die Meinung) anlamına gelmektedir. "Genel anlamda bir öğretinin kendi ön gördüğü temel önermelerine dayalı olarak belli bir düşünce, fikir, kanaat, görüş ve değerlendirme tarzını; yargı, inanç veya bir değerlendirmeyi, üzerinde inceleme ve araştırmaya gerek duymaksızın ve aynı zamanda da akli bir kanıt aramaksızın bağlanılan inanca dayalı ve hakikati içeren temel önermeleri dile getirmektir" (Dedeoğlu, 2017, s. 804). Dogmatizm temsilcileri arasında, Thales, Aristoteles, Anaksimenes, Sokrates, Hegel ve Descartes'i görebiliriz.

Dogmatizm, kesin doğru bilginin mümkün olduğunu savunmuş ve felsefesini bu temel üzerine kurmuştur. Bu temel üzerinde felsefe tarihi boyunca rasyonalizm, empirizm, kritisizm, analitik felsefe, pozitivizm, sezgicilik, pragmatizm ve fenomenoloji gibi teorilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Tunalı, 2009, s. 41) Bu açıklamalar bize şunu tüm çıplaklığıyla gösteriyor ki bilginin kaynağı tartışmasına girişmeden dogmatikler, bilginin mümkün olduğunu ve insanın hakikati nasıl bildiğinden önce kesinlikle bileceğine dair sarsılmaz bir güven duymaktadır. Hatta belki de tam yeri gelmişken şöyle bir tersten okuma yapılarak, bilginin mümkün olmadığını, insanın kesin bilgiye hiçbir zaman sahip olmayacağını iddia eden septikler de dogmatik olarak anlamlandırabiliriz. Septikler, özellikle orta akademide yer alan septikler, dogmatik bir tutum içerisinde bulunmuşlardır. Çünkü onlar, en baştan herhangi bir araştırma yapmadan "hiçbir şeyin bilinmeyeceği" inancındadırlar (Arslan, 2008, s. 265-267). Dogmatik denen bu filozoflar kesin bilginin imkanını mümkün gördüklerinden ve bununla ilgili bir şüpheye düşmediklerinden, onun neden veya nasıl mümkün olduğuna dair açıklama girişiminde bulunmazlar. Bunu apriori bir doğru kabul ettikleri, bunun nasıl mümkün

olduğunu askıya aldıklarını buradan bu soruya, bilginin mümkün olduğu sorusuna kesin bir cevap verdikten sonra yukarıda bahsettiğimiz gibi bilginin kaynağının ne olduğu sorusuna önem vermişlerdir. Bu soruya farklı tasnifler kullanılmakla beraber yalnızca bilginin imkânını insanın duyu organlarına, gözlem yeteneğine, aklına veya sezgi yetisine dayandırmışlardır. Bu argümanları ve görüşlerini temellendirme şekillerinden kaynaklı, onlara dogmatik denilmiştir (Doğanbaz, 2012, s. 15; Dedeoğlu, 2017, s. 809).

Bilginin kaynağı nedir ve bu sorulara verilen cevaplarla birlikte ortaya çıkan paradigmalara değinmeden önce dogmatizmi daha iyi anlamak için septikler de ana hatlarıyla açıklama gereği duyuyoruz. Septikler denildiğinde “felsefede veya metafizikte insanın duyularının veya aklının yetersizliğinden dolayı gerçeğin bilgisine erişemeyeceğini, görünüşün gerisindeki gerçekliğe ulaşmanın hiçbir şekilde mümkün olmadığını ileri süren bir öğretiyi ve bu öğretiyi savunan kişileri anlamaktayız” (Cevizci, 2005, s. 1045). Burada septikler için bilgiyi mümkün görmeyenler şeklinde tanımlamak yerine, şu şekilde söylememiz daha doğru ve yerinde olacaktır. Septikler kesin ve mutlak değişmez, sabit evrensel bir bilginin mümkün olmadığını savunan kimselerdir. Septikler, dogmatiklerin görüşlerinden ve kendi aralarında yapmış oldukları tartışmalardan yola çıkarak bu sonucu varmışlardır. Bunların içinde en bilinen filozoflar, Protagoras ve Gorgias’tır. Pyrrhon, şüpheciliği sistemleştirip bir felsefe haline getirmiştir. Septikler (Şüpheciler) olarak adlandırılan bu grup, kesin, mutlak bilginin mümkün olmadığını iddia etmenin yanında kendi içlerinde de farklı görüşlere sahiptirler. Dünyada milyonlarca insan varken ve her insanın hakikati farklıyken tek bir gerçekten söz etmenin mümkün olmadığını savunmuşlardır (Ülken, 1972, s. 68).

Septikler doğası gereği güvenilir bir bilgiye erişmenin hangi sebepten dolayı mümkün olmadığı hakkında çok sayıda argüman sıralamaktadırlar. Bu sebeplerden bazıları bilen (suje) insandan, bazıları ise bilinen (obje) nesneden kaynaklanır. Sujeden kaynaklanan kısmı, onun duyularının sınırlılığı ve duyuların güvenilir bir bilgi kaynağı olamayacağıdır. Protagoras, rüzgar üşüyen için soğuk, üşümeyen için soğuk değildir diyerekten, insanı her şeyin ölçüsü yapmıştır. Bunun tam karşıtını Platon’da görüyoruz. Platona göre Tanrı, her şeyin ölçüsüdür. Bir diğer açıya göre insan bir bilme ediminde ulaşabileceği sonuca bir başka deneyimde ulaşamama durumu da mümkündür. Çünkü o kişi birçok tikel değişkenle karşı karşıya kalmaktadır. İkinci olarak da görünüş-gerçeklik ayrımı olup nesnelere aslında

göründükleri gibi olmadıkları, duyularımızın eşyanın yapısı hakkında bize güvenilir bilgiler vermedikleri yönündeki şüpheli temalardır (Arslan, 2008, s. 444) Eğer maddeyi saf maddi görünüşten ibaret görmüyorsak, duyularımız bizi yanıltmaktadır. Çünkü maddenin deneyde bize fenomenal gelip geçici ikincil nitelikleri sunulur. Oysa bu fenomenal dünyada öyle değişmez, sabit değildir. Çünkü her şey durmadan bir akış ve oluş halindedir. Herakleitos'un "hiçbir şey var olmamıştır çünkü hiçbir şey sabit veya değişmez değildir, tersine her şey sürekli bir akış ve oluş içindedir" şeklindeki ünlü öğretilerini de şüpheli bir kuram olarak okumamız veya değerlendirmemiz mümkündür. Böylelikle Herakleitos bize doğanın duyularımıza görüldüğü gibi olmadığını göstermekte fenomen ve numen arasında kökli bir ayrım yapmaktaydı. Çünkü ilk bakışta sabit, değişmez gibi görünen dünya aslında hiç durmadan bir akış ve değişim halindeydi. Burdan da zorunlu olarak şu çıkmaktaydı; onlara göre duyu organlarımız bizi yanıltmakta, varlık, doğa ve tabiat hakkında bize yanıltıcı gerçek olmayan bilgiler vermekteydi (Arslan, 2008, s. 443) Örneğin bir dağa uzaktan baktığımızda küçük görünürken, yakınına geldiğimizde büyük olması, sıvı dolu bir bardağın içindeki kaşığın kırık gibi görünmesi duyularımızın bizi yanılttığının göstergesidir. Bu sebeple, duyu yoluyla elde edilen bilgilere kesin doğru bilgi denilemez (Ülken, 1972, s. 68). Bir başka neden de bilim tarihinde değişikliklerin olmasıdır. Önceleri bilimsel bilgi olarak kabul edilen bazı şeylerin sonradan yanlış çıkması, şüpheli şüpheli düşmelerinin bir nedeni olarak gösterilebilir. (Bozkurt, 2006, s. 42).

İslam düşüncesinde bilginin imkânı konusunda genel görüşe bakıldığında, herhangi bir şüpheli düşülmediği ve bu konuda görüş birliğine varıldığını görmekteyiz. Tabii buradan yola çıkarak, onlar için "her şeyi olduğu gibi kabul ediyorlar" gibi bir sonuca varmak yanlış bir yaklaşım olur. Elbette İslam düşünürleri de bazı konularda zaman zaman şüpheli düşmüş, itiraz etmişlerdir. Fakat bunun her konuda bu şekilde olduğunu söyleyemeyiz. Burada yalnızca kesin bilginin imkânı, yani eşyanın hakikati olduğu yönünde bir şüpheli duymamışlardır. Belirttiğimiz gibi genel görüş, eşyanın hakikati olduğu yönündedir (Bozkurt, 2006, s. 49).

Kelam tarihinde hem mütekaddimun hem de müteahhirun döneminde, bilginin imkânı konusunda şüpheli düşenler ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Hatta bazı kelamcılar Sofistlere karşı eleştirilerini eserlerine de taşımışlardır. Taftâzânî (ö.792/1390) "eşyanın hakikatleri sabittir. Onları bilmek vakidir" ifadesini kullanmış,

ardından Sofistlerin bu hakikatlere muhalefet ettiklerini ve muhalefet ettikleri noktalara yer vermiştir (Taftâzânî, 2018, s. 51). Burada eşyanın hakikatinden bahsedilmesindeki amaç, eşyanın açık, nesnel ve bilinebilir olmasından yola çıkılarak kesin bilginin mümkün olduğuna dikkat çekmektir.

Mâtürîdîlik ekolünün kurucusu olan İmam Mâtürîdî, insan için bilginin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bilginin imkânı ve varlığı hakkında şüpheyeye düşen ilk grup düşünürleri bir ayrıma tabi tutmadan Sofistiyye¹ (Sofistler) olarak değerlendiren İmam Mâtürîdî, onların kesin bilginin olmadığını, insanların bilgi diye tanımladıkları şeylerin bilgi olmayıp sadece bir inançtan ibaret olduğu iddiasında olduklarından bahseder. Bunun için de daha önceleri güzel bir tat alınan bir şeyden sonradan lezzet alınamamasından, yaralarının gündüz göremeyip geceleri görmesinden yola çıkarak kesin bilginin var olamayacağı iddiasında bulduklarına eserinde yer verir. (Mâtürîdî, 2020, s. 307) Ancak İmam Mâtürîdî bu konuda herhangi bir şüpheyeye düşülmesini yanlış bir tutum olarak değerlendirmektedir. Hatta o, eserinde şüpheyeye düşen kesime karşı eleştiriler yönelterek, Sofistlerle tartışmanın bir anlamı olmadığını belirtmiştir. Onların iddialarının geçersizliğini ortaya koyarak, akli delillerle onların sundukları argümanları çürütmüştür. Mesela, Sofistlerin iddia ettiği gibi kesin bilgi mümkün değilse, aksini iddia ederken bazı gerekçeler sunmaları gerekir. Bu gerekçeler bilgiye dayalı olarak söyleneceğinden, kendi sözlerinin geçerliliğini de yitirilmiş olur. Yok eğer bilgiye dayalı olarak söylenmemişse de ilimsiz görüş bildirmiş olurlar. Bu da onların sözlerini itibarsızlaştırmaktadır (Mâtürîdî, 2020, s. 308-309).

4.1.3. Bilginin Çeşitleri

Bilgi kuramında üzerinde durulan konulardan biri de bilginin çeşitleri konusudur. Bilgi farklı yönlerden taksime tabi tutulmuştur. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi bakımından bilginin çeşitlerine değinmemiz yerinde olacaktır. Bilgi problemi, teolojik ve epistemolojik olarak iki boyutta incelenmektedir. Allah'tan gelen bilgi teolojik boyutu ilgilendirirken, insan bilgisi epistemolojik boyutu

¹ Sofistlerin en belirgin özelliği her şeye karşı geliştirmiş oldukları eleştirel bir tavra sahip olmalarıdır. Kritisizm (Eleştirel) olarak adlandırılan bu tavır, Yunan toplumunda sorgulanmayan her şeyin sorgulanması faaliyetidir. Toplumun siyasi, hukuksal temellerine karşı eleştirel bir tavrın dine de yönelmesiyle ciddi bir eleştiri ve sorgulama faaliyeti ortaya çıkmıştır. Sofistlerin bir diğer özellikleriyse septizm, kesin ve mutlak bilgiye duydukları şüphe ve güvensizliktir (Cevizci, 2015, s. 53)

ilgilendirir. Bu sebeple kelamcılar genel olarak bilgi problemini ve bilgi türlerini bu bakış açısıyla incelemektedir. Bilgiyi kadîm ve hâdis olarak iki kısma ayrılmaktadırlar. Bu ayrımı yapmalarının sebebi insan bilgisiyle, Allah bilgisinin ayrımını net bir şekilde yapmaktır (Doğanbaz, 2012, s. 54; Özcan, 2017, s. 100).

Bu ayrım genel olarak Ehl-i Sünnet âlimlerinde görülmüştür. Ehl-i Sünnet âlimlerinin mutlak bilgi diye ayırdığı kadîm bilgi, yaratılmış olan hiçbir şeyin bilgisine benzemez. Çünkü o Allah'ın bilgisidir ve yalnızca Allah'a mahsustur. Eş'âri kelamcılardan Ebubekir el-Bâkillanî, Bağdâdî ve İmamü'l Hameyn el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) bu konudaki görüşleri birbirine çok yakındır. Hâdis bilgi ise yaratılmış olanların bilgisidir. Bunun içine meleklerin, cinlerin, insanların ve hayvanların bilgisi de dâhil olmaktadır (Cüveynî, 2010, s. 31; Taftâzânî, 2018, s. 97).

Hâdis bilgi ortaya çıkışı ve elde edilmesine göre zarurî ve kesbi olarak ikiye ayrılır. Zarurî ilim, "hiçbir tefekküre gerek duymadan, düşünmeden ilk bakışta hâsıl olan bilgiye" denilir. Buna, bütünün parçasından büyük oluşunu bilmemiz için hiçbir kanıtı veya nazar yöntemini kullanmamıza gerek duymayışımız örnek verilebilir (Sabunî, 1991, s. 56; Neseî, 1994, s. 40).

Zarurî ilim kendi içinde bazı kısımlara ayrılır;

- a) Bedihiyyât: İlk bakışta belli olan bilgidir. Evveliyât terimiyle de ifade edilmiştir. "Bir ikinin yarısıdır" gibi.
- b) Fitriyyât: Çok basit bir kıyaslamayla aklın varmış olduğu bilgidir. "İki çift sayıdır" gibi. Akıl, çift ve iki sayısını düşünerek bu bilgiye ulaşmıştır.
- c) Müşahedeler: Duyular aracılığıyla elde edilen bilgidir. Dış duyularla elde edilen bilgiye "ateş yakıcıdır" örneğini verebiliriz. İç duyular aracılığıyla elde edilen bilgiye ise açlık, susuzluk hissi gibi örnekler verilebilir. Bunlar için vicdâniyyat tabiri de kullanılmaktadır.
- d) Tecrübeler: Dış duyularla elde edilen bilginin tekrarı sonucu oluşan bilgidir. "Sopayla vurmak acı vericidir" gibi.
- e) Mütevâtirler: Defalarca duyduğumuz haberler, tevatür yoluyla sağlanan bilgilerdir. Hiç görmediğimiz bir şehrin varlığını duyup kabul ettiğimiz gibi (Topaloğlu, 2016, s. 74).

Kesbi bilgi ise, diğer bir bilgi etme biçimi olan düşünme, tefekkür etme sonucu ortaya çıkan bilgidir. İnsan aklı tarafından bilgi, belli bir aşamanın sonucunda

meydana gelmektedir. Usulüne uygun, aklın işleyiş kurallarına uyarak akıl bir takım yeni bilgiler üretir. Aklî delilleri kullanarak ortaya çıkan bu bilgiye nazarî, istidlâlî veya iktisâbî bilgi de denir. “Her hâdisin bir muhdisi vardır. Âlem bir hâdistir. Öyleyse bu âlemin de bir muhdisi vardır. O da Allah’tır” şeklindeki bir akıl yürütme istidlâlî bilgiye örnek verilebilir (Sabunî, 1991, s. 56; Neseî, 1994, s. 40, Cüveynî, 2010, s. 53).

İstidlal bir nevi akıl yürütme yöntemidir. İnsan aklını kullanarak bazı müşahedeler sonucu gerçek bilgiye ulaşabilir. Bunun için bazı akıl yürütme yöntemleri; temsil, kıyas ve istikra kelamcılar tarafından sıklıkla kullanılmıştır.

- a) Temsil (Analoji): Özelden özele, cüz’î den cüz’îye akıl yürütme yöntemidir. Örneğin; şarap haramdır, çünkü sarhoşluk vericidir. Rakı da sarhoşluk verir. O halde, o da haramdır.
- b) Ta’lil (Tümdengelim): Genelden özele, bütünden parçaya, illeten ma’lule şeklinde yapılan bir metottur. “Bütün cisimler tartılabilir. Taş, toprak da birer cisimdir. O zaman taş, toprak da tartılabilir.”
- c) İstikra (Tümevarım): Özelden genele, mâ’lulden illete intikal şeklindedir. Bunun örneği ise şu şekildedir; Taş, toprak tartılabilir. Taş, toprak birer cisimdir. O halde tüm cisimler tartılabilir (Bilgiz, 2012, s. 61; Topaloğlu, 2016, s. 81).

4.1.4. Bilginin Kaynağı

Bilginin imkânı konusundaki tartışmaların neticesinde “bilgi mümkündür” ve “bilgi mümkün değildir” diye iki ayrı grubun ortaya çıktığını belirtmiştik. Kesin bilgiyi mümkün görmeyenlerin bilginin kaynağı konusunda açıklama yapmadıklarından bizler, bilgiyi mümkün gören grubun bilginin kaynağı olarak neleri kabul edip etmedikleri üzerinde duracağız.

Genel sınıflandırmalara baktığımızda bilginin kaynağı noktasında yapılan sınıflandırmaların, grupların önem verdikleri kaynağa göre şekillendiğini görmekteyiz. Bu sınıflandırmalar; bilginin kaynağı olarak sadece akli kabul eden rasyonalistler, sadece duyuları kabul eden ampiristler, akıl ve duyuların yanında bu kaynaklara ilham ve sezgiyi de dahil eden mutasavvıflar olmuştur. Bilgiye ulaşmak için bu yolu tek bir kaynağa indirilmesini eleştiren ve mantıksız bulan grupları ise tek bir çatı altında toplamak mümkün değildir. Kelamcılar da buna dahildir. Bilginin

türüne göre, akıl, duyu, haber, keşf ve sezgi de bilginin kaynağı olarak kabul edilmiştir (Bozkurt, 2006, s. 104-105).

“Kesin bilgi mümkündür” görüşünü savunanlar, bilginin elde edilmesine dair farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Yalnız aklın bilgisini güvenilir bulan rasyonalistler, duyular yoluyla elde edilen bilginin güvenilirliğine şüpheyile yaklaşmışlar ve bu yolla elde edilen bilgiyi kabul etmemişlerdir. Bu yaklaşımları yalnızca duyular için değil aklın dışında başka kaynaklarla elde edilen tüm bilgilere de aynı tavrı sergilemişlerdir. Her ne kadar yalnızca akıl yoluyla elde edilen bilgiye güvenenler, rasyonalistler diye adlandırılrsa da kendi içlerinde bazı ince farklılıklar olduğunu ve alt gruplara ayrıldığını görmekteyiz (Yüksel, 1991, s. 66).

Bilgiyi elde ederken kaynak olarak yalnızca akli görenler ve yalnızca duyuları görenler, bu yollarla elde edilmeyen bilgilere güvenmezler. Fakat her ikisi de güvenilir bir bilgi kaynağı olup insana bilgi vermektedir. Onların bu yaklaşımı indirgemeci bir anlayışa sebebiyet vermiş ve diğer gruplar tarafından eleştirilmiştir. Bu indirgemeci anlayışı eleştiren gruplar içerisinde kelamcılar da vardır. Kelamcılar akıl, duyu ve bir üçüncü kaynak olarak haberi bilginin kaynaklarına dahil ederek, Batı ve Yunan felsefesinden ayrılmaktadır. Çünkü onlar bilginin kaynağı tartışmasını akıl ve duyu ekseninde yürütüp habere yer vermezken kelamcılar bu genel eğilimden sıyrılıp haberi de bilgi kaynakları arasında kabul etmişlerdir (Bozkurt, 2006, s. 107; Mâtürîdî, 2020, s. 83).

Kelamcılar, bu kaynaklar yoluyla elde edilen bilgiyi ayrı ayrı değerlendirirler. Çünkü her kaynak ayrı bir bilgi verdiği için, bir diğerinin onun vereceği bilgiyi vermesi mümkün değildir. Her bilgi kaynağı yalnızca kendi görevini yerine getirip kendi alanında bilgi verir. Örneğin, âlem hakkındaki bilgimiz duyular yoluyla olurken, geçmişten aldığımız tarihi bilgilerimizin kaynağı haber olmuştur. Gayb âlemiyle ilgili bilgilere sahip olabilmek içinse duyu ve haber bize bilgi vermez. Çünkü bu bilgilere ulaşabilmek için ya peygamberin ilettiği bilgiye ya da istidlali bilgiye ihtiyacımız vardır. Şunu da belirtmek gerekir ki, akıl ve duyuyla bilgi elde edilirken herhangi bir vasıtaya gerek yoktur. Ancak haber yoluyla elde edilen bilgi vasıtalı bir bilgi olup haberi getiren kimse aradaki vasıta olmaktadır (Özcan, 2017, s. 73-74).

Çalışmamızın bu bölümünde üzerinde ittifak edilen bilgi kaynaklarının bilgi değerlerini ele alacağız. Daha öncede belirttiğimiz gibi bu kaynaklar; akıl, sağlam duyu organları (havass-ı selime) ve haber olmak üzere üçtür (İzmirli, 1981, s. 33; Mâtürîdî, 2020, s. 58).

4.1.4.1. Duyular

İnsanın bilgi vasıtalarından ilki duyulardır. Duyu organlarımızın duyarlılığı dünyada yaşarken hayatımızı kolaylaştıracak şekilde yaratılmıştır. Bu noktada mükemmel bir ayar vardır. Eğer bu ayar bozulsaydı duyu organları vasıtasıyla elde edilen bilgilerin güvenilirliği de düşerdi (Nesefî, 1994, s. 39). Kelamcılara göre duyuların bilgisi zorunlu bir bilgidir. Duyu yoluyla elde edilen bilgilerin vasıtasız elde edildiğini savundukları için onlar, duyuları “dolaysız bilgi kaynağı” olarak kabul etmektedirler (Tâftazânî, 2018, s. 29).

Kelamcılar rasyonalistler (Descartes, Spinoza, Hegel vd.) gibi duyular yoluyla elde edilen bilgileri kabul etmemiş olsalardı kendileriyle çelişkiye düşmüş olurlardı. Çünkü kâinatta var olan her şey, Kur’an ayetlerinde belirtildiği üzere Allah’ın varlığına birer delil ve insana verilen nimetlerdir. Bu delilleri ve nimetleri bilmede, algılamada bize yardımcı olan duyularımızdır. Kelamcılar, duyuların bilgisini güvenilir bulmayıp savunmasalardı bu hususları da kabul etmemeleri gerekirdi (Bozkurt, 2006, s. 108). Onlara göre, eşyaya ait bilgileri duyular yoluyla elde ederiz. Eşyanın hakikatinin olduğunu düşünen kelamcıların bu kaynağı kabul etmemesi durumunda belirttiğimiz gibi bir çelişkiye düşmeleri kaçınılmaz olurdu.

Kelamcıların bilgi elde etmede temel kaynaklarından ilki duyulardır. Duyular, kelam ilminde “el-havâss-ı selîme” olarak adlandırılır. “Hasse” kelimesinin çoğulu olan “havâss” duyan kuvvet, idrak eden, algılayan anlamına gelmektedir. Bu havâss-ı selîme olarak adlandırdığımız beş duyu organıdır. Bu duyular; görme, işitme, koku alma, tatma ve dokunmadır. İdrak dediğimiz algılama bu duyu organlarıyla gerçekleşir (Cüveynî, 2010, s. 149; Taftâzânî, 2018, s. 66).

Bize verilen bu duyu organlarının, âlemdeki bilgilere ulaşmak için önemli bir kaynak olduğunu Kur’an-ı Kerimdeki şu ayeti kerimeyle daha iyi anlamaktayız: “Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.” (Nahl, 16/78) Ayetten de anlaşıldığı

üzere bize verilen bu duyu organları, bizleri bilgisizlikten kurtarmak ve duyuların vereceği bilgiyle aklın dış dünyaya açılması için önem ifade etmektedir. Akıl için duyular, bilgi edinmenin ilk aşamasıdır. Akıl, duyulardan aldığı bilgiyle işleyiş kazanır. Duyuların vermiş olduğu verilerle dış dünyaya kapı aralar. Bu verilerle düşünür ve yaşamına bir yön verir. Duyularla evrenin bilgilerini duyumsarız. Ancak akıl bizlere maddenin öncesinde ve sonrasındaki bilgiler için ipucu vermektedir. Bu sebeple akıl ve duyu arasında mükemmel bir işleyiş bulunmaktadır (Çağlayan, 2009, s. 61).

“El-havass-ı selîme” terkiibindeki selim “slm” kökünden türeyerek barışmak anlamına gelmektedir. Buradaki kullanımı da arızasız, sağlıklı anlamındadır. Duyuların bilgiye kaynaklık edebilmesi için sağlıklı ve herhangi bir eksiğinin bulunmaması gerekir. Aksi takdirde bilgiye kaynaklık edemeyeceği vurgulanmıştır. Burada bahsedilen duyulardan kasıt, duyu organlarının şekli değildir. Asıl bahsedilmek istenen görme, duyma, tatma, koklama ve dokunma işlevidir (Sâbûnî, 1991, s. 55).

İnsanların doğru bilgiye ulaşabilmesi için duyuların sağlıklı ve eksiksiz olması gerekliliğinin sebebi, bu sayede elde edilen bilginin de güvenilirliğinin sağlıklı olmasıdır. Örneğin gözün eşyaları görmesi, cisimleri algılayabilmesi ve idrak edebilmesi için görmeye engel teşkil eden bir kusurunun bulunmaması gerekir. Aynı şekilde kulağın belirli mesafedeki sesleri duyup birbirinden ayırt edebilmesi için de duymaya engel bir kusurunun bulunmaması gerekir (Tunç, 2004, s. 49). Bu şartlar gerçekleşikten sonra elde edilen bilgi zarûrî bilgi olmaktadır.

Akıl gibi bir yetinin duyuların getirdiği bilgiler sayesinde aktifliğinin arttığını söylemek mümkündür. Duyu bilgisinin önemini İbn Rüşd’ün şu meşhur sözünü “Bir duyu yitiren bir ilim yitirmiştir. Çünkü ona ait bilgisini de yitirmiştir” eklemek yerinde olacaktır. Buradaki amaç, Ampiristlerin yaptığı gibi duyu kaynağını yüceltmek değil, sadece önem ve gerekliliğine değinmektir (Karlığa, 1999v).

Filozoflar (Farabi, İbn-i Sina gibi), kelamcılardan farklı olarak duyuları iç ve dış duyular şeklinde ayırmışlardır. Filozoflar ve kelamcılar, dış duyuların görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma olduğu konusunda mutabıktırlar. Fakat kelamcılar, filozofların kabul ettiği iç duyuları objektif bir geçerliliğe sahip olmadığı için kabul etmezler. Bazı İslam filozoflarının da kabul ettiği iç duyular (havâss-ı

bâtına) da dış duyular gibi beş tanedir. Bunlar; hiss-i müşterek, vehim, hayal, hafıza ve mütefekkiyedir. Bu iç duyular beyinde bulunup önden arkaya doğru sıralanmış ve birbirleriyle bağlantılıdır. Hiss-i müşterek, vehim, hayal ve hafıza idrak görevini yerine getirirken bunları idrak edip kullanan ise mütefekkiyedir (Hökelekli, 1994h, s. 9; Taftâzânî, 2018, s. 67-68). Fahrettin Râzî (ö.606/1210) ve ondan sonraki bazı kelamcıların duyular ile ilgili iç ve dış ayrımı yaptığını söylebiliriz. Ancak klasik kaynaklarda genel kabulün yalnızca dış duyular olduğunu belirtmekte fayda var (Bozkurt, 2006, s. 112).

Kelam ilmi felsefeden, mutasavvıflar kelam ilminden, daha doğrusu her ilim dalının az çok birbirlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Mutasavvıflar da bilginin kaynağı konusunda, felsefecilerin de etkisiyle bu konuya farklı bir bakış açısı getirmişlerdir. Mutasavvıflar, filozofların ve bazı kelamcılarının (Râzî, Bâkillânî gibi) iç duyular olarak bahsettikleri hiss-i müşterek, vehim, hayal, hafıza ve mütefekkiye yerine; kalp, sır, akıl, ruh ve hâfi gibi duyuların varlığını kabul etmektedirler. Ancak genel olarak kelamcılar, bunları objektif olmaması sebebiyle kabul etmemektedirler (Hökelekli, 1994h, s. 10).

4.1.4.2. Haber

Haber, hubr (hıbre) kökünden türemiş bir isimdir. Sözlükte “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sına, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” anlamına gelmektedir. Terim olarak, “geçmişte meydana gelen ve gelecekte meydana gelebilecek bir olayı bildiren söz, mahiyeti açısından doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” gibi tanımlar yapılmıştır (Yavuz, 1996k, s. 346; Taftâzânî, 2018, s. 71). Tanımlardan hareketle, haber konusunun duyularla algılanabilir olması gerekli görülmüştür. Haberin konusuna göre doğru veya yanlış olma ya da hem doğru hem yanlış ihtimali söz konusudur. Bu sebeple, bilgilerin doğruluğunun veya yanlışlığının ispatlanması gerekir. Böylelikle bazı haberlerin yanlışlığı, bazı haberlerin doğruluğu onaylanmış olur. (Yavuz, 1996k, s. 346).

İslam dininin temelleri vahye dayanır. Vahiy de bir nevi haberdur. Kur’an-ı Kerim, insanların akıllarıyla değerlendirebileceği haberler arasındadır. Bu bağlamda kelamcıların da haberi öne çıkarmalarındaki sebebi anlayabiliyoruz. Bundan dolayı,

kelamcılarının haberi bilgi kaynakları arasında kabul etmeyenlere karşı ciddi eleştiriler yöneltmesi kaçınılmaz olmuştur (Özcan, 2017, s. 82).

Haber yoluyla bir bilgi aktarımı yapılmaktadır. Bu yolla elde edilen bilginin oluşumunda akıl ve duyular etkilidir. Fakat bu yolla bir bilgi aktarımı yapıldıktan sonra ortaya yeni bir bilgi çıkmaktadır. Haberin bilgi kaynakları arasında müstakil bir kaynak olmasının sebebi budur (Bozkurt, 2006, s. 121). Kelamcılara göre haber, doğru ve yalan olma ihtimali bulunan sözdür. Kelamcılar, haberin bilgi ifade etmesi için gerçeğe uygun olma şartını öne sürerler. Bu sebeple, ondan haber-i sadık diye bahsederler. Çünkü yalan haber bilgi kaynağı olarak nitelendirilemeyeceği gibi ilim olabilecek haber, yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan mütevatir haberdir (Demir, 1993, s. 18; Taftâzânî, 2018, s. 71).

Fahrettin Râzî, haberin tanımını yaparken bazı noktalara dikkat çekmiştir. Bunlar, haberin içine doğru ve yalanın karışma ihtimalinin bulunması, haberin doğruluğunun ispatlanabilir olması gerektiği gibi hususlardır. (Bozkurt, 2006, s. 122). Mâtürîdî mezhebinin önemli isimlerinden biri olan Ebû'l Muîn en-Nesefî (ö.508/1115) içine yalan karışmış, şüpheye düşmüş bilginin haber olamayacağını vurgulamış ve yalnızca doğru olan bilgiyi haber olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Nesefî, bir kimsenin haberi inkâr ettiğinde, Allah'ın kendisine vermiş olduğu, konuşma ve işitme nimetlerini de inkâr etmiş olduğunu ifade etmektedir (Nesefî, 1993a, s. 34-35).

İnsan, doğduğu andan itibaren evren, geçmiş zamanda yaşanmış olaylar, krallıklar, savaşlar hakkındaki bilgilerin çoğunluğunu haber vasıtasıyla bilebilir. İnsan ömrü her şeyi tecrübe edecek kadar uzun değildir. Bu yüzden kendisi tecrübe etmeden başka insanların tecrübelerinden yararlanabilir. İnsanın o anda ulaşamadığı bir bilgiye, bir başka insan ulaşılabilir, o bilgiyi bize hazır halde sunabilir. Dünyanın herhangi bir yerinde yaşanan bir olayın bilgisini haber yoluyla öğreniriz. Haberin inkârı beraberinde bilgilerimizin de inkârını getirir. Sonuçta insanın her bilgisi duyu ve akıl yoluyla öğrenilmiş değildir. Şartlara uyulduğu takdirde haberin bilgisi doğru, kesin ve zorunlu bilgi olarak kabul edilmiştir (Doğanbaz, 2012, s. 33-34).

İlmin kaynaklarından biri olan haber iki çeşittir. Bu iki çeşit haberin getirdiği bilgiyi inkâr etmek mümkün değildir. Bunlar, mütevatir haber ve peygamberin haberidir (Nesefî, 1994, s. 51; Mâtürîdî, 2020, s. 59).

4.1.4.2.1. Mütevatir Haber

Mütevatir haber, yalan söylemeleri mümkün olmayan, yalan üzerine söz birliği yapmaları düşünülmemeyen bir toplumun vakıaya uygun ulaştırdıkları haberlerdir. Bu yolla elde edilen bilgi, zaruri bilgidir. Tevâtür, lügatte “peş peşe olmak, ardı ardına gelen haber” anlamındadır. Tevâtür adını, Kur’an-ı Kerimdeki “sonra biz peyderpey peygamberler gönderdik” ayetinde geçen “tetra” kelimesinden almıştır (Nesefî, 1994, s. 51; Bozkurt, 2006, s. 124).

Tevâtür yoluyla gelen bilginin herhangi bir şüphe içermemesi, ayrıca aklın mümkün görmediği bir bilgiyi sunmaması gerekir. Mütevatir haberi nakledenlerin müslüman olması şartı aranmamaktadır. Ravide aranan adalet şartını da taşıması şart değildir. Yalan üzerine ittifakları düşünülmemeyen bir topluluk ifadesinde herhangi bir sayı belirtilmemiştir. Bazı âlimler sayı belirtmişse de genel görüş, sayı belirtmenin herhangi bir gerekçeye dayanarak olmadığı yönündedir (Yavuz, 1993k, s. 347).

Eski zamanda yaşamış hükümdarların bilgisi, Mekke ve Bağdat gibi şehirlerin varlığına dair bilgimiz, daha önce hiç görmediğimiz yerler, görmediğimiz kişiler hakkında bizde öyle bir bilgi oluşturur ki, bizim için bizzat görerek, konuşarak elde ettiğimiz bilgiden bir farkı kalmaz. Bu yolla gelen bilgiyi inkâr etmek mümkün değildir. Tevatür yoluyla gelen bilgiyi inkâr eden kişi, inadına yenik düşmüş olur (Taftâzânî, 2018, s. 71).

Ömer en-Nesefî’ye göre mütevatir haberin üç şartı vardır;

- 1) Duyu organların bilgisine dayanmak: Haberi bizlere ulaştıran kimsenin haberinin, duyu organlarından biri aracılığıyla kavranmış olması gerekir. Örneğin, haber konusu olan olayı kişinin görmüş olması gerekir. Mitolojik veya bir efsanenin haberini bir başkasına anlatmak bilgi nakli sayılmamaktadır.
- 2) Haberi nakledenlerin haberin doğruluğuna dair aralarında bir ittifak bulunmalıdır. Mesela, Hz. İsa’nın öldürülmüş olduğu haberi mütevatir bir haber sayılmaz. Çünkü Hz. İsa’nın öldürülmüş olduğu konusunda ihtilaf vardır. Bu konuda İslam âlimleri Kur’an’da geçen “Allah’ın elçisi Meryem oğlu İsa’yı öldürdük demeleri yüzünden.. hâlbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler (başkası ona benzer kılındığı için) şüphe içine düşürdüler. Bilâkis Allah onu kendi katına kaldırmıştır” (Nisa 4/157-158) bu ayet sebebiyle, bunun bilgisinin Allah katında olduğunu belirterek kesin bir hükümde bulunmamışlardır.

- 3) Nakledilen haberin naslara aykırı olmaması gerekir. Yahudilerin, Hz. Musa'dan dinlerinin kıyamete kadar olacağına dair naklettikleri haberler naslarda çelişmektedir (Nesefî, 1994, s. 52).

Fahrettin Râzî ise haberin mütevatir olmasının şartlarını şöyle sıralar; kişiye haber gelmeden önce, kişinin o haberi daha önce bilmiyor olması gerekir. Çünkü bilgi zaten o kimsede bulunduğu halde tekraren aynı bilginin o kişiye verilmesi bir anlam kazandırmaz. Bilinen bir şeyin tekrar öğrenilmesi “hasıl olanın tekrar tahsili” olmaktadır. Şii âlimlerden Şerif Murtaza da Nesefî ile aynı görüştedir. Oma göre haberi işiten kimsenin, habere dair bir şüphesinin ve inancının olmaması gerekir. Hz. Ali'nin imametine dair haberin olduğunu, ancak herkes için bilgi ifade etmediğini, bazı kimselerin bu habere şüpheyile yaklaştığını söylemektedir (Bozkurt, 2006, s. 126).

Mütevatir haberin zarurî bilgi olmadığını, nazarî bilgi ifade ettiğini ifade eden kelamcılarımız da mevcuttur. Ebû'l Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044) ve İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) bu görüşü ispat etmek için mütevatir haberi yine mütevatir haberle kıyas edip kabulünün bu şekilde gerçekleştiğini belirtmiştir. Fakat muhakkikler, bu görüşü benimsememiş tevâtür yoluyla gelen haberin, herhangi bir kıyasa tabi tutulmadan insanların kabul ettiklerini söylemişlerdir. Bu sebeple, mütevatir haberler zarurî bilgi ifade eder, görüşü genel kabulün görüşüdür (Taftâzânî, 2018, s. 75).

4.1.4.2.2. Haber-i Resul

Haber-i Resul, yaratıcının insanlar arasından ilahi emirleri iletmesi için seçilen, mucizeyle desteklenmiş peygamberin haberidir. Resul ile nebi arasında ayrımın olduğu Resul'ün kendisine kitap gönderilen peygamber olduğunu belirtmek isteriz. Her Resulün bir nebi ama her nebini ise Resul olamayacağı bilinmektedir. Fakat biz şu an bunun üzerinde fazlaca durmayacağız. Mucize ise peygamber olduğunu iddia eden elçinin, peygamberliğini ispat etmek için Allah tarafından, peygamberlerin eliyle meydana gelen olağanüstü olaylardır. Burada fiil Allah'a aittir (Taftâzânî, 2018, s. 78).

Resulün haberi istidlâli ilmi meydana getirir. Bu yolla bir bilgi ortaya çıkar. Bu bilgi, kesinlik ve gerçeklik konusunda zaruri bilgiyle eş değerdir. İbn Teymiyye,

peygamber bir haber getiriyorsa bunun yalnızca bir nakil olmadığını, haberin doğruluğuna dair akli delilleri de içerdiğinden bu haberin kesin bilgi doğurduğunu belirtmiştir (Nesefî, 1994, s. 53; Yavuz, 1996k, s. 347).

Yüce yaratıcının bizlere iletmek istediği mesajlara vahiy denilmektedir. Yaratıcının insanlarla irtibata geçmesini ifade eden vahiy, ayetlerde de belirtildiği üzere farklı yollarla nazil olmuştur. Bu ayetler direkt olarak bizlere değil, bizlere iletmesi için peygamberlere gönderilmiştir. Peygamberler de Allah'tan gelen bu vahiy, bizlere haber yoluyla iletmişlerdir. Bundan dolayı vahiy, haber-i resul kapsamında değerlendirilip zorunlu olarak kabul edilmiştir (Yalçın, 2016, s. 16). Peygamberin haberinin istidlâli olması bu anlamda bir kıyasa tabi tutulmuş, Resulün haberinin doğru, güvenilir olduğu sonucu çıkarılmıştır. Çünkü peygamberin getirdiği vahiy/haber mucize ile desteklenirdi. “Bu haber peygamberliği mucize ile sabit kimsenin getirdiği bir haberdir. Bu özelliğe sahip bulunan her haber doğru ve içeriği gerçektir.” (Taftâzânî, 2018, s. 79).

Peygamberden gelen haber konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Fakat gelen haberin peygambere ait olup olmadığının kanıtlanması gerekli görülmüştür. Bundan dolayı kelamcılar, haber-i resulü sabit oluşu açısından mütevatir haber, müstefiz haber ve âhâd haber olmak üzere üç kısma ayırmışlardır:

- a) Mütevatir Haber: Yalan üzerine ittifakı mümkün olmayan topluluğun rivayet ettiği haberler ve peygamberden gördüklerini değiştirmeden aktardıkları davranış ve olaylardır.
- b) Müstefiz Haber: Meşhur haber de denilmektedir. Seviye olarak tevatür seviyesine gelememiş sahabîlerin, Hz. Muhammed'den naklederek rivayet edilen haberin, tâbiîn, tebeu't tâbiîn ve diğer nesiller vasıtasıyla o haberin tevatür derecesinde nakledilmesiyle oluşur. Şefaât ve meshle alakalı hadisler bu kapsamda değerlendirilir.
- c) Ahâd Haber: Ashaptan son nesle kadar tevatür seviyesinde olmayan ravilerin rivayet ettiği haberlerdir. Kısaca mütevatir seviyesine ulaşamayan haber de denilmektedir. Hz. Muhammed'den rivayet edilen haberlerin neredeyse tamamı bu türden haberlerdir (Yavuz, 1996k, s. 346).

Haber-i vâhîd, güvenilir bir kanalla aktarıldığı takdirde, delil sayılabilir ve onunla amel edilebilir. Bu konuda ki genel görüş, İslam âlimlerinin birçoğunun haber-i vâhîdi ameli ve ahlaki konularad dinde delil olarak kabul etmeleri yönünde olmuştur. Zaten bu türden haberler genellikle ameli ve ahlaki konularda olduğu için herhangi bir sıkıntı olmamıştır. Fakat bu haberler, subût açısından kesin olmadığı için akaîd konularında kesin delil olarak görülmemektedir (Ertürk, 1996k, s. 352).

Peygamberin haberinde iki aşamalı bir bilgilendirme olduğunu görmekteyiz. İlk aşamada peygamberin haberinin bize ulaştıktan sonra biz o haberin peygambere ait olduğunu biliriz. Bu aşamada elde edilen bilgiyi, mütevatir haber kısmında kabul edebiliriz. İkinci aşamada ise peygamberden gelen haber bize ulaşır, biz de bu haberin mahiyetini inceler, gerçeğe uygunluğunu araştırıp bilmeye çalışırız. Bu aşamada elde edilen bilgiyi peygamberlerin haberine dayandırılabilir, bir başka bilgi sebebine dayandıramayız (Taftâzânî, 2018, s. 58).

4.1.4.3. Akıl

Sözlükte mastar olarak “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl (el-akl) kelimesi felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevheri maddeden soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir.” Akıl insanın doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayırt etmesini sağlayan potansiyel bir güçtür (Bolay, 1989b, s. 232).

Cürcanî'nin (ö.816/1413) “et-Târifat” adlı eserinde vermiş olduğu tanımlar, diğer tanımları da içine alıp kapsayıcı nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. “Akıl, Allah'ın insana vermiş olduğu ve insan bedeninde bulunan, zatında maddeden soyut, fiilinde maddeye bitişik olan ruhanî bir cevherdir. Akıl “hakkı ve batılı bilen, kalpteki bir nurdur.” (Cürcanî, 1997, s. 154)

Aklın terim anlamlarını incelediğimizde farklı tanımlarla karşılaşmaktayız. Bu tanımlardan birkaçını burada vermek faydalı olacaktır. İsfahânî'nin (ö.502/1102) akıl tanımı “bilgiye hazır olan güç ve insanın bu güçle elde ettiği bilgi” şeklinde olmuşken, Vâsıl b. Atâ (ö.131/748)'ya göre akıl, “hakikatin bilinmesini sağlayan kaynaktır” Ebü'l Huzeyl el-Allaf (ö.235/849) ise akılı “insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarı bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç” diye tanımlamaktadır. Bir diğer âlimlerden Kâdı

Abdülcebbar'ın akıl tanımı; “insanın düşünmesini sağlayan bilgilerin bütünü” şeklindedir (Yavuz, 1986b, s. 346; Çelebi, 2001t, s. 106).

Burada Mutezilî kelimcilerin tanımlarına yer vermemizin sebebi, onların akli kesin bir bilgi kaynağı olarak görmeleri, hatta akıl-akıl karşılaşmasında akli daha üstün kabul etmeleri ve ona özel bir önem vermelerinden kaynaklıdır. Akla özel bir önem veren Mâtürîdîleri de göz ardı etmiyoruz. Onların akıl hakkındaki görüşlerine ayrıca yer vereceğimizden burada bahsetmeyeceğiz. İnsanın hayattaki davranışlarına, düşüncelerine, yön veren önemli kaynaklardan biri akıldır. Mutezile mezhebinin de akılcı görüşün savunucuları olduğu aşikârdır. Bu sebeple hakikatin akıl ile bilinebileceğini iddia eden âlimin Mutezilî âlim olan Vasıl b. Atâ'nın olması bizleri şaşırtmamaktadır. Akıl-nakil ilişkisinde ilk defa akli bilgiyi nakli bilginin önüne geçiren de yine Mu'tezile mezhebinin Bağdat koluna mensup olan Sümâme b. el-Eşres (ö.213/828) olmuştur (Altıntaş, 2004, s. 312; Yalçın, 2016, s. 21)

İnsanı, yaratılmış varlıklardan ayıran en önemli özelliği, akıllı bir varlık olmasıdır. Bu akıl insana verilmiş en özel nimettir. İnsan kendisine verilen bu nimetle hayatına yön verir, dünya sıkıntılarından kurtulur. İnsanda beynin olması yeterli değildir. İlahi emir ve yasaklarla mükellef olabilmesi ve ilahi mesajları anlayıp idrak edebilmesi için bir akla sahip olması gerekir. Birçok şeyi akılla idrak edebilse bile bazı konularda örneğin “sem'iyyat” konusunda akıl, nakle ihtiyaç duymaktadır. Çünkü aklın sınırları vardır, soyut konularda aciz kalır. Böyle durumlarda din açıklama yapar, akıl da bu açıklananı mümkün görür. Dolayısıyla akıl-nakil arasında bir uyum doğar. (Yalçın, 2016, s. 22)

Kur'an-ı Kerim'de akıl, isim olarak değil fiil olarak geçmektedir. “Akletmez misiniz?”, “Akleden toplum”, “Şayet akıl edenlerdenseniz” gibi kırk dokuz yerde geçmektedir. Onun Kur'an'da bu şekilde verilmesinin sebebi aklın daima aktif, dinamik, eylem ve hareket halinde olması gerektiği içindir. Çünkü insan aklını kullandığı müddetçe doğruya ve hakikate ulaşabilir (Bilgiz, 2012, s. 58).

Eşyanın hakikatinin olmayacağını iddia edenler olduğu gibi (Kesin, mutlak bilginin imkanını mümkün göremeyen Septikler gibi) bazıları da bunun doğruluğunun bilinemez olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Aklın bilgi kaynağı olamayacağını çünkü bu bilgilerin doğrulanamayacağı iddiasıyla, akli reddeden bir diğer grup ise Sümeniyye olmuştur. Sümeniyye nazar yoluyla hasıl olan bilgileri

reddederken, felsefeciler ise ilahiyat konularında akıl yoluyla elde edilen bilgiyi inkâr etmişlerdir (Sabunî, 1991, s. 56).

Aklın bilgi vasıtası oluşunu inkâr edenler, bu inkârlarını, yine aklın nazarına dayanarak etmişlerdir. Onlara bu iddialarını akla dayanarak mı yaptıkları sorulduğunda, onlar da evet derlerse, inkâr ettikleri şeyi kabul etmiş olurlar. Cevap ne olursa olsun kaynağı akıl olacağından iddiaları yersiz olmakta ve onları çelişkiye düşürmektedir. Ayrıca nazarın geçersiz olduğunu bilmeleri duyularla algılanamaz, akıl ile bilinebilir. Akıl yoluyla bilgi etmek için belli kurallara uyulmalı ve bilginin oluşmasında bir engel bulunmaması gerekir (Cüveynî, 2010, s. 23; Taftâzânî, 2018, s. 87).

Aklın taksiminde ise kelamcıların birleştiğini görmekteyiz. Çoğunluğun görüşüne göre akıl ikili bir tasnife tutulur;

- 1) Garîzî Akıl: İnsanı diğer varlıktan ayıran, doğuştan her insanda var olan akıldır. Aynı zamanda deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin esasını da teşkil etmektedir.
- 2) Müktesep Akıl: Garîzî aklın kullanılmasıyla elde edilen, sonradan kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşmaktadır. Tecrübî ve müstefâd akıl da denilmektedir (Yavuz, 1986b, s. 244).

4.1.5. Bilgi Kaynağı Olarak İleri Sürülen Bazı Tasavvufi Kavramlar

Bu başlık altında mutasavvıfların, terminolojisinde bilgi kaynağı olarak kabul edilen, sezgisel bilgiyle bağlantılı önemli bazı tasavvufi kavramlar incelenecektir. Amacımız, keşf ve ilhamla yakın ilişki içinde olan bu kavramların tanımlarına, benzerlik ve farklarına yer vererek, konumuzu daha anlaşılır hale getirmek olacaktır.

4.1.5.1. İlham

İlham, “feyz yoluyla kalbe bırakılan şeydir.” Burada kalbe bırakılan şeyden kasıt istidlâle, akli bir delile ihtiyaç duymadan kalbe doğan bilgi kastedilmektedir. L-h-m kökünden türemiş olup “içmek, birden yutmak” anlamına gelmektedir. Kalbe doğan bilgi kişiyi güzel amele yönlendiriyorsa ilham, şerre yönlendiriyor ve kötü amele sebep oluyorsa bu da vesvesedir. Terim olarak, Allah’ın bizzat kendisinin veya bir

melek vasıtasıyla faydalı ve iyi olan bilgilerin insanın kalbine doğması şeklinde kullanılmıştır (Cürcanî, 1997, s. 28; Topaloğlu, 2010, s. 149). Taftâzânî de ilhamı, “feyz yoluyla mananın kalbe ilkâsı” bu tanıma katılmaktadır. (Taftâzânî, 2018, s. 96). Görüldüğü üzere tanımlar birbirine oldukça yakındır. Vahiy ve ilhamın bazı mezhep ve kaynaklarda birbirinin yerine kullanıldığından burada vahyin tanımını da vermek yerinde olacaktır. Vahiy; sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice bildirmek, işaret etmek, ilham etmek” anlamındadır. Terim olarak ise vahiy; Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi doğrudan, perde arkasından veya elçi/melek vasıtasıyla peygamberine bildirmesi” anlamında kullanılmıştır (Cürcanî, 1997, s. 248; Yavuz, 2012, XLII, s. 440).

Vahiy ve ilham aslında birbirine çok yakın iki kavramdır. Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın nefse, “Sonra da, Allah nefse iyilik ve kötülük yeteneğini ilham etti” (Şems, 91/8), arılara, “ve Rabbin bal arısına şöyle ilham etti, dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin” (Nahl, 19/68), Hz. Musa’nın annesine hitap etmesi, “Musâ’nın annesine, Onu emzir, başına bir şey gelmesinde endişe ettiğin zaman onu nehre bırak, korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız” (Kasas, 28/7) ilham olarak değerlendirilmiştir. Ancak Kur’an-ı Kerim’de daha çok vahiy kelimesi kullanılır. “Biz Nuh’a ve ondan sonraki bütün nebilere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik” (Nisa, 4/163) ayetinde buyrulması ise vahiy olarak ilişkilendirilmiştir. Vahiy ve ilham arasındaki en büyük fark, vahyin kaynağı belli olması, ilhamın kaynağının net olmaması, bilinemez olmasıdır. Vahiy yalnızca peygamberlere gelirken ilham ise Allah’ın özel kullarına gelmektedir (Demir, 1993, s. 32; Soğukoğlu, 2016, s. 153).

İlham, genel ve özel olmak üzere iki türdür. Özel anlamdaki ilhamın vasıtalı ve vasıtasız şekilleri vardır. Bu ilham türü velilere, kalbi temiz, saf olanlara mahsustur. Vasıtalı ilham, gâipten bir sesin gelmesi ve bu sesin kaynağının belli olmamasıdır. Fakat bu sesi duyan özel kimse bu sesle neyin kastedildiğini anlamaktadır. Veliler bu tarz sesleri duyduklarından bahsetmişlerdir. Vasıtasız ilham ise ilhamın en çok kullanıldığı anlamıyla yani bazı bilgilerin kalbe ilkâsı şeklinde olmaktadır. Evliyaların birçoğunun bu şekilde kalplerine bilgi hasıl olduğu söylenmektedir. Genel ilhamı açıklayacak olursak o da kendini koruyan, hayatını şer’i hükümlere göre düzenleyen, güzel ahlaklı salih kulların kalplerine doğan

ilhamdır. Bu kimselerin takva sahibi, güzel bir yaşama sahip olmasının sonucu Allah'ın bir lütfu olarak kalplerine bu bilgiler doğmaktadır (Uludağ, 2017, s. 40-41).

4.1.5.2. Keşf /Mükâşefe

Keşf, Arapça bir kelime olup lügat anlamında kullanıldığında “perdeyi kaldırmak”, “açığa çıkarmak”, “örtülü olanı açma” gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamında ise aklın ve duyuların idrak noktasında yetersiz kaldığı durumlarda “gaybi manalara ve hakikî durumlara vücûden veya şuhûden muttali olmaktır.” Serrac'a göre, “bilinmeyen, idrak edilemeyen hususların gözle görürcesine açılarak kişiye açıklanmasıdır” (Serrac, 1996, s. 546; Cürcanî, 1997, s. 188).

Burada sözü edilen “vucûd ve şuhûd” noktasından maksat gayb âlemi ile şahadet âlemi arasındaki perdenin kalkması, kişinin o âlem hakkında bilgi sahibi olmasıdır. Buna paralel olarak diyebiliriz ki, insanın akıl ve duyularla algılayamadığı melek, cin, şeytan gibi metafizik kişi ve olayları görmesi, izlemesi keşf bağlamında değerlendirilebilir. Kur'an-ı Kerim'de ise keşf, insandan sıkıntının kaldırılması (A'raf, 71/134-135), insanın üzerinden azabın kaldırılması (Yunus, 10/98), eteğin/perdenin toplanması (Neml, 27/44), gaflet perdesinin kaldırılması (Kâf, 50/22), kalp gözünün açılması terim anlamıyla daha uyumlu ve ilişkilendirilebilir. (İsfehânî, 2010, s. 210; Soğukoğlu, 2016, s. 162).

Kur'an-ı Kerim'de geçen “gıta” ve “hicap” kelimeleri de terim anlamıyla yakından ilişkilidir. Bu iki kelimenin kalbi örten örtü anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Kur'an'da gıta, insanın gözünde bir perde olduğu hakikati göremediği (Kehf, 18/101) şeklinde geçerken, hicap ise insanların hakikatleri görmede kalplerinin kör olduğu (İsra, 17/45) şeklinde geçmektedir (Uludağ, 2017, s. 43).

Keşf, hakikatleri maddi gözle görme, sezme, tahmin etme anlamındayken, mükâşefe, manevi bir gözle hakikat bilgisine ulaşmak anlamındadır. Örneğin, basar ile basiret aynı anlama gelmez. Basar, maddi anlamda görmektir. Basiret ise manevi anlamda kalbin manayı görmesidir (Cebecioğlu, 2009, s.156).

Keşfin iki mertebesi, vücûdî keşf ve şuhûdî keşftir. Sûri keşf, keşf-i ruhanî, keşf-i ilahi, keşf-i hak, keşf-i irfanî, keşf-i melekî, keşf-i ilmi, keşf-i mücerred, keşf-i muhayyel ve mükâşefe gibi keşfin birçok çeşidinden bahsetmek mümkündür. Bunları iki başlık altında toparlayacak olursak;

- 1) Keşf-i Manevî: Çile, riyazet ve kalp tasfiyesi sonucu, gayb perdesinin kalkması ve bilgilerin açığa çıkmasını sağlayan keşf.
- 2) Keşf-i Hissî: Aklın yardımcı olmadığı, akli bilgilerin kullanılmadığı, bizzat görme ile olan keşiflerdir. Örneğin; keşf-i muhayyel, rüya yoluyla ortaya çıkan hayali keşf bu türdendir (Cebecioğlu, 2009, s. 157; Uludağ, 2017, s. 43).

Keşf ile mükâşefe birçok eserde aynı anlamda kullanılmıştır. Bunun sebebi, mükâşefenin, keşf kökünden türemesi ve anlamca birbirine çok yakın olmasından kaynaklıdır. Birbirleriyle örtüştükleri birçok nokta bulunmaktadır. Ancak her ne kadar anlamca yakın olsalar da aralarında bazı farklar vardır. Bu ince farkların anlaşılabilmesi için diğer tasavvufî terimlerin de anlamlarını vermemiz gerekmektedir. Mükâşefe, “iki şeyin arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması” anlamındadır. Keşf, tasavvufta mükâşefe ilmi olarak geçmekte, sûfilere de ehl-i mükâşefe ilmi ya da ehl-i keşf denilmektedir. Bu ilmin amacı mârifete ulaşmaktır. Ebu’l Hasan el-Nurî’ye (ö.295/908) göre kalbin mükâşefesi Hakk’a eriştiğinde gerçekleşir (Uludağ, 2002u, s. 315).

Ebû Hamid Muhammed el-Gazzali’de (ö.505/1111) kalpte hasıl olan bilgileri mükâşefe olarak değerlendirir. Cürcanî mükâşefe için “beyan ile nitelenmeyen huzurdur”² şeklinde bir tanım vermiştir (Cürcanî, 1997, s. 221). Tasavvufta kullanıldığı haliyle mükâşefe, keşf hali; kalp gözünün açılması, gayb aleminin görülmesini sağlayan hal, kalbe gelen açıklama, gaybın görülürcesine keşf edilmesidir (Uludağ, 2017).

Muhyiddin İbn Arabî, (ö.638/1240) mükâşefenin konusunu gözle görülemeyen, kalpte hissedilen şeyler olduğunu, müşahedenin ise tam tersi gözle görülen şeyler olduğunu söylemektedir. Aklın ve duyuların yardımıyla elde edilemeyen gaybî bilgilere manevi bir yolla erişmektedir. Yine bu ilmin kitaplarda yazılmadığına, yalnızca kalplerde hasıl olduğuna dikkat çekmiştir (Arabî, 2008, s. 238).

4.1.5.3. Müşahede

Müşahede, Allah’ın birliğine inanarak eşyayı, görmektir. Cürcanî’nin tanımına göre müşahede, “eşyada Hakk’ı görmeye denir. Bu, her şeyde zahir olması bakımından

² Açıkça ortaya konulamayan, dil ile söylenemeyen, hissedilen.

Allah'a ait olan vech'tir." (Cürcanî, 1997, s. 212). Müşahedeye en güzel tanımlardan birini de Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) vermiştir. Cüneyd-i Bağdâdî şöyle söylemektedir; "müşahede kendini kaybederek, Hakkı'ı bulmandır." Kişinin kendisini bırakıp Allah ile bekâyı bulması manası verilebilir (Kuşeyrî, 2019, s. 169).

Müşahede sözlükte "görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek, bir nesnenin hakikatine vakıf olmak" anlamındadır. Tasavvufta ise Allah'ın kâinattaki güzelliklerini, tecellilerini görüp, onları seyretmek, onlarla temaşa halinde bulunmak olarak değerlendirilir. Müşahedenin mertebeleri ise gözün müşahedesini, kalbin müşahedesini, ruhun ve sırrın müşahedesidir. Önce gözle müşahede edilir, daha sonra kalp gözüyle müşahedeye geçilir. Bu müşahedelerin amacı, kişinin Allah ile arasındaki perdeleri kaldırıp ilahi hakikatle temaşa etmektir (Kuşeyrî, 2019, s. 190).

Hucvirî'ye (ö.465/1072) göre tasavvuftaki bazı gruplar hataya düşmektedirler. Hataya düşmelerinin sebebi, kalp ile müşahedenin vehmin zikir ve fikir halinde kalpte oluşturduğu bir suret yoluyla olduğunu düşünmeleridir. Oysa ki bu anlayış kişiyi Allah hakkında teşbihe götürür. Allah ise bundan beridir (Hücvirî, 2020, s. 395).

Abdülkerîm b. Hevazîn el-Kuşeyrî (ö.465/1072) eserinde bilgi değerleri bakımından keşfi belli bir sıraya koymuştur. Onun yapmış olduğu sıraya göre keşf; muhâdara, mükâşefe ve müşahede şeklinde üç aşamada incelenir. Başlangıç hali ilim ehline ait olup muhâdaradır. Kalp burada Allah'ın huzurundadır. Bu hal, bazen fikir ve zikir halinin kalbi tamamen kaplaması sonucu oluşur. Burada tefekkür, akıl yürütme ve kesb vardır. Muhâdara hali, ilme'l yâkîn şeklinde de isimlendirilmiştir. Muhâdara halinden sonraki hal ise mükâşefe halidir. Burada da kalp yine Allah'ın huzurundadır. Fakat bu hal Allah'tan gelen bir hediye gibidir. Bu halde şüphe olmayıp kişi ile gaybî bilgiler arasındaki perdeler kaldırılmıştır. Mükâşefe hali ayne'l yâkîn mertebesidir. Bu halden sonra ise müşahede hali gelir ki, mertebelerin en üstü olan bu hal, kişinin Allah'ın isim ve sıfatları ile huzur ve manevi ferahlık bulunduğu haldir. Kişi bu hal ile marifete ulaşmış, hakka'l yâkîn mertebesine gelmiştir. Özetle muhâdara sahibi Allah'ın varlığına ve birliğine ait olan delillere bağlıdır ve kişinin hidayete ermesini sağlar. Mükâşefe ehli kimse, Allah'ın sıfatlarıyla bast ve üns haline geçer, Allah'a yakınlaşır. Müşahede ise sahibini marifete (fena makamına) ulaştırır (Kuşeyrî, 2019, s. 169).

Bu hallerden bahsetmişken şunu da eklemek faydalı olacaktır. Mutasavvıflara göre muhâdara, mükâşefe, müşahede, hemen herkesin ulaşacağı aşamalar ve haller değildir. Bu hallere erişmek isteyen kişinin kat etmesi gereken yollar bulunmaktadır. Öncelikle bir mürşid-i kamil'in rehberliğinde yolculuğa çıkılmalı, halvet, ibadetler, mücâhede ve zikir şeklinde nefsi bir eğitime girilmelidir. Böylelikle kişi kalbinde bulunan tüm kötü huy ve hasletlerden kurtulup kalbî bir temizliğe girmelidir. Bu eğitimlerin sonucunda kalp istikametini bulur, yalnızca Allah'a yönelir. Allah da ona rahmetini bahşeder. İşte sonrasında hakikatler (bilgi) ona hasıl olur. Fakat bu yollarla elde edilen bilginin bazı sûfilere göre nakil ile çelişmemesi gerekmektedir (Serrac, 1996, s. 65; Öngören, 2002, s. 89; Kaya, 2016, s. 330).

4.1.5.4. Feraset

Feraset, Arapça bir kelime olup görüş, tahmin ve anlamada detaylı düşünerek görüş bildirme ve bu görüşte isabetli olma anlamına gelen bir kelimedir. Gaybın bilinip görünmesidir. Sözlükte “keşfetme, sezme, ileri görüşlülük” gibi anlamları vardır. Bir kimseye dikkatlice bakıp onun ahlakına, karakterine dair akıl yürütmek, tahminde bulunmak demektir. Aklın ve duyu organlarının aracılığıyla bilinmeyen ancak sezgi yoluyla elde edilen bilgidir. Nasıl ki bakmak, görmek aklın ve gözün işiyse, bir kimsenin bir şey hakkında tahminde bulunması, sezgide bulunması da kalbin işidir (Uludağ, 1996j, s. 116-117; Cebecioğlu, 2009, s. 86).

Tasavvufi bir terim olarak feraset, Allah tarafından sevdiği kullarına bir ihsan, bir hediye olarak verilen, bir çeşit haslettir (Cürcanî, 1997, s. 174). Mutasavvıflara göre feraset, iman makamlarından bir makam olup kişinin imanının derecesine göre var olur. Kişinin imanı ne kadar kuvvetliyse feraseti de o kadar kuvvetlidir, denilerek iman ve feraset arasında bir bağ kurulmuştur. Ferasetin yeri kalp olarak belirtilmiş ve kalpteki kötü hasletleri kovan bir hâtır³ olduğuna dikkat çekilmiştir. Akıl ve nefsin feraset sayesinde şüpheden kurtulabileceği ifade edilmiştir (Kuşeyrî, 2019, s. 321).

Musâ el-Vâsîtî (ö.320/932) feraseti, kalbin içinde bir nur, bir ışık olarak görmektedir. İnsanların kalplerinde bulunan ve kimseye söyleyemediği gizli sırlar bu ışık ve nur sayesinde feraset ehli olan kimsenin kalbine geçmektedir. İnsanların

³ Hâtır: Kalbe gelen hitap (Cebecioğlu, 2009, s. 103).

kalplerindeki bu sırlar Allah'ın feraset sahibi kimseye gösterdiği şekliyle bilebilir. Artık o kimse o haberin sahibi olmaktadır. Ebu'l Hasan en-Nurî, ferasetin kaynağının Allah olduğunu ifade eder, buna delil olarak da şu ayeti sunmaktadır; “Ben ona ruhumdan üflediğim zaman derhal secdeye kapanın.” (Sad, 38/72). Bir kimsenin ferasetinin kuvveti, Allah'ın nurundan ne kadar aldığıyla alakalıdır, şeklinde görüş ifade edilmiştir (Kuşeyrî, 2019, s. 322-324).

Ferasetin herkeste olduğu, fakat bazılarında az bazılarındaysa çok olduğu ifade edilmiştir. Hz. Muhammed'in “Müminin ferâsetinden korkunuz; zira o, Allah'ın nuru ile bakar” (Tirmizi, Tefsiru's Kur'an, 15/6; Taberânî el-Mu'cemü'l-kebîr, 121/7497) hadis-i şerifi ise ferâsetin umumî olduğunun delili olarak gösterilmiştir. Bazı kimseler ise Allah'ın lütfu sayesinde kalbî ilhamla bazı şeyleri sezip bilebilmektedir. Buna ilhami feraset denilmektedir ki bu kimselerin kalp gözlerinin açık olduğu ifade edilmektedir (Cebecioğlu, 2009, s. 86).

4.1.5.5. Basiret

Basiret kelimesi Kur'an-ı Kerim'de “görme” anlamında kullanıldığı gibi “hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği” anlamlarında da kullanılmıştır. Basiret, “görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma, sezgi” gibi anlamlara da gelir. Kur'an-ı Kerimdeki ayetlerden yaptığımız çıkarıma göre manevi körlük ve delaletin zıddı olarak karşımıza basiret kavramı çıkmaktadır. (En'am 6/104⁴; Hûd 11/24⁵; İsrâ 17/72⁶). Basar kelimesi, maddi anlamda görme olarak kullanılırken, basiret kalp gözüyle görme anlamında kullanılmıştır. Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olan basarın kullarda ki tecellisi “basiret” şeklinde olmuştur. Kalbi kin, haset, kıskançlık, küfür gibi çirkin hasletlerle dolu olan insanların kalplerinin kör olduğunu Kur'an ayetlerinden anlıyoruz. “Bunların kalpleri vardır, ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler, kulakları vardır ama onlarla işitemezler” (A'raf 7/179). Bu ayet bağlamında bu kimselerin basiretlerinin bağlandığını, inananlarınsa basiretli olduğu ifade edilmiştir (Uludağ, 1992d, s. 103).

⁴ En'am 6/104: “Doğrusu rabbiniz tarafından size basiretler verilmiştir. Artık kim hakkı görürse faydası kendisine, kim de görmezse zararı kendinedir.”

⁵ Hûd 11/24: “Bu iki zümrenin durumu, kör ve sağır ile gören ve işiten gibidir. Bunların durumları hiç birbirine denk olur mu? Hâlâ düşünmez misiniz?”

⁶ İsrâ 17/72: “Bu dünyada kör olan ahirette de kördür, yolunu daha da şaşırmıştır.”

Basiret, kutsal nur ile nurlandırılmış kalbin kuvveti olarak tanımlanır. Kişi kalbin bu kuvvetiyle nasıl ki eşyanın şeklini, zahirini beden gözüyle apaçık görüyorsa, kalp gözüyle de eşyanın hakikatini, içini görür (Cürcanî, 1997, s. 49). (Cebecioğlu, 2009, s. 33).

Allah, insana dış âlemi görebilsin, temaşa edebilsin diye gören gözler vermişse, iç âlemi görebilmek için de gözler vermiştir. Bu gözler kalpte bulunan kalp gözüdür. Görme organı olan göz, canlılarda bulunan müşterek bir organken, kalp gözü insana mahsustur ve onu diğer canlılardan ayırır. Her insanda var olan bu kalp gözü insanın belli bir mücâhedesinin⁷ bir sonucu olarak meydana çıkar. Tasavvufta “mücâhedesi olmayanın müşahedesi olmaz” sözü bu durumda kullanılmıştır. Kulun kalp gözünün Allah’ın yardımı, kişinin mücâhedesi sonucu açılması ve basiret sahibi oluşu bu şekildedir (Yılmaz, 2015, s. 128).

4.1.5.6. Ma’rifet

Arapça bilgi anlamına gelen ma’rifet, “bir şeyi olduğu gibi idrak etmek” demektir. İlimden daha özel bir anlamı vardır (Cürcanî, 1997, s. 216). Kelamcılar ilim ve ma’rifet kelimelerini aynı anlamda kullandıkları için sufiler gibi ona ilimden ayrı bir özel bir anlam vermemişlerdir. Mesela Eş’arî’nin yaptığına nisbet edilen bir tanıma göre ma’rifet, “Allah’ın kendisini yarattığına ve idare ettiğine itikad ederek O’na boyun eğmektir.” Kişinin Allah’ı bilmesi ise “sadece, O’nu birlemesi ve tasdik etmesidir”. Eş’ari ilim ve ma’arifet arasında herhangi bir farkın olduğuna dikkat çekmemiş hatta onları aynı eş anlamda kullanmıştır. Çünkü ona göre her kim bir şeyi bilirse, o şeyi tanımış olur (İbn Fürekan, 2005, s. 6-29; Şaşa, 2017, s. 190).

Mutasavvıflara göre ma’rifet hususi ve ayrıntılı bilgileri ifade ederken, ilim daha genel, umumî nitelikteki bilgilerdir. İlmin kaynağı istidlâlken, ma’rifetin kaynağı sezgidir. İlmin zıttı cehil, ma’rifetin zıttı inkârdır. Bundan dolayı ilim ile marifet aynı anlamları karşılamamaktadır (Uludağ, 2003o, s. 54). Tasavvuf ehli, keşf ve ilhamla kendilerine has bir yolla bilgi aldıklarını, bunu da ma’rifet ve irfan gibi terimlerle ifade etmişlerdir. Tasavvuf terminolojisinde mâ’rifet “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” (Zariyat, 51/56) ayetindeki “kulluk etsinler” kısmını

⁷ Mücâhede: Nefsi bedensel güçlüklerle ve her halükârda isteklere karşı koymaya zorlamak (Cebecioğlu, 2009, s. 189).

“hakkı tanımak, hakikati bilmek” olarak yorumlamışlardır (Serrac, 1996, s. 33; Hucvirî, 2020, s. 331).

Kuşeyrî, ma’rifetin sûfinin, Allah’ı isim ve sıfatlarıyla iyice tanması ve istikamet üzerinde olmasından sonra, kötü huylardan uzak durması sonucu Allah’ın kuluna bir tecellisi şeklinde oluştuğunu söylemektedir. Ona göre bu tecrübi bilgi sûfinin, ibadet ve taatine bağlı olarak, Allah’ın bir lütfu olarak ortaya çıkmaktadır (Kuşeyrî, 2019, s. 398; Yılmaz, 2015, s. 124). Anlaşıldığı üzere ma’rifet, tasavvuf ehlinin kullandığı bir terim olmuştur. Allah’ı bilmek, onu tanımak, sıfatlarıyla haiz olmak olarak görülmüştür. Onlara göre ma’rifet, Allah vergisi olabileceği gibi sûfinin züht hayatının bir sonucu olarak da ortaya çıkabilir. Ancak kelimciler ma’arifete böyle bir anlam yüklememişlerdir. Kelamcılarla mutasavvıfların mutabık oldukları bir tanım yoktur.

4.1.5.7. İlm-i Ledün

Ledün kelimesi, Arapçada yan, kat anlamına gelir. Türkçede “nezninde, yanında” manasında kullanılmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de Kehf sûresinde Musa, Hızır⁸ kıssasında geçtiği haliyle “Biz ona katımızdan (ledün) bir ilim öğrettik” (Kehf, 18/65) Allah tarafından verilen bilgidir (Cürcanî, 1997, s. 163).

Daha geniş anlamıyla ilm-i ledün; Allah ile kul arasında melek veya peygamber aracılığı olmadan, Hakk tarafından kula öğretilen ilimdir. Kehf sûresinin 5. ve 6. ayetinde geçen “ledünna” ifadesinden hareketle insanın bu ilmi aldığı söylenebilir. Çabalıktan, istek olmadan kula verilen ilimdir. Bundan dolayı keşf yoluyla elde edilen bilgiden farklıdır. Çünkü keşf’te kulun istek ve çabası vardır. İlm-i ledün teriminin kullanımını daha çok Mutasavvıf ehlinde görmekteyiz. Dâvûd el- Kayserî’ye (ö.751/1350) göre onlar bu terimi Kehf sûresinden esinlenerek oluşturmuşlardır (Serrac, 1996, s. 551; Yalçın, 2016, s. 35).

⁸ Ayette geçen “kullarımızdan bir kul” şeklindedir. Burada ki genel yorum bu kulun Hızır olduğu yönünde olduğu için bizde Hızır şeklinde vermeyi uygun gördük.

5.1.5.8. İlm-i Bâtın

Arapça bir kelime olan bâtin, “gizli, kapalı, kolay anlaşılamayan her şeye denilmektedir (Isfehâni, 2010, s. 150) Zahir kelimesinin zıddıdır. Tasavvufî bir terim olarak zahirden anlaşılamayan gizli manadır. Mutasavvıflar dinî ilimleri ikili bir tasnife tabi tutmuşlardır. Bu tasnifi zâhirî ve bâtinî ilim şeklindedir. Zâhiri ilimler; fıkıh, hadis ve kelimâ iken bâtinî ilim olarak da tasavvuf denilerek bu şekilde bir ayrıma gitmişlerdir. Zâhir ilmiyle uğraşanlara, zâhir uluması, bâtin ilmiyle uğraşanlara da bâtin uleması denilmiştir. Mutasavvıflara göre aynı ilimde olduğu gibi her şeyin de bir zâhiri bir de bâtinî yönü vardır. Bir şeyin, bir olayın zâhiri yönünü herkes görebilirken, bâtinî yönünü ise alimlerin, âriflerin görebileceğini iddia etmektedirler. Onlar nasrlardaki gizli manalara, varlık ve olayların ardındaki sırlara bâtin ilmini bilenlerin erişebileceğini ifade ederler. Bu ilim yalnızca zeki, istekli ve kalp gözü olanlara öğretilir (Uludağ, 1992o, s. 188).

Tasavvuf geleneğinde hâkim olan anlayış bâtin ilminin var olduğu yönündedir. Bâtin ilminin varlığına dair, ayet ve hadisleri delil olarak sunmuşlardır. Ebû Hureyre'nin “Hz. Peygamberden iki ilim öğrendim; birini yaydım, öbürünü saklı tuttum. Onu da yaysaydım başımı keserlerdi” (Buhârî, İlim 42/100) diye rivayet ettiği hadis-i şerif ve Kur'an-ı Kerim'de “Allah'ın göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetleri gizli ve açık olarak önüne serdiğini görmez misiniz?” (Lokman, 31/20) ayetini bu konuda delil olarak kullanmışlardır. Tasavvufun önemli isimlerinden biri olan Ebû Serrâc et-Tusi'de ilmin zâhiri ve bâtinî yönünün olduğunu savunan şahsiyetlerden biridir. *El-Lûma* eserinde de bunun üzerinde durmuştur. Onun görüşüne göre, ilm-i bâtin, kalpte olan, fakat dille açığa vurulamayan ilimdir (Serrac, 1996, s. 23-24).

Muhâsibi'nin (ö. 243/857), *er-Riaye*'si hadislerin bâtinî yönünü, Kuşeyrî'nin *er-Risale*'si fıkıhî bâtinî ele alırken, Hucvirî'nin *Keşfü'l Mahcub*'u, Sühreverdi'nin (ö.632/1234) *Avârifü'l Mearif*'i gibi diğer tasavvuf eserlerinde de bâtin anlayışının hâkim olduğu görülmektedir (Gökçe, 2010, s. 22).

5.1.5.9. Rüya

Ru'yet, kelimesinin sözlük anlamı gözle görmek demektir. Rüya ise bu kelimedenden türemiş olup günümüzdeki kullanımı “düş”, yani insanların uykuya

geçtikleri esnada zihninde geçen olaylar, düşünceler ve görüntülerin bütünüdür (Cürcânî, 1997, s. 110; Uludağ, 2016; s. 404).

Rüyaların rahmanî olanına “rüyayı sâdika, saliha, hasene” şeytani olanına ise “hulm” denilmektedir. “Hulm” kelimesi ise korkunç rüyalar için kullanılır. Rüya beşerî bir olgudur. İnsanla var olan ve fizyolojik ihtiyaçlar gibi (yeme-içme) bir ihtiyaç olduğu bilinmektedir. Peygamber Efendimizin, rüya ile ilgili hadisleri insan hayatında bir yeri ve önemi olduğunu göstermektedir. Hz. Muhammed ile vahyin ilk geliş şekli de “sadık rüya” şeklinde olmuştur. Yine zaman zaman Hz. Muhammed’in rüya ile amel ettiği hadis kitaplarında geçmektedir. Buna verilecek örneklerden biri, ezanın rüya ile tayin edilmesi olayıdır (Çelebi, 2008o, s. 306; Çetin, 1995ı, s. 36).

Rüyalar, hadisler ışığında üç grupta incelenmiştir.

- 1- Salih Rüya: Doğru çıkan, iyi olan rüyadır. Allah’ın rüyayı gören kişiyi bir konu hakkında müjdelemesi şeklindeki rüyadır. Rahmanî rüya da denilmektedir.
- 2- Şeytanî Rüya: Bu rüyalar genellikle kişiye korku salan, şeytanın vesveseleri sonucu görülen karışık hayallerdir. Psikolojik bir olaydır.
- 3- Nefsânî Rüya: Kişinin kendi nefsinden kaynaklıdır. Nefsin hayalleri, kişinin yaşamış olduğu olay ve durumlar, çevrenin etkisiyle görmüş olduğu rüyalar (Buhârî, Ta’birü’r rü’ya, 1576; Müslim, “Rü’ya”, 6/2263, Tirmizî, Rü’ya, 6/2382)

Kur’an-ı Kerimde rüya ile alakalı bazı ayetler de vardır. Hz. Yusuf’un daha küçük bir çocukken rüyasında on bir yıldızın, ay ve güneşin kendisine secde ettiğini görmesi, onun peygamber olacağına bir işaret (Yusuf, 12/41). Hz. İbrahim’in rüyasında oğlu İsmail’i kurban ettiğini görmesi ve bununla amel etmesi (Saffat, 37/100-113), Hz. Muhammed’in Hudeybiye öncesi Müslümanlarla birlikte Mekke’ye gireceğine dair gördüğü rüya bu ayetlerden bazılarıdır (Feth, 48/27). İmam Mâtürîdî, peygamberlerin rüya ile amel etmelerini bu rüyaların sadık rüya ve vahiy olmasından kaynaklı olarak değerlendirir. Ona göre, Hz. İbrahim’in ve Hz. Yusuf’un rüyaları da birer vahiy niteliğindedir. Hatta Hz. Yusuf’un rüyaları yorumlama yeteneğini de bir vahiy olarak görmektedir. Bu sebeple Hz. Yusuf’un rüyaları yorumlaması ve vermiş olduğu bilgiler kesin bilgilerdir (Mâtürîdî, 2018e, s. 107; 2018g, s. 243-579).

Mu'tezili âlimler, insanın uyuduğu vakit, bilinç halinde olmadığı ve idrak edemeyecek durumda olduğunu iddia etmişlerdir. Bu sebeple insan rüyasında ne görmüş olursa olsun, tamamıyla bir hayalden ibarettir. Kelamcıların çoğunluğuna bakıldığında ise rüyanın varlığını kabul etmişlerdir. Buradaki tartışma konusu olacak mesele rüyanın bilgi kaynağı olup olmadığı yönünden olmuştur (Çelebi, 2008t, s. 308).

Kelamcıların rüya hakkındaki görüşleri, rüyanın müstakil bir bilgi kaynağı olamayacağı, yalnızca rüyayı gören kişiyi bağladığı ve kişinin bununla amel etmesinin zorunlu olmadığı yönündedir. Çünkü uyku esnasında hiçbir şeyden sorumlu tutulmayan insanın, rüya esnasında gördükleri şeylerle sorumlu tutulması tezatlık doğurmuş olurdu.

Tasavvuf dünyasına baktığımızda ise, mutasavvıflar için rüya önemli bir konuma sahiptir. Bilgi edinme kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Kuşeyrî, Hücvirî, Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932) gibi sufiler eserlerinde rüya ile alakalı birçok örnek zikretmişlerdir. Kuşeyrî'ye göre, kişi rüya görüldüğü esnada bilincini tam olarak kaybetmemiş ve hislerini tamamen yitirmemiştir. Bu hal, "kalbe gelen manevi hitap ve muhayyile ile tasavvur edilen bir haldir." Tam şuur halinin yitirilmediği bir halde kişi rüya görür ve uyandığında bu hal üzerine olduğu için rüyaların sahlılığını anlar şeklinde belirtmiştir (Kuşeyrî, 2019, s. 467).

Mutasavvıflara göre rüya, bazen mü'min kul için bir uyarı olarak algılanmalıdır. Allah ve peygamberin sünnetinden uzaklaşan kula bu yolla ikaz verilir, kul da bu ikaz karşısında tövbe eder. Birçok kimsenin gördükleri bir rüya neticesinde hak yoluna döndükleri örneklerinin çok olduğundan bahsedilmektedir (Yılmaz, 2015, s. 230). Mutasavvıfların anlattığı menkıbeler genellikle rüya kaynaklıdır. Onların rüyayı bilgi kaynağı olarak kabul etmelerinin sebebi, rüyayı ilham bağlamında değerlendirdikleri içindir. Klasik tasavvuf kaynakları incelendiğinde rüyaya bilgi değeri yüklemeleri ve zaman zaman bununla amel etmelerinin nedeni olarak rüyanın Kur'an-ı Kerim'de⁹ geçmesi ve hadis külliyatlarının¹⁰ içinde rüyaya ait bölümlerin olması gösterilebilir.

⁹ Yusuf, 12/4-5-43-100; Sâffât, 37/102-105; Feth, 48/27.

4.2. İslam Düşünce Sisteminde Bilgi Anlayışları

Bilginin çeşitleri kısmında değindiğimiz üzere bilginin kaynağı iki açıdan değerlendirilmektedir. İlki kâdim bilgi yani Allah'ın bilgisi, ikincisi de yaratılmışların bilgisi olan hâdis bilgidir. Hâdis bilgi de ortaya çıkış ve elde edilmesine göre zarûrî ve istidlâli bilgi şeklinde iki kısımda incelenmektedir (Özcan, 2017, s. 100). Zarûrî ilmin çeşitlerine daha önceden değindiğimiz için tekrara düşmemek adına burada yer vermeyeceğiz. İstidlâli bilgi, delile tabi tutulması yönüyle diğerlerinden ayrılır. Delil yönünden incelendiğinde; akıl, duyu, haber, sezgi (keşf/ilham/rüya) şeklinde kategorilere ayrıldığını görmekteyiz. Tabi burada sezgi yoluyla elde edilen bilgiyi kabul edenler olduğu gibi kabul etmeyenlerin de olduğunu belirtmemiz gerekir ki, bunun nedenlerine ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı yer vereceğiz.

İslam düşünce sisteminde bilginin temel kaynakları arasında akıl, duyu, haber ve bir bilgi kaynağı olabileceği iddiasını taşıyan tartışmalı kaynak, keşf ve ilham olmuştur. Keşf ve ilhama kapı aralayan bilgi kaynağıysa haberdir diyebiliriz. Çünkü haber bilgisi denildiğinde özelde peygambere gelen bilgi (vahiy) anlaşılmaktadır. Peygamberin de bir insan olması ve bu kaynaktan bilgi alması, bu kanalın onun vefatından sonra da devam edeceği, ancak bunun vahiyle değil de keşf ve ilham yoluyla mümkün olabileceği inancını doğurmuştur. İlham ve vahiy arasındaki en büyük fark ise kaynağı yönünden olmuştur. Vahyin kaynağı Allah olduğundan ve peygambere gelmesinden dolayı bu bilgiden asla şüphe duyulmaz ve olduğu gibi kabul edilir. Fakat aynı şey ilham için söylenemez. Çünkü kalbe gelen ilham; şeytanî, nefsanî, melekî veyahut Rabbani olabilmektedir (Muhasibî, 2009, s. 78). Bu açıdan ilham, kaynağının ne olduğu konusunda şüphe içermektedir. Şüphe içeren bilgiler ise genel görüşe göre İslam'ın inanç sisteminin bilgi kaynağı olamaz. İtikadi ve imanî konularda esas olan, şüphe içermeyen kesin bilgiler olmaları oldukça önemlidir. Mesela bir şeye helal veya haram diyebilmemiz için, onun hakkında kesin doğru bilgiye ihtiyaç vardır. Tabi bu gibi hususlar nassla belirlenir ve dinin temelini oluşturur, asla şüphe içermez. Açık kesin delillerin olmadığı yani hakkında nass bulunmayan durumlarda başka bilgi kaynakları da devreye girmiştir. Bu nedenle kesin ve doğru bilgiye ulaştıracak bilgi kaynaklarının tespiti son derece önemli olmuştur. Çalışmamızın bu kısmında İslam düşünce sisteminde bilginin kaynağına

dair görüşleri ele alacağız. İlk olarak İslam felsefe tarihinde filozofların bilgi kaynaklarını nasıl ve ne şekilde değerlendirdiklerini inceleyeceğiz.

4.2.1. Filozoflara Göre Bilginin Kaynakları

Bilgi ve bilginin kaynağı konusu tüm disiplinlerde olduğu gibi İslam felsefesinin de önemli problemlerinden biri olmuştur. Bilgide ana kaynak olarak akıl yürütme ve düşünce üzerinde duranlara “akılcılar” (rasyonalistler) deniliyorken, gözlem ve deney yoluyla bilgi üretenlere “deneyciler” (ampiristler), üstün bir bilme yetisi olarak gördükleri aracısız bilgi elde etme yolunu kullananlara ise “sezgiciler” (intuitionalistler) denilmiştir (Bekiryazıcı, 2009, s. 104).

Batı dünyasındaki tabiat felsefesine paralel olarak İslam dünyasında da Aristonun şerhlerinin Arapçaya çevrilmesiyle akılcı felsefi anlayışı ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu akılcı felsefenin gelişmesinde etkin rol alan Kindî (ö.252/866), Fârâbî (ö.339/950) ve İbn-i Sina (ö.428/1037) olmuştur (Ülken, 1967, s. 41).

Meşşâî ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan Fârâbî’ye göre, bilginin oluşmasında en güvenilir yeti akıldır. Akıl; aracısız, tecrübi bir bilgiye ulaşmada yardımcıdır. Çünkü Fârâbî’ye göre akıl, tümeldir ve soyuttur. Ancak duyular daha tekildir (Kelleci, 2011, s. 34). Fârâbî akı genel olarak “teorik akıl” ve “pratik akıl” olarak iki gruba ayırır. Teorik akıl, bilimsel bilgiye ulaştırıcı akıldır. Teorik bilgiye bu akılla ulaşılır ve dört derecesi vardır: Güç halinde akıl (bilkuvve akıl), pratik akıl (bilfiil akıl), kazanılmış akıl (müstefad akıl) ve faal akıldır. Pratik akıl ise günlük işlerimizde kullandığımız, hayatımızı kolaylaştırmak için gerekli bilgileri sağlayan akıldır (Ülken, 1967, s. 60; Uyanık, 2003, s. 60). Fârâbî’de akıllar arasında hiyerarşik bir düzen vardır. Bir önceki akıl bir sonraki aklın maddesi olabiliyorken o madde de onun formu olmaktadır. Şöyle denilebilir, insan akı somuttan soyuta yükselebilir ya da soyuttan somuta inebilir. Böylelikle hem suflî hem de ulvî varlıkların bilgisine sahip olmaktadır (Mustafa, 2019, s. 36).

Fârâbî’nin akılcı yaklaşımı, duyuları dışlayan bir yaklaşım olarak görülmemelidir. Bilginin oluşmasında akılla beraber duyuların etkisi de büyüktür. Onun akılcılığı duyu bilgisini de içine almaktadır. Ona göre akıl, fiziki nesnelere dünyasıyla doğrudan ilişki kuramayacağı için duyulara ihtiyacı vardır. Duyular yardımıyla fiziki nesnelere dünyasıyla ilişki sağlanabilir. Fârâbî, ilk bilgilerimizin

duyuların algılama kuvvetiyle meydana geldiğini söyler. Ona göre insan duyuların aracılığı ve aklın denetimi altında iyiyi ve kötüyü seçer. İç ve dış yetilerimiz, yoluyla elde edilen tikel bilgiler akıl yoluyla kavranır. Düşünme gücü ise tikel bilgileri analiz ve sentez sürecinden geçirip tümel bilgiye ulaşır. Bu yolla yeni, hakiki bilgiler elde edilir (Uyanık, 2003, s. 60; Köksal, 2009, s. 92).

Fârâbî'ye göre gerçek bilgi elde etmek için akıl ve duyuların yanında insan zihninin dışında bir güç daha vardır ki o da sezgidir. O, sezgiyi de hakiki bilgiye ulaşmak için bir araç olarak değerlendirir (Mustafa, 2019, s. 33). Buradan da anlaşıldığı üzere filozoflar “ilham” kavramının yerine sezgi, esinti, esirme gibi terimleri kullanmışlardır. Esinti, bir şekilde herhangi bir nedenle insanın içine doğan şey olarak tanımlanır. İlhamın tanımıyla hemen hemen benzer bir tanım olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Fârâbî, vahiy bilgisini sezgisel bilgi kapsamında değerlendirmektedir (Yalçın, 2016, s. 56).

Fârâbî ile birlikte felsefede tasavvufun etkisi görülmeye başlanmıştır. Fârâbî, ilim ve ma'rifet elde etmiş bilge kimselerin hakikati ilahi yollarla alabileceğini söyler. Bu yola vahiy denilebilir. Bu kimseler faal akılla bağlantı kurar, kendisi ve faal akılla arasında hiçbir aracı kalmadığında da işte o zaman ona "vahiy" denilen bilgiler verilir. İnsanın şeyleri ve fiilleri bilmesi ve onları yönlendirmesi için gereken bilgiyi sağlayan faal akıldan münfâil akla bir çıkışın olmasıdır. “İşte kazanılmış akıl kanalıyla faal akıldan münfâil akla gelen bu akış vahiydir” (Fârâbî, 2012, s. 85).

Meşşâî ekolün bir diğer ismi olan İbn-i Sina'ya göre bilginin kaynakları arasında akıl ve sezgi yer almaktadır. İbn-i Sina sezgi kavramına özel bir anlam yükleyerek, ona “hads” adını vermiştir. Ona göre sezgi, “Rabbani bir ilham”, “ilahi bir feyz” anlamına gelmektedir. Ancak onun hads diye adlandırdığı sezgi, tasavvuftaki veya mistisizmdeki sezgi gibi değildir (Gürsoy, 2014, s. 192-195). İbn-i Sina'da hads akli bir sezgidir. O, sezgiyi akli bir temelde ele almıştır. Mistik bilgi teorilerinde, erdemli bir yaşamın sonucunda vasitasız ve sezgisel olarak bir bilgi edinme süreci vardır. Oysa İbn-i Sina'da sezgi akleden (insan), akledilir (bilgi) ve faal akıl (bilginin kaynağı) arasındaki bir noktada yer almaktadır (Gürsoy, 2014, s. 203).

İbn Bacce'de (ö.533/1139) de diğer filozoflarda olduğu gibi akıl, son derece önemlidir. Bilgi ve mutluluğa ulaşmada akıl en gerekli melekedir. Ahlak ve akıl arasında bir bağ vardır. Ayrıca akıl dış dünyada öğrendiklerimizi doğrulamada bize

yardımcıdır (Şerif, 2019, II, s. 132). İnsanda var olan bilgi, Allah'ın insana bahşetmiş olduğu akıl gözüyle birlikte kainattaki varlıkları görmesidir. İnsanlara verilen bu akıl gözünde belli dereceler vardır. İnsanların mertebelerine göre buldukları dereceler de değişmektedir. Mesela, bu dereceler en üstünde peygamberler bulunmaktadır. Onlar öğrenme yoluna girmeden, herhangi bir çaba sarf etmeksizin akıl gözüyle bilgiyi idrak ederler. “En yüce bilgi, Allah hakkındaki bilgidir. Sonra meleklerden başlayarak bu alemde vukû bulan ve bulacak olan cüz’i olaylar hakkındaki bilgiye doğru iner; kalbi sezgiyle edinilen bir bilgidir bu, dış dünya gözüyle değil.” Peygamberlerden sonra bir alt derecede olan kimseler ise velilerdir. Veliler, Allah, melekler, peygamberler, ahiret gününün ve hakiki mutluluğun bilgisini peygamberlerden alırlar. Bu veli kimseler muttaki olduklarından rüyalarında gayb ilminden az da olsa haberdar olmaktadır (Şerif, 2019, II, s. 134).

İbn Bacce'ye göre, insanın ilk akla ulaşabilmesi için iki yol vardır; ilki, burhana dayalı bilgiyi elde etmek, ikincisi ise öğrenme yoluna girmeden, çaba sarf etmeden bilgiye ulaştıran yoldur. Bu yol Gazzâli'nin de içinde bulunduğu sûfîlerin yoludur (Şerif, 2019, s. 136). İbn Bacce'ye göre, nadiren de olsa bazı kimselerde diğer insanlarda bulunmayan bir yeti vardır. Bu yetiye sahip kimselere muhaddes/sezgi sahibi kimseler denilir. Bunlardan biri de Ömer b. el Hattâb'dır. İbn Bacce'nin sezgi ile alakalı görüşü şu şekildedir; sezgi/hads gücüne sahip kişi, doğru/gerçek durumlar içinde yetişir. Sezgi sahibi kimsede bu şekilde zıttı onunla birlikteyken, öncelemeksizin ve bunu hatırlatanı zikretmeksizin doğru olan durumun onda çıkmasıdır. Onun bu ilme yönelmesi ne bir fikirle ne de bir kıyasladır. Dolayısıyla onun nazarında yanlış tarafta olmak da asla mümkün değildir. Doğru zan/sanı sahibi olan kişide salt tasdik ortaya çıkar. Sezgi sahibi kişide tasavvur ve tasdik ikisi birlikte ortaya çıkmaktadır (İbn Bacce, 2017, s. 48). İbn Bacce'nin bu ifadelerinden çıkardığımız sonuca göre o, hem nazari yolun hem de keşf ve ilhamın kişiyi bilgiye ulaştırabileceği yönünde bir görüşe sahiptir.

İslam felsefesinin bir diğer önemli ekolü, Meşşâilik felsefesine karşı kurulan İsrakî felsefesidir. İsrakilik felsefesinin temelinde bilgiye keşf, ilham ve sezgiyle ulaşılacağı görüşü vardır. Ekolün oluşmasında Eflatunculuk, Mazdeizm ve Tasavvufun etkisinin var olduğu söylenebilir. Bu ekolün kurucusu ise Şehabeddin Sühreverdi (ö.1153/1191)'dir (Ülken, 1967, s. 188). Sühreverdi, diğer filozofların aksine hakiki bilgiye akıl ve duyularla değil de sezgisel/keşfi yöntemle ulaşılacağını

iddia etmektedir. Hakiki bilgi, Tanrı'dan gelen bir nurla elde edilen bilgidir. Sühreverdî her ne kadar hakiki bilgiye ulaşmanın tek yolu olarak mükâşefe ve müşahede yollarını görmüşse de akıl ve duyularla elde edilen bilginin doğruluğunu da inkâr etmez. Akıl ve duyuların bilgisini bir dereceye kadar kabul etmiş ancak hakiki bilgiye ulaşmak için yeterli görmemiştir. Sühreverdî'ye göre akıl ve duyu hakiki bilgiye ulaşmak için bir hazırlık aşamasıdır. Asıl önemli olan ise işraka (sezgiye) dayalı bir yolun tercih edilmesidir (Bekiryazıcı, 2009, s. 104-106).

Sühreverdî, bilgi kaynaklarının kullanıma göre filozofları üç kısma ayırmaktadır;

1. Akıl yürütme ve nazarı kullanan, sırrî haz ve keşifle meşgul olanlar. O bu kısımda peygamberleri ve Bâyezîd-i Bistâmî'yi (ö.234/848) zikreder.
2. Aklı ve akli metotları kullananlar. Ona göre bu kısımda olan, Aristo ve Meşşâi ekolüne mensup filozoflar keşfi bilmezler.
3. Kendisini de dahil ettiği bir diğer grup ise, hem akli ve akıl yürütme yolunu kullanıp hem de keşf yoluyla meşgul olanlardır (Ülken, 1967, s. 193).

Sühreverdî'ye göre akıl ve duyuların bilgisiyle yetinip keşf yolunu kullanmayan filozoflar, zaman zaman hataya düşmüşlerdir, bazen de birbirlerine itirazda bulunmuşlardır. Hakikat için mükâşefe yolunu tercih edenler ise birbirlerine asla muhalefet etmemişlerdir. Ona göre, keşf/ilham yoluyla elde edilen bilgiler yalnızca içsel bir deneyim olup sübjektif bilgi olarak görülmemelidir. O, bu yolla elde edilen bilginin objektif olduğunu, sadece psikolojik hakikatin değil canlılar ve fizik âleme ait bilgilerin de mükâşefe yoluyla kavranabileceğini dile getirmektedir (Ülken, 1957, s. 192-195).

Sühreverdî'nin "İnsan kendi hayvani varlığına ait olan şeylerden kurtulduğu zaman hayal gücünün şeyleri üstüne de yükselir. Böylece ışık âlemi ile temas başlar; başka kulaklara kapalı olan hakikatler ona sadık rüyalar ve gaybden haber almalar şeklinde açılır. Filozoflar, o zaman şeylerin sırrına nüfuz edebilir" ifadesinden de anlaşıldığı üzere, mükâşefe yolunu kullananlar, hakiki bilgiye ulaşmak için kendisini karanlıklar dünyasından soyutlayarak, ruhi ve bedeni bir temizlik yapmalıdır. Kişi, bedenî ve dünyevî olanlardan ilişkisini keserse semavi sırlara bu şekilde yönelebilir. Böylelikle kişi, derece derece karanlıklardan ışığa yükselerek, akıl yürütme üzerinde bir kıvraklık kazanmış olur ve bu şekilde mana âlemine ulaşır. Bu kimseler kuvvetli bir vech sonunda "işrak" almış olurlar ve

burada Allah'ın nuru ile birleşirler (Ülken, 1967, s. 193-194; Bekiryazıcı, 2007, s. 109).

4.2.2. Mutasavvıflara Göre Bilginin Kaynakları

Bilginin kaynağı problemi yalnızca kelam ve felsefenin değil, aynı zamanda Tasavvufun da ilgi alanı olmuştur. Bu konuda her bir disiplinin, farklı bir epistemoloji ortaya koyduğu söylenebilir. Bu başlıkta da mutasavvıfların bilgi epistemolojisi incelenecektir. Öncelikle mutasavvıfların şer'i ilimleri dörde ayırarak bir değerlendirme yaptıklarını bilmemiz gerekir. Şer'i ilimler;

- 1- Güvenirliğinden şüphe bulunmayan âlimlerin naklettikleri rivâyet ilmi,
- 2- Dirayet ilmi,
- 3- Kıyas ve nazar ilmi,
- 4- Mücâhede ilmi.

Sufilerin bu dörde ayırdıkları ilimlerin içerisinde en önemli ve şerefli saydıkları ilim ise mücâhede ilmidir (Serrac, 1997, s. 372).

Tasavvuf tarihine bakıldığında keşf ve ilhamın varlığı çok öncesine dayanmış olsa da zamanla yaşanan bu tecrübe ve kalpte hasıl olan bilgilere sonradan keşf ve ilham adı verilmiştir. Keşf hakkında açıklama yapan ilk şahsiyet Horasan bölgesinde tanınan İbrahim b. Ethem (ö.162/779) olmuştur. Onun konu hakkındaki “Bir kimse hak yakınlığını bulup ünsiyet peyda edince bir talebi olmasa dahi ona ilim nasip olur” şeklindeki görüşü rivayet edilmiştir. Keşf ve ilhamı açıklayan mutasavvıflar arasında zikredeceğimiz diğer isimlerse, yine Horasan bölgesinde yaşamış olan Şakîk el-Belhî (ö.245/859), Mısır'da meşhur olan sûfilerden biri olan, Zu'n-Nün el-Mısırî (ö.245/859) ve Bağdat meşrebini tanınan isimlerinden Serî es Sakatî (ö.251/865)'dir (Edis, 2018, s. 352).

Hicri dördüncü asrın sonu beşinci asrın başlarında yaşayan mutasavvıflar daha önceleri eserlerinde tasavvufi terimlerin anlamlarına yer vermemişken, sonraları eserlerinde tasavvuf terimlerinin açıklandığı özel bölümler oluşturmuşlardır. Böyle bir çalışmanın yapılması anlam karışıklığının giderilmesi ve kullanılan sembolik dilin anlaşılması açısından Tasavvuf ilmi için oldukça faydalı olmuştur. Mesela Kelâbâzî'nin (ö.380/990) “*et- Ta'arruf*” adlı eseri buna verilecek örneklerden biridir.

Onun eserinin ikinci ve dördüncü bölümü incelendiğinde tasavvuf ıstılahlarına yer verildiği görülmektedir (Kelâbâzî, 1992, s. 127-139, 165-220).

İlk müstakil tasavvuf sözlüğü olan “*Istılahu’s Sûfiyye*” İbn Arabî’nin (ö.341/952) eseri olup burada keşf, mûkaşefe gibi terimlere yer verilmiştir. Ancak o yalnızca bu eserinde değil “*Fûtâhâtı Mekkiyye*” ve “*Fusûsu’l- Hikem*” adlı eserlerinde de keşf ve ilham konularını ele almıştır. Onun tanımına göre ilham; “kula daha önce bilmediği şeylerin verilmesi” şeklindeyken, keşf ise idrak edilemeyen şeylerin kalp gözüyle idrak edilmesidir. O, aynı eserde mûkaşefeyi “emaneti anlama, keşif aracılığıyla müşahede yoluyla idrak edilemeyen idrakinin gerçekleşmesi” olarak açıklamıştır (Arabi, 2007, I, s. 371; Arabi, 2008, IX, s. 240).

Abdürrezzak Kâşânî’nin “*Letîfu’-a’lâm fî işârât-ı ehli’l-ilham*” adlı eserini incelediğimizde, ilham için “kalbe gelen hak bilgi” tanımını yapması dikkat çekicidir. Çünkü bu tanımdan ilhamın sadece ilahi kaynaklı olduğunu ve diğer kanallara (şeytanî, nefsanî) açık kapı bırakmadığını anlamaktayız. Melekler vasıtasıyla kalbe bilgi gelirse bu da “hâtır” şeklinde isimlendirilmiştir. Ancak “hâtır” ilham gibi olmayıp Rabbanî, şeytanî veya nefsanî kaynaklı da olabilmektedir. İlhamda, hiçbir şüpheye yer verilmezken, şüpheli olan bilgiye ise “hâtır” denilmektedir. Kâşânî, keşf için duyular yoluyla idraki mümkün olmayan gizli bilgilerin, şüphe içermeyecek şekilde ortaya çıkması olarak açıklamıştır. Bu açığa çıkarma düşünceyle olabileceği gibi sezgiyle de olabilmektedir. Sûfinin, kalbinden şeffaf ve ince bir örtünün kalkması, ilahi isim ve sıfatların tecellisiyle ilahi hakikatlerin açılmasıdır. Bu da keşf yoluyla olabilmektedir (Kâşânî, 2015, s. 79-229-538).

Kelâbâzî “*et- Ta’arruf*” adlı eserinde yapmış olduğu “kapalı olanı açık hale getirmek, ilhamla idrak etmek” şeklindeki keşf tanımı, daha önce vermiş olduğumuz tanımlarla hemen hemen benzerdir. O keşf hakkında, hâtırın dört şeklinden bahsetmiştir. Bu hâtır eğer Allah kaynaklı ise kulu uyarmak, melekten gelen bir hâtır ise kişiyi itaate teşvik etmek, nefsanî bir hâtır ise, heva ve hevese yöneltmek, şeytandan gelen bir hâtır olursa da kişiye günahı cazip göstermek şeklinde anlamlar taşımaktadır (Kelâbâzî, 1992, s. 135-290).

Bizim buradaki amacımız, geçmişten günümüze tasavvuf tarihinde yer edinmiş önemli isimlerin eserlerini inceleyerek, keşf ve ilhama yüklenen anlamlara, benzerlik ya da farklılıklara dikkat çekmek olacaktır. Tabii burada bahsettiğimiz

sûfiler dışında Su'ad el-Hakim'in "*Mu'cemu's Sufiyye*", Refif el-A'cem "*Mevsûatü Mustalahâti't Tasavvufi'l-İslâmî*" yakın zamanda olan Cahid Baltacı'nın "*Tasavvuf Lügati*", Süleyman Uludağ'ın "*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*" ve Ethem Cebecioğlu'nun "*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*" eserleri de incelenirse bu benzerlik ve farklılıklar daha fazla öne çıkacaktır. Çünkü bu sözlükler yedinci yüzyıldan günümüze kadar yazılan bazı tasavvuf sözlükleridir. Değişimleri, benzerlik ve farklılıkları en çok burada görebiliriz.

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö.378/988), ilhamı tarif ederken Kur'an-ı Kerim'in "Andolsun nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülükleri ilham edene!" (Şems, 91/8) ayetini referans almış ayette geçen ilham kavramını, feyz yoluyla kalbe gelen bilgi şeklinde açıklamıştır (Serrâc, 1996, s. 549). Onun keşf için yaptığı tanıma baktığımızda ise o, keşfi, perdenin kalkmasıyla gizli olan, bilinmeyen, idrak edilemeyen hususların karanlıkta çakan bir şimşeğin ortalığı aydınlatması gibi kişiye apaçık hale gelmesi olarak açıklar. Ona göre keşfin ortaya çıkabilmesi için belli riyazet ve mücâhede aşamalarından geçmiş olması gerekmektedir. Ayrıca bu halin zuhur edebilmesi için kişinin ilmiyle amel etmesi de önem arz etmektedir. Sonrasında ise, Allah Ona bilmediklerini öğretir. Fakat Serrâc'a göre insanların inandığının tersine keşf ve mûkaşefe bir kemal alâmeti değildir. Keşf bir istidat biçimidir (Serrâc, 1996, s. 546).

Serrac, keşf halinde olan kimsenin durumundan; kişinin keşf haline girdiğinde dünyayla ilişkisini azalttığını ve vech haline girdiğini söyler. Ona göre bu durum bir gaye olmamalı yalnızca bir araç olarak görülmelidir. Kişi bu vech haline girmiş keşf halini yaşarken kendisine kılıçla vurulsa bile bu acıyı hissedemeyecek bir halde olduğunu söyler. Serrâc'ın değindiği bir diğer konuya, keşf halinde edinilen sırların ifşa edilmemesi yönünde olmuştur. Çünkü Hakk'ın tecellilerini algılama herkeste farklı bir biçimdedir. Herkesten farklı bir biçimde bakan, gören ve başka şeyler duyan kimse, başka kimseler tarafından anlaşılamayıp eleştirilecektir şeklinde ifade etmektedir. Aynı eserinde Hz. Ali'nin keşf ve müşahede ile ilgili açıklamalarına yer verir. Açıklamaya göre; Hz. Ali'ye "Rabbini görüyor musun?" diye sorulduğunda Hz. Ali'nin cevabı ise "görmediğim Rabb'e mi ibadet ediyorum sanıyorsunuz? Kalp O'nu görür" şeklinde olmuştur. Onun orada ki "görmediğim Rabb'e mi ibadet ediyorum sanıyorsunuz" şeklinde ki cevabı basiret sahibi olan

kimselerin, bu basiretle Allah'ın sıfat ve isimlerini ve Onun yüceliğini görür anlamındadır (Serrâc, 1996, s. 546-547).

Vermiş olduğumuz bilgilerden sonra zihnimizi meşgul eden şu soruyu sormakta fayda görüyoruz. Buradaki asıl mevzu, kalbe gelen bu bilginin kaynağını nasıl ayırt edebiliriz? Kâşânî, bu bilgileri şeriat ölçüsüyle ayırt edebileceğimizi, şeriata ters olan ve onunla doğrulanamayan her bilgi ve düşüncenin geçersiz olduğunu söyler. Ayrıca O, gelen bilgi kulu Allah'a yakınlaştırıyor, onu amele davet ediyorsa bu bilginin şeytanî ve nefis kaynaklı olamayacağını da ifade etmektedir. Şeytan kaynaklı bilgiler kişiye şöhret, değer ve ona yetkinlik kazandırmak için iyi amele ve ibadete teşvik eden düşünce ve bilgilerdir. Burada şeytanın iyi amele yönlendirmesi, ibadete teşvik etmesi, kişiye insanlar arasında şöhret kazandırmak içindir (Kâşânî, 2015, s. 229). Kâşânî'nin burada kulun kalbine gelen bilginin, kişiyi Allah'a yakınlaştırdığı takdirde şeytandan ve nefisten olamayacağını söylemesi, şeytanın da şöhret ve insanlar arasında itibar kazanması için kişinin kalbine bilgi bırakacağını ifade etmesi, beraberinde birçok problemi getireceğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Çünkü kişinin, bu ikisi arasındaki ayrımı hakiki anlamda yapabilir mi, sorusu zihinleri kurcalamaktadır. Böyle bir şüphenin varlığı bile bizleri, kalpte hasıl olan bilgi için temkinli davranmamız gerektiğini göstermektedir.

Serrâc'ın ilhamın kaynağının ne olduğuna dair görüşünü vermeden önce ona göre ilhamın kimlere geldiğini söylemek daha faydalı olacaktır. İlham, Allah'ın özel kullarına, kimseye verilmeyen bilgilerin bu kullara verilme şeklidir. Kaynağı ise Allah Teala ya da meleklerdir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Serrâc'a göre, ilham yoluyla elde edilen bilgiler işâri yorumlarda, bilgi kaynağı olabilirken, herkesi bağlayabilecek bir bilgi kaynağı olamaz. Yalnızca ilham alan kişinin dini yönde sorumluklarını arttırmaktadır. Sûfilerin kendilerine has bilgi yöntemi "istinbat" şeklinde terimleşmiştir. Bu bilgiler Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in sünnetine sıkı sıkıya bağlı olan kimselerin kalplerine Allah tarafından gönderilir (Serrâc, 1996, s. 549). Serrac'ın bu yorumunun, kelamcıların keşf ve ilhama bakış açılarıyla oldukça benzer olduğu söylenebilir. Kelam âlimlerinin çoğunluğu, keşf ve ilhamın varlığını kabul etmiş ancak o bilgilerin herkesi bağlayan bilgi olamayacağını belirtmişlerdir.

Kelâbâzî, kalbe gelen bilginin kaynağını Allah'tan gelmişse tevhid nuru ile kişinin bu bilgiyi anlayacağını, nefis kaynaklı ise iman nuru ile bu bilgilerin kişiden

uzaklaşacağını ifade etmiştir. Şeytan kaynaklı olduğu takdirde İslam nuru ile kişinin buna karşı koyabileceğini söyler (Kelâbâzî, 1992, s. 135).

İbn Arabî'ye göre düşünceler dört kısma ayrılmaktadır; Rabbanî düşünce, melekî düşünce, nefsî düşünce ve şeytanî düşüncedir. Keşf'e çıkan sûfi manevi tecrübe halindeyken kalbinde hasıl olan bilgilerin sahibini bilir ve tanır. Sûfi burada Allah'ın ihsanını görmektedir. Önemli olan durum ise şeytanî olan düşüncenin bilinmesi yönünde olmuştur. Şeytanî yolla gelen bilgi, kişinin kalbine Onu Allah'tan uzaklaştıracak bir bilgi düşürmektedir. Nefs ise o düşünceyi besler. Eğer ki, insan bilgisiz ve düşüncelerinde ayırım gücüne sahip değilse, şeytanın verdiği düşüncenin şeytandan geldiğini anlayamaz. Basiret sahibi değilse, o bilginin kaynağını Allah'a nispet eder. Kendi bilgisizlikleri sebebiyle şeytanın aldanışlarına kapılan kişi Allah'tan bilgi aldığını sanmaktadır. Böyle sanan kimse, şeytanın maskarası haline gelir ve yılanın derisinden soyutlanması gibi kişi de dinden çıkar. İbn Arabî'ye göre, bu bilginin kaynağını anlayamama durumu velilerde geçerli değildir. Velilerin şeytanın düşünce aktarışında peygamberler gibi korunduğunu belirten İbn Arabî, bu sebeple onların, Allah'ın koruması ve takdiri altında bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Arabî, kulun kendisinde hasıl olan bilginin, şeytan kaynaklı bilgi olabilme ihtimaline karşı, bilginin kimden geldiğini anlayabilmek için, Allah'a dua etmesini, şeytandan gelen düşünceyi anlamak için Allah'ın ona bir alâmet vermesi yönünde dua etmesini tavsiye etmiştir. Ayrıca bu yolla gelen bilgilerin şeriatle ölçülmesi gerektiğini de ifade etmiştir (Arabî, 2007, II, s. 355-358-361).

Mutasavvıfların bilgi elde etme yollarına değindiğimiz bu kısımda keşf ve ilhamla alakalı yorumlara yer vermeye çalıştık. Son olarak keşf ve ilhamla elde edilen bilginin mutasavvıflara göre değerine değineceğiz. Bazı mutasavvıflar tasviye (müşahede) yolunu, istidlal yoluyla ulaşılan bilgiden daha sahit, doğru ve kesin olarak görmektedirler. Onlar, istidlâl yolunun şüphe taşınması ayrıca tartışma esnasında nefse uyma durumunun olabilmesinden kaynaklı, istidlal metoduna sıcak bakmamışlardır. (Çelebî, 1941a, s. 51).

Diğer bilgi kaynaklarını -akıl, duyu, haber- reddetmeden eserinde bahseden İbn Arabî, keşf yoluyla (bunun için gereken şartları şöyle sıralar; riyazet, halvete girme, mücâhedeler, uzlete çekilme, akli ve kalbi kirlilerden arınma) elde edilen bilginin, diğer bilgi kaynaklarından daha üstün ve değerli olduğundan bahseder. Çünkü akıl ve duyular sınırlıyken kalp sınırlandırılmaz (Arabî, 2007, II, s. 376).

Kuşeyrî ise, keşf ve ilhamla elde edilen bilgilerin öznel/sübjektif ve özel mahiyette olduğundan söz eder. Ona göre kelimelerin ilminde, inanç esaslarını ispat etmede ve mücadele edilen gruplara karşı ileri sürülen delillerin, objektif ve rasyonel olma zorunluluğu vardır. Bundan dolayı keşf ve ilham kelamcılara göre delil sayılmamaktadır (Kuşeyrî, 2019, s. 731). Ancak şeriatı ters olmayan keşf ve ilham yoluyla hasıl olan bilgiler mutasavvıflar için bir bilgi kaynağıdır. Bu noktada, Serrâc ve Kuşeyrî'nin fikirlerinin benzer olduğunu söyleyebiliriz.

Serrâc ve Kuşeyrî'nin aksine Ebû Said el-Harraz (ö.227/840) ilham yoluyla hasıl olan bilginin olduğu gibi kabul edilmesini savunan sûfilerden biridir. Onun ilham ile feraset arasında bir bağ kurup feraset ehli olan kimsenin, bu nurla baktığını ve ferasetinde hata ve gafletin bulunmayacağı şeklindeki ifadesi, ilham yönündeki görüşünü destekler niteliktedir. Yine dönemin sûfilerinden Kettanî'nin (ö.1873/1909) “firaset, yakîn mükâşefe, gaybî gözle görmektir” görüşünü de dikkate alırsak, bazı mutasavvıfların keşf ve ilhamla elde edilen bilginin hatasız olacağı iddiası taşıdığını söyleyebiliriz (Kuşeyrî, 2019, s. 321-322).

Mutasavvıfların, “batîni ilmin sırrına eren kimseler gaybî bilgilere de ulaşmaktadır” görüşüne sahip olmaları öyle görülüyor ki, gaybî bilenin yalnızca Allah olduğu bilgisine zıtmış gibi duruyor. Ancak onlar, gaybî bilmenin beşerî vücutlarıyla olmadığını, bunun ötesinde Hakkın isim ve sıfatlarıyla bütünleşerek bildiklerini ifade ederler. Allah ile beraber olan sûfiler, kendi gözleriyle değil, Allah'ın gözüyle baktıklarını, böylelikle bazı şeyleri bildiklerini iddia ederler. Görüşlerine delil olarak “Mü'minin ferasetinden sakının. Çünkü o Allah'ın gözüyle bakar” (Tirmizi, Tefsiru's Kur'an, 15/6; Taberânî el-Mu'cemü'l-kebîr, 121/7497) hadisini sunmaktadırlar (Gültekin, 2017, s. 234). Harraz'la aynı dönemde yaşamış diğer sûfiler arasında bu görüşün yaygın olmadığını, Bişr-i Hafî (ö.?), Ebû Süleyman ed-Daranî (ö.215/830), Seri es-Sakatî (ö. 250/864) ve Hücvirî gibi sûfilerin görüşlerinden anlayabiliyoruz. Onlar, “zahire uymayan her bilginin batıl” olacağını, bu şartı taşımayan zıt duran keşfi bilgiyle amel edilemeyeceğini vurgulamışlardır. Zahire uyan keşfi ve ilhami bilgiyle de amel edilebileceğini ifade etmişlerdir (Demir, 1993, s. 51). Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896) de kitap ve sünnete uymayan tüm vech ve keşfin bâtıl olduğunu ifade ederken, Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö.215/830), hakikate ait bazı keşfi bilgilerin kırk gün kalbi sardığını ve iki şahit olan kitap ve sünnete uymayan bilginin kalbine girmesine izin vermediğini söylemiştir (Serrâc, 1996, s. 105).

Dini konularda bilgi elde etme noktasında ilhamın geçersiz olduğunu ve sübjektif olmasından kaynaklı başkalarına karşı delil olarak sunulamayacağını savunan sùfiler de vardır. Bunların başında, Hücvirî gelmektedir. Bu görüşün ortaya çıkmasında hakiki bilgiye yalnızca ilhamla ulaşılabileceğini iddia eden sùfilerin etkisi vardır. İlhami bilgiye karşı onun doğru ya da yanlış olduğunu belirleyici bir delilin bulunması gerekiyorken, biz böyle bir delilin varlığından söz edemiyoruz. Durum böyleyken aynı konuda iki zıt fikirle gelen iki kimsenin kaynakları da ilham olursa bu durumda hangi kişinin bilgisine güvenilir? Bu bilgilerden birinin yanlış olduğu kesin olduğu için burada doğruyu belirleyici başka bir delile ihtiyacın olduğunu ifade eder. Böylelikle konunun doğruluğu başka bir delille ispatlanacağından ilhamın hükmü de ortadan kalkacaktır. Hücvirî'nin konuyla alakalı görüşü bu şekildedir (Hücvirî, 2020, s. 393).

Elde edilen bu bilgilerden yola çıkarak, Tasavvuf tarihinde ilk dönem sùfilerle sonraki dönem sùfilerin, keşf ve ilhama bakış açısında değişimlerin olduğunu söyleyebiliriz. İlk dönem sùfileri, keşf ve ilhamla hasıl olan bilgileri özellikle itikadi konularda Kur'an ve sünnet ışığında değerlendirirken, sonraki dönem sùfilerin, ilhamı bütün dini konularda delil olarak kullandıklarını ve müstakil bir bilgi kaynağı haline getirdiklerini söylemek pek de yanlış olmayacaktır (Hücvirî, 2020, s. 393).

4.2.3. Kelamcılara Göre Bilginin Kaynakları

İslam düşünce sisteminde bilgi problemi, üzerinde durulan en temel konulardan biri olmuştur. Her disiplinin bilgi ve kaynakları konusuna kendi perspektiflerinden bakmaları, farklı görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu disiplinler içerisinde akla en geniş ölçüde yer veren Felsefeciler ve Kelamcılar olmuştur. Özellikle bilginin kaynağı üzerinde Kelamcılar ve Felsefecilerin önemle durmalarının sebebi, ilimlerin sağlam bir temele kurulması kaygısının etkili olduğu söylenebilir. Diğer disiplinlerin kelamcılara yönelttikleri en büyük eleştiri, bilginin kaynaklarından biri olan akla çok fazla değer vermeleri olmuştur. Bu sebeple kelam âlimleri Ehl-i nazar, ehl-i rey, ehl-i istidlal, ehl-i kıyas şeklinde isimlendirilmiştir (Yakuboğlu, 2003, s. 371).

Önceki bölümümüzde değindiğimiz üzere İslam düşünce sisteminde bilgi yerine “ilim” kelimesi kullanılmış ve tercih edilmiştir. Fakat kelamcıların “ilim” kelimesi için üzerinde ittifak ettikleri bir tanım yoktur. Benzerlik ve farklılıklar olsa da her mezhep kendi mezhebi bakış açısına göre bir tanım yapmıştır. Günümüze ulaşmış eserler arasında bilginin kaynağı için “medârikü’l ulûm” (bilgiye ulaştırıcı yollar) ya da esbâbu’l-ilm şeklinde bir ifadeye rastlıyoruz (Mâtürîdî, 2020; Taftazanî, 2018; İzmirli, 1981).

4.2.3.1. Selefiyye’de Bilgi Anlayışı

Selef kelimesi sözlükte “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak” anlamındadır. Kavram olarak Selefiyye, fazilet açısından Müslümanların önderleri olarak kabul edilen ashab ve tabiin (ilk nesiller) için kullanılmıştır (Özervarlı, 2009, XIII, s. 399). Selefiyye itikadî konuların reye dayandırılmayacağını, bundan dolayı akli istidlalleri ve metotları kullanmayı kabul etmeyen, yalnızca Kur’an, sünnet, ilk neslin anlattıklarına ve geleneğine bağlı kalan, nassların zahirî manaların dışında tevile gitmeden olduğu gibi kabul eden, dönemin dini anlayışını aynen korumayı amaçlayanların mezhebi şeklinde tanımlanabilir (Kubat, 2004, s. 237). Selef kavramı ilk üç asır için kullanılmıştır. Bu ilk üç asrın bu kadar zikredilmesi ve önemli bir mertebeye konulmasının sebebi, “İnsanların en hayırlısı benim asrım, sonra onların peşinden gelenler, sonra onların peşinden gelenlerdir” (Buhari, Şehâdât, 887; Müslim, Fezâilî’s-sahabe, 214/2535) hadis-i şeriftir (Ünal, 2015, s. 56).

Selefiyye mezhebini, diğer mezheplerden ayıran en belirgin özelliği, akıl yürütme ve cedel metodunu kullanmamalarıdır. İnanç esaslarının tespit ve tayininde başvurdukları kaynaklar, Kur’an ve sünnet olmuştur. Nasslar, inanç esaslarının en temel kaynağı görülmüş, hiçbir tevile gidilmeden ayet ve hadisler olduğu gibi kabul edilmiştir. Allah’ın sıfatları ve fiilleri gibi hususlarda tevil yapılması uygun görülmemiştir. Selef düşünce sisteminde, Hz. Peygamberin söylemediği bir şey üzerine söz söylemek, ayetler üzerinde tevil yapıp başka yorumlar çıkarmak bidat olarak görülmüştür (Sönmez, 2010, s. 171).

Ahmed b. Hanbel’in (ö. 242/855) gerek Mu’tezile’ye vermiş olduğu mücadele gerekse takipçilerinin çalışmaları onu selef ekolünün sembol isimlerinden biri haline getirmiştir. Aşikâr olan bir şey vardır ki o da Ahmed b. Hanbel’in selef

düşüncesinin temellerini ortaya koyduğu gerçeğidir. Ahmed b. Hanbel'den sonra onun takipçileri Dârimî (ö. 255/869), Beyhakî (ö.458/1066), İbnu'l Cevzî (ö. 656/1258), İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) olmuştur. Selefiyye'nin sistemleşip bugünkü haline gelmesi ise İbn Teymiyye'nin çabalarıyla olmuştur (Özerverli, 2009j, s. 399; Sönmez, 2010, s. 177).

Kelam düşünce sisteminde bilgi kaynakları olarak akıl, duyular ve haberin kabul edildiğini daha önce belirtmiştik. Ancak Selefiyye'de durum biraz daha farklıdır. Farklılığın sebebi, Selef âlimlerinin, naslara ve eserlere sıkı sıkıya bağlı bir anlayışa sahip olmalarıdır. Onlar fikhî konularda akli ve akli metotları kullanmayı uygun görür, itikâdi konularda akli kullanmayı uygun görmezler (Kazanç, 2010, s. 96).

Selefiyye, nakli esas almış, akli ise naklin sınırları içerisinde hareket ettirmiştir. Onlara göre akıl, nesnesi olmayan özne bir konumdur. Nassları tevil etmeye kalkışmak, onlara karşı çıkmak, heva ve hevese uymak demektir. Selefi din anlayışının temelinde, geleneği ve geçmiş yaşamdaki uygulamaların aktarılması, onların bunları eserlerine nakletmesi şeklinde oluşmaktadır. Bunun dışında girilen tüm çabalar bid'at, yenilikçilik ve bozulma olarak görülmüştür (Kazanç, 2010, 103-104). Görüldüğü üzere Selefiyye için en önemli şey nassların zahirine ve batınına şüphesiz uymak ve teslim olmaktır. Karşılaştıkları her meselede başvurdukları yegâne kaynak, Kur'an ve sünnet olmuştur. Herhangi bir âlim, akıl ve ilim bakımından ne kadar yüksek bir mertebeye olursa olsun, şahsi görüşleri asla naklin önüne geçilmesine izin verilmemiştir. Bilginin mutlak kaynağı, nakil olmuştur. Selefiyye, doğru ve kesin bilginin kaynağını yalnızca Kur'an ve sünnet olarak savunduklarından, akıl ve teville başvurularak üretilen her bilginin, zanni bilgi verme gibi bir durumu olduğuna inanırlar. Doğru ve kesin bilgiyi elde etmenin temelinde, Kur'an ve sünnete uygun bir yaşam vardır (Kazanç, 2010, s. 109-110).

Selefiyye'ye göre aklın, ayet ve hadisler üzerinden yorum yapması ve onları açıklamada büyük bir işlevi olduğu söylenemez. Akıl haberleri destekler ve sadece nakli anlamakla görevlidir. Aklın işlevi nakille bilinen hususları nakle yaklaştırmaktır. Selef âlimleri rey ve istidlâli büyük oranda kullanan kelam âlimlerini ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Ahmed b. Hanbel'in kelamcılarını zındık saydığı da bilinmektedir. Bunun temelinde yatan sebep, sahabe ve tabiun nesillerinin akli metodları kullanmamış olmalarıdır (Yeşilova, 2020, s. 65).

Selefiyye'nin ilk dönem âlimleri arasında olan ve dönemindeki âlimlerin aksine rey metodunu kullandığı için eleştirilere maruz kalan İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin (ö.150/767) eserlerinde bilgi ve kaynakları konusunda herhangi bir bilginin varlığına rastlayamamakta ve eserlerinde bu konunun işlendiğini görememekteyiz. Ancak onun “*El-Âlim ve'l-Müteallim*” adlı risalesinde talebenin sorduğu bir soruya verdiği cevap ilhamı çağrıştırmaktadır. “Peygamberin peygamberliğini de Allah tarafından biliriz. Her ne kadar peygamber Allah'a çağırsa da hiçbir kimse, Allah'ın gönlüne tasdik ve peygamber olduğu bilgisini koymadan, peygamberin hak ve doğru söylediğini bilemez.” Burada geçen “kalbe bilgi koyma” ifadesinin ilhamın tanımıyla aynı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak buradaki kullanımının hidayet konusuyla alakalı olduğuna dikkatleri çekebiliriz. Ebû Hanife'nin bunu ifade ederken onu ayrı bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmede aşikârdır (Demir, 1993, s. 61; Ebû Hanife, 2015, s. 3).

Diğer bir selef âlimi olan Beyhakî, eserinde vermiş olduğu bir hadisten döneminde var olan görüşlere dair bize ipucu vermektedir. “Allah'ı hakkıyla bilerseniz, hiçbir cehalete yer bırakmayan bir ilme sahip olurduz. Allah'ı hakkıyla ma'rifet etseniz dağlar duanızla erirdi. Kendisine yakînden bir şeyler ihsan edilen insana verilmeyen kısım verilenden daha fazladır.” Muaz. b. Cebel “Ya Resullallah bize ulaştığına göre Meryem oğlu İsa su üzerinde yürüyormuş” deyince peygamberimiz de şöyle buyurmuştur; “Eğer yakîni daha fazla olsaydı havada da yürürdü.” Beyhakî'nin sahih olmayan bu hadisleri eserinde vermiş olması bizler için selef arasında da kabul görmüş bir fikre ışık tutmaktadır. O dönemde takva ve zühd hayatının bir neticesi olarak bazı ilimlere mazhar olunacağı fikrinin varlığı mevcuttur (Beyhakî, 2013, s. 98).

İbn Kuteybe, Şia'nın iddia ettiği gibi imamların ilham yoluyla bilgi aldığı fikrine karşı çıkmıştır. O hadislerde geçen “muhaddes” ifadesinin Şia tarafından delil olarak kullanılmasının yanlışlığından “*Garibu'l Hadis*” adlı eserinde “muhaddes” kavramının üzerinde durarak açıklamıştır. O, muhaddesin ilham almakla bir alakasının olmadığını belirtir. İbn Kuteybe, muhaddes için “onunla zan ve fikrinde isabet eden ve tefekkür ettiğinde doğru zanna ulaşan kişiye muhaddes denir. Sanki kişiye bir şey söylenmiş gibidir” diyerek bir açıklama yapmıştır (İbn Kuteybe, 1988, s. 97; Demir, 1993, s. 62).

Selefiyye'nin sistemleşip bugünkü haline gelmesinde büyük oranda etkisi olan İbn Teymiyye'nin ilhamı kabul eden bir yaklaşımının olduğu ancak tasavvuftaki ilham anlayışından biraz daha farklı olduğu söylenebilir. O, doğaüstü olayları sınıflandırırken, ilhamı da doğaüstü olayların bir alt kategorisi olarak kabul etmektedir. İbn Teymiyye, doğaüstü; olayları şeriata uygun olanlar, şeriata uygun

olmayanlar ve ne şeriata uygun olan ne de uygun olmayanlar olarak üç kategoride değerlendirmiştir (Kaya, 2016, s. 26).

İbn Teymiyye'ye göre ilham yoluyla bilgi aldıklarını iddia eden kimselerin çoğunluğu, yeterli düzeyde ilme sahip olmadıkları için aklî ve naklî delillerde olduğu gibi hak ile batılı da ayıramamaktadır. Onlardan bazıları, özellikle bir hitapla muhatap olduklarını zannedenler, şeytani bir hitapla muhatap olurlar. Ancak onlar İslam'ın genel kaidelerinden o kadar uzaktırlar ki, o hitabın sahibini Rahmandan veya Allah'ın gönderdiği bir kuldan olduğuna inanırlar. Gaip olan cinler olmasına rağmen onu insan zannederler. Cinler onlara ben Hızır'ım, ben İlyas'ım, ben Muhammed'im, ben Halil İbrahim, Mesih, Ebu Bekir, Ömer falan şeyh filan şeyh olarak kendilerini tanıtır. Onların havada uçmalarını, yiyecek- içecek getirmelerini "bu keramettir" şeklinde yorumlarlar (İbn Teymiyye, 2004, XIII, s. 71).

İbn Teymiyye'ye göre, Hz. Muhammed'in "sizden önceki ümmetlerden muhaddesler (ilham alanlar) vardı. Eğer ümmetimde de biri varsa o, Ömer'dir" (Buharî, Fezailü's-sahâbe, 6/1138; Müslim, Fezailü's-sahabe, 23/2398) hadisinde ilham alan varsa onu da alsa Ömer alırdı demek istenmiş, Hz. Ömer'in de ilham almadığı bilindiğine göre bu kimseler de ilham alamazlar şeklinde yorumlamıştır (İbn Teymiyye, 2004, XIII, s. 73).

İbn Teymiyye'nin diğer bir eserinde keramet ile ilgili görüşleri, konumuz açısından bizler için önemlidir. "Keramet, yüce Allah'ın kudretinin kemaline O'nun meşietinin etkinliğine, O'nun dilediği her şeyi yaptığına, bu görülen tabii kanunlar ile alışılmış sebeplerin dışında, insanların bilme imkânlarının olmadığı şeyleri tespit etmeleri, O'nun varlığına delildir." Mesela, Kehf sûresinde bahsedilen Ashab-ı Kehf'in kerametleri bu kapsamdadır. Ancak bid'at ehli ve tarikat mensubu olan yalancı kimselerin, doğaüstü gibi görülen bazı şeytani olayları gerçekleştirdiği görülmektedir. Ona göre kendilerini mutasavvıf olarak gören bu deccallerin velileri şeytanlardır. Onların amaçları dünyalık menfaat elde etmektir. Gayba dair bilgi vermeleri de bu amaçlardır. Onun keramete bakış açısı ilhama bakış açısıyla benzerdir (İbn Teymiyye, 2018, s. 131-132).

İbn Teymiyye'ye göre, mutasavvıfların doğru bilginin kaynağı olarak gördükleri ilham, doğru bilgi için güvenilir bir yol değildir. Çünkü ilhamın kaynağının şeytani olma ihtimali de vardır. Ancak keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgiler, Kur'an ve sünnete uyuyor ve onunla doğrulanabiliyorsa bu bilgiler doğru bilgiler kapsamında değerlendirilmelidir (Kaya, 2016, s. 28). İbn Teymiyye, selefin

naslara sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve onlardan hiç kimsenin akıl, görüş, kıyas ve keşf gibi şeylerle naslara zıt bir şey söylemediklerini belirtir. Onlardan hiçbiri akıl-nakil arasında bir çatışma olduğunu söylememiş veyahut akli nakle önceleyen bir tutuma sahip olmamışlardır. Selefe göre bir ayetin açıklanması başka bir ayetle veya hadislerle yapılmıştır (Yeşilova, 2020, s. 65).

İbn Teymiyye, İbn Arabî ve Gazzalî gibi âlimleri Kur'an tevilinde ilhamı kullandıkları gerekçesiyle eleştirir. Hatta o, Gazzalî'nin şer-i hükümleri ilham terazisiyle tarttığını iddia eder. İlham yoluyla gelen bilgiler akıl ve nakil tarafından reddedilirse o bilgi asla kabul edilmez. Ancak onları bilgiye ulaşmak için kullanmakta bir mahzur görmemektedir (Kaya, 2016, s. 30).

Netice itibariyle selef âlimlerinin ilham ve keşfin varlığından haberdar olmalarına rağmen genel olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Onlar için en sağlam ve güvenilir kaynak Kur'an ve sünnettir. Onun dışındaki bilgi kaynaklarına şüpheyle yaklaşmış ayrıca naslara ters ve çelişkili olmamasına dikkat etmişlerdir.

4.2.3.2. Mu'tezile'de Bilgi Anlayışı

Kelam ilminin kurulmasında öncü olan, akıl ve mantığa dayalı bir düşünce sistemi geliştiren Mu'tezili kelimcilerdir. Bu mezhebin ve akli merkeze alan metodlarının ortaya çıkışında İslam'a yapılan fikri saldırılara karşı, İslam akâidini savunma ihtiyacının etkili olduğu söylenebilir. Mu'tezile mezhebinin, Yahudilik, Hristiyanlık, Hint dinleri ve Yunan felsefesiyle olan temaslar neticesinde böyle bir mücadele içine girdikleri bilinmektedir. Bu sebeple İslam akâidinin savunulması ve korunması noktasında Mu'tezili âlimlerin hizmetleri, tüm âlimler tarafından kabul edilmektedir (Topaloğlu, 2016, s. 173).

Mu'tezile mezhebine göre hakikati anlama ve kesin doğru bilgiye ulaşma üç yolla mümkün olmaktadır. Bunlar; akıl, duyular ve doğru haber şeklindedir. Haber-i mütevatirin bilgisini inkâr etmek ise dinen caiz değildir (Abdülcebbar, 2013a, s.88). İbrâhîm en-Nazzâm (ö.231/845), bilginin asıl kaynağının akıl ve duyular olduğunu, insanda idrakin ruhta gerçekleştiğini, Allah'ın idraki duyular üzerinden var ettiğini iddia etmektedir. Bir bilgi kaynağı olan haberi ise bilgi ifade etmesi açısından birtakım şartlara tabi tutmaktadır. Haber bilgisinin doğruluğunun akli ya da tecrübî bir delille doğrulanması gerektiğini ifade eder (Abdülcebbar, 2013a, s. 26).

Mu'tezili kelamcılardan biri olan Abbâd b. Süleyman (ö.256/863) bilginin kaynağına ilişkin akıl, haber ve duyudan bahsederken beş duyuya ilave olarak acı ve hazzı da bilgi aracı olarak kabul etmektedir. Ancak acı ve haz maddi olarak yaşanabileceği gibi manevî olarak da yaşanabilir. Onun bu görüşüne, manevi acıların özel ve öznel olması sebebiyle bilgi aracı olarak kabul edilemez yönünde itirazlar yapılmıştır (Pezdevi, 1988, s. 13)

Kâdî Abdülcebbar ise “*Şerhu'l Usuli'l-Hamse*” isimli eserinde zorunlu bilgidenden bahsederken içerik açısından zorunlu bilginin üçe ayrıldığını söylemektedir.

- 1- Hiçbir çaba sarf etmeden zaten yaratılışımızdan beri bizde var olan bilgi. Arzu, nefret gibi duyguların, irade gibi bir nimetin bizlerde bulunması buna örnek verilebilir.
- 2- İdrak yöntemini kullanarak elde edilen bilgi. Gözlem yaparak bir şey hakkında bilgi sahibi olmak bunun örneğidir.
- 3- İdrakin kapsamında olmayan ancak mütevatir haberle öğrendiğimiz bilgilerdir. Buna örnek olarak, bizi yaratanın Allah olduğunun bilgisine sahip olmamız verilebilir (Abdülcebbar, 2013a, s. 82).

Bilindiği üzere Mu'tezile mezhebi, bilgi kaynaklarından biri olan akla en fazla değer veren ve her durumda akılı önceleyen bir mezheptir. Ebû'l Hüzeyl el-Allaf (ö.235/849) aklın tarifini şöyle yapmıştır; “Akıl ilim kazanmak, insanın kendisini eşyadan ve eşyaları diğer varlıklardan ayıran bir melekedir.” Câhız'ın (ö.255/869) tanımından çıkarılan anlama göre akıl, sağlam, doğru ve kesin bilginin kazanılmasını sağlayan bir melekedir. Câhız'ın tanımına benzer bir tanımı da Sümâme b. Eşres (ö.213/828) yapmıştır; ona göre ise, “sağlam ve doğru bilginin tek kaynağı akıldır. Tüm bilgiler düşünce yoluyla öğrenilir.” Onun bu ifadesinden akılı, diğer bilgi kaynaklarından daha üst bir konumda değerlendirdiğini anlayabiliyoruz (Çubukçu, 1964, s. 58). Aynı şekilde Mutezilenin Allah'ın varlığının zaruri olarak akılla bilinebileceğini savunması, ayetlerin tevilinde akılı öncelemesi, iyilik ve kötülüğün şariat olmasa da kişinin bunu aklen bilinmesinin vacip olduğunu iddia etmesi, akla verdikleri önemi daha iyi anlamamızı sağlamıştır. (Abdülcebbar, 2013a). Öyle ki diğer bilgi kaynağı olan haber yoluyla gelen bilgiler ve hadisler de dahil akıl süzgecinden geçirilmeden kabul edilmemiştir. Nazzâm ise âhad haberin kesinlik taşımaması sebebiyle, âhad hadislerin itikadi meselelerde delil olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Hatta akıl ve nakil bir konuda çatışırsa, akıl nakle tercih edilmiştir. Akılı vahye önceleyen

bir tutum sergiledikleri anlaşılmaktadır. Vahyin olmadığı durumlarda akıl hakikati kavramada birinci derece sorumlu tutulmuştur (Çubukçu, 1964, s. 59-61).

Câhız'a göre bilgi, akıl süzgecinden geçirilmez ve sorgulanmazsa o bilginin değeri geçersiz olmaktadır. Bilgiye ulaşmada temel faktör insandır. İnsan bilgiye ulaşmak için öncelikle bir soru sorarak başlar. Sonrasında o soru hakkında düşünce ve tefekküre dalar. Araştırmalar sonucunda bilgiye ulaşır. Burada akıl, insanın en büyük yardımcısı ve insana verilmiş bir yetenektir (Yakuboğlu, 2003, s. 324). Aklın belirleyiciliğinin alanı duyuşsal bilgiyi de kapsadığını iddia eden Mu'tezili kelamcılar, aklın doğuştan getirdiği bilgiler sayesinde bir şeyleri idrak edebildiğini söylemektedir (Aslan, 2017, s. 91).

Mu'tezili kelamcıların akla çok fazla önem vermeleri, akli vahye önceleyen bir tutum içerisinde olmaları sebebiyle, her ne kadar ciddi eleştirilere maruz kalmış olsalar da onların vahyin değerini reddettiklerini söylemek mümkün değildir. Onların bu tutumu, rasyonalist bir çabanın içerisinde olmalarından kaynaklıdır. Ancak onların bu yaklaşımı onları rasyonalist yapmaz. Onların bu çabasının vahyin insan düşüncesinde daha anlaşılır olmasını sağlamak için olduğunu söyleyebiliriz. Bu sayede vahiy, akıl dil ve ahlak açısından daha anlaşılır, objektif bir bilgi kaynağı olabilmektedir (Aslan, 2017, s. 92-97).

Mu'tezile'nin akli bu kadar ön plana çıkarmasının bir başka sebebi de döneminde olan sapkın görüşlerin varlığıdır. İlham yoluyla bilgi elde ettiklerini iddia eden, dini istismar eden grup ve fırkaların yayılmasını engellemek olmuştur. Bunlardan biri de görüşlerini ilhama dayandıran Kerrâmiyye fırkasıdır. Mu'tezile'nin bu akılcı tutumu ve gayretleri sayesinde Kerrâmiyye fırkasının görüşlerinin yayılmasını engellenmiştir (Çubukçu, 1964, s. 59). Onların bu tutumu yalnızca Kerrâmiyye fırkasına karşı değil, ilham yoluyla bilgi aldıklarını söyleyen tüm grup ve fırkalara karşı olmuştur. O dönemde ilhamı benimseyen Şîi grupların varlığından da söz edilmektedir. Çünkü imamların insanları ilim öğrenmekten alıkoyarak, Allah'ın kendilerine ilham edeceği görüşüne dair Cahız'ın yapmış olduğu itiraz, Şîa ekolünün içinde bazı grupların ilhamı benimsediklerine dair bir delildir (Demir, 1993, s. 57).

Kâdî Abdülcebbar, ilhamı kabul eden mutasavvıfları, "Ashâbü'l-ilham" olarak isimlendirir. Onların, Allah'ın bilgiyi kalpte var ettiğini ve bu bilginin

hakikate ulaştıran tek kaynak olarak gördüklerini iddia eder. Onların, “akıl yürütmeyle bilgi üretilemez ve akıl tek başına bir bilgi kaynağı olamaz” Şeklindeki görüşlerini, Kâdî Abdülcebbar tamamen reddetmiş ve onların bu görüşlerini çürütmek için Eb Hşim el-Cbb’nin (.321/939) ilzam (iptal) metodunu kullanmıştır. Onun kendi eserinde bunlara yer vermesinden anlaşılıyor ki, döneminde bu Şekilde düşünen sûfilerin varlığı hakimdir (Abdülcebbar, 1965, s. 343). Cbb, kullandığı ilzam metodunda bu görüşe sahip olan mutasavvıf ehline öncelikle ilham yoluyla elde edilen bu bilgilerin doğruluğunu akılla mı, yoksa yine ilham ile mi, teyit edileceğini sorar. Eğer “*akıl yoluyla*” cevabı verilirse, ilhamın bilgi kaynağı olduğu görüşünü kendileri rtmş olacaklardır. Fakat ilhamın doğruluğuna yine “*ilham ile*” öğrenilir cevabı verilirse, bir önerme doğruluğunu kendisiyle kanıtlayamaz. Bu da bunun geçersizliğine dair bir delil teşkil edecektir. Kesin bilgi elde edilemeyen, objektif bir Şekilde doğrulanamayan ilhamın, bilgi kaynağı olamayacağı da bu Şekilde ortaya çıkmış olacaktır (Abdülcebbar, 1965, XII, s. 343-345). Ayrıca ilham yolunu geçerli görenlerin, akıl ve duyu yoluyla elde edilen bilginin Şüphe içerdiğini, bu sebeple keşf ve ilhamla hasıl olan bilginin daha güvenilir olduğunu iddia etmeleri, Kur’an’ın insana sürekli tavsiye ettiği akıl ve sağlam duyuları kullanmaya teşvik etmesiyle çelişmektedir (Yavuz, 2000s, s. 98).

Kâdî Abdülcebbar, Kur’an-ı Kerim’in, iman ettikleri halde sonradan dinden dönen toplulukların varlığından söz ettiğini belirtir. İman ettikten sonra küfre düşen, bilgi sahibi olduktan sonra bilgisiz/cahil kalan kimseler için eğer, Allah tüm bilgileri kalbe ilham etmişse neden bu insanların hallerinde değişiklik olmamaktadır? Kişinin kalbine ilham geldiğini kabul edersek, cehaletin olmaması gerekirdi. O halde tüm bilgilerin kalbe ilham edildiği söylemi dinin asılları ile çelişmektedir, Şeklindeki yorumu dikkate değerdir (Abdülcebbar, 1965, XII, s. 345).

Sonuç itibariyle objektif ve kanıtlanabilir bilgiye önem veren Mu’tezili kelamcılarının, sübjektif ve öznel nitelikte olan ilham ve keşf yoluyla elde edilen bilgiyi kabul etmeleri düşünülemezdi. Ayrıca ilham yoluyla elde edilen bilgi, kabul edilmiş olsaydı, Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkâr eden gruplardan bazıları, bu inkârlarını, aldıkları bir ilhamla bildiklerini söylediklerinde, onlara nasıl bir cevap verilebilirdi? Bu duruma karşı ilhamî bilgiyi savunanlar, onların inkârlarını kabul edemezler ve onların ilham yoluyla aldıklarını iddia ettikleri bu bilginin yanlışlığını dile getirmek zorunda kalırlar. Böylece ilham ve keşf yoluyla elde edilen bilginin

şüpheli olduğu kendiliğinden ortaya çıkmış olur. O halde durum gösteriyor ki, ilhamî bilgi doğrulanamadığından ve bilgilerin kabulü durumunda ortaya çıkabilecek karışıklık sebebiyle ilham bir bilgi kaynağı olamaz (Abdülcebbar, 1965, XII, s. 345, Yalçın, 2016, s. 64).

4.2.3.3. Şiâ'da Bilgi Anlayışı

Şiâ, daha çok siyasi nedenlerle ortaya çıkmış, devlet başkanlığı meselesinde devlet başkanlığının yalnızca Hz. Ali ve onun nesline ait olduğu görüşünü benimsemiş, Hz. Ali'ye bağlılıklarıyla ve imâmet nazariyesiyle bilinen hem siyasi hem de itikâdi bir mezheptir (Nevbahtî, 2004, s. 87; Topaloğlu, 2016, s. 189). Mezhebin bilgi anlayışını anlayabilmemiz ve yorumlayabilmemiz için onların imâmet ve velayet kavramlarına yüklemiş oldukları anlamların iyice bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca konumuzun sınırlılıklarını aşmamak adına, burada Şiâ'nın tüm kollarının bilgi anlayışlarına tek tek yer vermeyeceğiz. Şiî cemaatin çoğunluğunu içine alan, İsnâaşeriyye/İmâmiyye olarak bilinen grubun görüşlerine yer vermekle yetineceğiz. Şiâ'nın İmâmiyye kolu, Hz. Muhammed 'in vefat etmesinden sonra imâmiyetin Hz. Ali'ye sonra iki oğluna sonra torunlarına daha sonra ise Allah'ın seçtiği on iki imama ait olduğuna inanan ve onlara itaati zorunlu gören bir koldur (Şeyh Müfid, 1993, s. 38). Şiâ'nın imâmiyet anlayışına göre, Hz. Peygamber kendinden sonra gelecek imamı Hz. Ali olarak belirlemiş, ondan sonraki imam da bir sonraki imamı belirlemiştir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin imametini nassa belirlenmiş olup bu nassa uymayanın günahkâr olduğu söylenmiştir (Çelebi, 2016, s. 50).

Şiâ ekolünde, imamlara bakış açısı ve imamları koydukları konum oldukça önemlidir. Hz. Ali'den ve onun neslinden sonra imamlar gelmektedir. Şiî inancına göre son peygamber, Hz. Muhammed'den sonra Allah Teala insanlar için vasiler tayin etmiştir. Bu vasiler onlara göre, ülû'l-emr olan, on iki imamdır (Şeyh Sadûk, 1978, s. 109). İmamlara itaat etmek Allah'ın emridir. İbn Babeveyh Şeyh Sadûk (ö.381/991) imamların önemini şu sözleriyle belirtmiştir; “Onların sözleri Allah'ın sözü, emirleri Allah'ın emri, taâtları Allah'ın taatidir” (Şeyh Sadûk, 1978, s. 107).

Şiîlere göre, imamların varlığı Allah'ın varlığına birer delil olup imamlar ona giden kapılar olarak görülmektedir. Peygamberlere ait olan birçok vasıf, imamlara da

verilmiştir. Şeyh Sadûk'un ifadesine göre, onlar vahyin açıklayıcılarındandır. Peygamberlerdeki tebyin görevi gibi. Onlar da peygamberler gibi masumdurlar, hatalardan, günahlardan korunmuş kimselerdir. Mucize ve delillerinin var olduğunu iddia ederler. Hatta öyle ki, imamlar kurtuluş kapısı olarak görülmüş ve onlar aynı Nuh'un kurtuluş gemisi gibidir, şeklinde bir benzetmeye gitmişlerdir (Şeyh Sadûk, 1978, s. 110).

Diğer Şîî âlimlerden Küleynî (ö.329/941), eserinde Allah'ı, Resulünü ve imamların tamamını tanıyıp onlara teslim olmayanın hakiki anlamda müslüman olamayacağından bahsetmiştir. İmamları tanımanın tüm insanlar için şart olduğunu ve onları inkâr edenin Allah ve Resulünü inkâr etmiş gibi olacağını söylemiştir (Kuleynî, I, s. 431-433). Aynı eserde verilen Hüseyin b. Ebû Âla'nın İmam Cafer Sadık'a "*vasilere itaat etmek farz mıdır?*" sorusuna "*Evet*" şeklinde cevap verip ardından Kur'an'dan "Onlar Allah Teala'nın Allah'a itaat edin; Resule ve sizden olan buyruk sahiplerine itaat edin" (Nisa, 4/59) ayetindeki "*sizden olan buyruk sahibi kimselerin*" imamlar olduğunu söylemiştir (Kuleynî, I, s. 449). Yine Ebû Cafer'e, sizler kimsiniz diye bir soru yöneltildiğinde kendilerini, "Allah'ın ilminin hazinedarları ve vahyinin tercümanları" olarak tanıtmıştır (Kuleynî, I, s. 457). Küleynî göre, Allah hiç kimseye vermediği gizli ilimleri imamlara vermiş ve onların bu ilimlerinin tüm ilimlerden üstün olduğunu söylemiştir. Öyle ki Allah, imamların kalplerini açmış ve onların göğüslerine ilim ilham etmiştir. Bu ilhamın imamlara verilen bir lütuf olduğunu ve Allah katındaki gizli bilgilere imamlar yoluyla ulaşabileceğini ifade etmiştir (Kuleynî, I, s. 481-483).

Şîî âlimlerin inancına göre imamlar, ilmin madenidirler. Bu ilmin kaynağı ise Allah'ın imamların kalplerine bıraktığı gizli ilimlerdir. Bu yolla gelen bilgilere ilham denir. İmamların ilimlerinin, tüm bilgi kaynaklarından elde edilen ilimlerden daha üstün olduğunu kabul ederler. Ayrıca imamlar, kendi imamlık dönemlerinin ne zaman başlayıp ne zaman biteceğini de ilham yoluyla öğrenmektedirler (Kuleynî, I, s. 519; Demir, 1993, s. 79). İmam Cafer es-Sadık'tan (ö.148/765) nakledildiğine göre imamların gaybı bilemeyeceğini ancak imamların bir şeyi bilmek istediği takdirde Allah'ın o bilgiyi kendilerine bildireceğini söylemiştir (Kuleynî, I, s. 595).

Kuleynî'nin eserinde Ebû Cafer'in "geçmişe gelince, o geçmişle ilgili ilmimizdir, yazılmış olana gelince, o gelecekle ilgilidir. Kalplere atılana gelince, o ilhamdır, kulakları çınlandırana gelince o meleğin emridir" vermiş olduğu ifadeye dayanarak imamın kalbine ilham

yoluyla gelen bilgilere olduğu gibi kabul ettiklerini söylememiz mümkündür. İmamlara itaati farz gören mezhebin, bizleri imamın bilgisini koşulsuz kabul ettikleri yargısına götürmektedir (Kuleynî, I, s. 609).

Şiâ'nın içinde birçok fırkanın olduğunu, bu fırkalardan bazılarının aşırıya gittiklerini söyleyebiliriz. Bu fırkalardan biri olan “Haşimiyye” fırkası, imamların her şeyi bildiklerini, Allah'ın bir açıklayıcısı olduklarını, hatta daha da ileriye giderek imamların nebi derecesinde olduklarını iddiasında bulunurlar (Nevbahtî, 2004, s. 126). Aslında onların bu görüşü peygamberin sıfat ve özelliklerini imamlara vermeleri ve imamları masum ve günahsız olduğu inancından kaynaklanmaktadır. İsmail b. Ali en-Nevbahtî (ö.311/924), böyle aşırı bir fırkanın varlığından bahsetmişken aynı eserinde, imamların bilgilerinin kaynağının diğer insanların kaynaklarıyla aynı olduğunu söylemektedir. Ona göre imamlar bilgilerini kitaplar ya da bir başka kimseler üzerinden elde ederler. Bu fırkanın görüşü Şiâ'nın genel görüşüne göre zıttır (Nevbahtî, 2004, s. 89-90-126; Demir, 1993, s. 87). Şii âlim Ayetullah Muhammed Rıza el-Muzaffer eserinde bunun tam zıddını ifade eder. Onun ifade ettiğine göre, imamların okuma yazma da dahil hiçbir şeyi bir hocadan öğrenmediklerini ve bir hocadan ders almadıklarını söylemiştir. Hiçbir medrese ve eğitim almadıkları halde kendilerine bir konuda bir şey sorulduğu zaman doğru olan cevabı vermişlerdir. Onların hiçbir zaman “bilmiyorum” cevabını vermediklerini, bir şeyi bilmediklerinin de görülmediğini, bir şeyi istediklerinde kalplerine ilham edildiğini söylemektedir (Muzaffer, 1994, s. 67).

Muhammed Rıza el-Muzaffer'e göre, imamların bilgisi, peygamberler ya da kendisinden önceki imamın devrettiği (miras bıraktığı) bilgiler vasıtasıyladır. İmam, hakkında bilgi olmayan bir şeyin bilgisine, Allah'ın imama lütuf olarak verdiği ilham yoluyla ulaşır. Ayrıca imam bazı şeyleri ilhamın bir çeşidi olan “hads” yoluyla kavramaktadır (Muzaffer, 1994, s. 69).

İmamın bilgisi dışında Şiâ'da bilgi elde etme yolları olarak diğer mezheplerle ortak olarak sayacağımız bilgi kaynakları; pratik akıl ilkeleri, duyular, haber, nazar ve istidlaldir. Şiâ'yı diğer mezheplerden ayıran en temel farksa, imamın bilgisini, bilgi kaynakları arasına almaları olmuştur. Şiî kelimelerden biri olan Tusî duyuları, “cüz'ileri anlama yetisi” olarak tanımlamıştır. Ayrıca duyuları, refleks ve etkileşim olarak adlandırdığı görülmektedir (Tusî, 1986, s. 165). Duyuların doğru bilgi verebilmesi için diğer mezheplerin koyduğu sağlam ve sağlıklı olma şartını,

onlar da koymuştur. Sağlam olan göz, işitmeyi sağlayan kulak, kokuları alan burun, tat almayı sağlayan dil ve dokunma olarak, duyuların sayısını beş olarak belirtmiştir. Bu duyuların idraki sağladığını, eksik olması durumunda bilginin de eksikliğine yol açabilecek önemli bir bilgi kaynağı olduğunu belirtir. Eserinde bu duyulara ek olarak rüya, hayal, vehm ve hafıza gibi şeylere de yer vermiştir (Tusî, 1986, s. 159-160-165).

Şîî kelamcılarının, bilgi kaynağı olan akıl konusunda, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüyle benzer bir görüşe sahip oldukları söylenebilir. Onlara göre akıl ve nakil bir birliktelik içerisinde. Akıl bir bilgiye ulaşacağı zaman, nakle ihtiyaç duymaktadır. Bu görüş, şîî düşünce sisteminin tamamının düşüncesi olarak görülmemelidir. Şîâ'nın İmamiyye kolunun ve Mu'tezilenin Bağdat koluna mensup âlimlerin görüşleri olduğu bilinmelidir. Şeyh Müfid'e göre, Mu'tezile'nin Basra ekolünün aklın tek başına her şeyi bilebileceğini, nakle ihtiyaç duymadıkları iddiasında olduklarını ifade eder (Şeyh Müfid, 1993, s. 44). Şeyh Müfid'e göre, her şeyin idraki yalnızca duyularla mümkün değildir. Allah'ı ve peygamberlerini bilmek duyuların değil, aklın işidir. Bu tarz bilgilere kıyas yoluyla ulaşılır. Onun görüşüne göre, yalnızca bunlar değil haber kanalıyla elde edilen tüm bilgilerin doğruluğunu tespit etmekte istidlal yoluyla mümkün olmaktadır (Şeyh Müfid, 1993, s. 88-89; Tahirova, 1999, s. 599).

Şîî düşünce sisteminde aklın bilgi kaynağı olup olmaması noktasında iki ayrı görüşün olduğu söylenebilir. Birbirine zıt olan iki görüşten ilki, tüm bilgilerin zarurî olduğu, nazar ve istidlal yoluyla elde edilen bilginin önemsiz olduğunu söyleyen bir gruptur. Onlar, bilgi kaynağı olarak peygamberlerin ve imamların bilgilerinin doğruluğuna ve güvenilirliğini kabul etmişlerdir. Ancak onların bu görüşüne karşı çıkan, onları eleştiren diğer grup Şîî âlimlerin görüşleri, nazarın bir bilgi kaynağı olduğu, Allah'ı bilmek için nazar ve istidlalin önemli olduğunu savunmuşlardır (Tahirova, 1999, s. 63).

Şîî düşünce sisteminin "haber" kaynakları konusundaki görüşleri diğer itikâdî mezheplerden biraz daha farklı olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre haber, Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in hadisleri -ki bu kısma imamlardan gelen haberler de dahildir- ve imamların sözleri bu kaynağa dahil edilmektedir. Hz. Peygamberin

haberi kısmından “*Kütüb-i Erbaa*”¹¹ olarak bilinen imamların rivayet ettikleri hadislerde yer alır (Tahirova, 1999, s. 65). Şîâ’nın ahbâri ve usulî gelenek diye ayrıldığı bilinmektedir. Ahbâri geleneğin en belirgin özelliği, haberin bilgisinin akli istidlallerden daha öncelikli bir değere sahip olmasıdır. Usulî gelenekte ise akıl, kıyas ve istidlallere daha fazla önem verildiği söylenebilir. Şîî düşüncenin “Ahbâriler” ve “Usûliler” şeklinde ikiye ayrılmasının temelinde haber teorisinin olduğunu söylemek mümkündür. Usûliler, imamlardan gelen her haberi bilgi olarak kabul etmezken, Ahbâriler, imamların haberini bilgi olarak kabul ederler (Soğukoğlu, 2016, s. 138).

Netice itibariyle denilebilir ki, imâmeti peygamberlik gibi kutsal gören ve gaybi bilgilerin imamlar yoluyla devam ettiğine inanan şîîlerin çoğunluğu, ilham yoluyla gelen bilginin varlığına imamlar üzerinden inanmaktadırlar. Böylelikle diğer bilgi kaynaklarının yanında imamın bilgisi de kabul edilmiştir. Şîî kelamcılarının, imamların keşf sahibi olduklarını ve ilham yoluyla gelen bilgilerin varlığına inanmayı inançlarının bir rüknü olarak gördüklerini söylememiz mümkündür. İncelediğimiz Şîî kaynaklarda ulaştığımız sonuçlar bu şekildedir.

4.2.3.4. Eş’arî Mezhebinde Bilgi Anlayışı

Eş’arî kelimeler ekolünün kurucusu ve öncüsü Ebû’l Hasan el-Eş’arî (ö.324/935) olarak kabul edilmiştir. Eş’arî’nin bilgi ile alakalı görüşlerine İbn Fûrek’in “*Mücerredü Makalâti’s Şeyh Ebi’l Hasan el-Eş’arî*” adlı eserinden ulaşabiliyoruz. O, Eş’arî’nin ölümünden sonra onun görüşlerini bir araya getirip bu eserini yazmıştır. Eş’arî’nin konumuzla alakalı görüşüne ulaşabilmek için bizler de bu kaynaktan yararlanacağız.

Eş’arî’ye göre bilgi kaynakları üçtür. Bunlar; duyular, akıl ve doğru haberdir (Fûrek, 2005, s. 14). Onun görüşüne göre, bu kaynaklar dışında, başka yollarla gelen bilgilerin var olabileceği iddiası doğru değildir (Eş’arî, 2019, s. 30). Eş’arî, insanın kalbinde bazı sözlerin doğmasını, Kur’an’da geçen “O ki insanların göğüslerine fısıldar” (Nas, 114/5) ayetinden hareketle Allah, melek veya şeytanın kalplere hitap edebileceğini kabul etmektedir. Kalbe gelen söz melektense, melek kişiyi hayra davet eder. Eğer şeytandansa, o da kalbe korku, vesvese ve şüphe verir. İlhamda,

¹¹ Kütüb-i Erbaa: el- Kâfi (Küleyni), el- Fakih (Şeyh Saduk), Tehzîbü’l Ahkâm (Ebû Cafer et- Tûsî) el- İstîbsar (Ebû Cafer et- Tûsî).

kalbe gelen söz ile aynı mahiyettedir. Ancak gaybi bilgilere ulaşmak haber ve akıl dışında başka bir yolla bilgi elde etmeyi kabul etmemektedir. Kalbe gelen söz, melek veya şeytanın fısıldamaları yalnızca bir fiili yapıp yapmamaya yönelik olmaktadır (Demir, 1993, s. 67).

Eş'arî'nin bir başka eseri olan "*el-Lûma*" da yer alan çölde bulunan ikiz kardeşler örneği onun kalbe doğan bilgi konusundaki görüşünü yansıtmaktadır. Şöyle ki, çölde yaşayan ikiz çocuklardan birinin kalbinde Allah'ın bir olduğu bilgisi doğarsa, o çocuğun kalbine bu bilginin kim tarafından yerleştirildiği sorulduğunda cevap olarak Allah Teala denilir. Ardından, "*Allah'ın onun kalbine verdiği bu bilgi/inanç hak mıdır*" sorusuna da "*Evet*" cevabı verilir. "Çocuğun kalbindeki bu bilgi Allah tarafından tasdik edilmiş midir?" sorusuna, cevap olarak şöyle denilir; "Allah yalnızca kendi kelimini doğrular. Onun kalbine doğan bilgi Allah'ın sözü olmadığından Allah, o kişiyi yalnızca o konuda doğrulamıştır" denilemez. Diğer çocuğun kalbine de Allah'ın üç ilahın üçüncüsü olduğu bilgisi atılmış olsun, kimin attığı sorulursa cevap yine "Allah Teala" olur. Fakat atılan şey batıl olmakla birlikte "Allah ona doğru söylemiştir" demek yanlış olur. Onun kalbine yanlış bir bilgi ilga etmesi, Onun yalancılıkla nispet edilmesi asla caiz olmaz. Dolayısıyla kalbe atılan bilgiden ziyade, bu bilginin Allah tarafından tasdik edilmesi önemlidir. Ancak Eş'arî'nin bu konudaki ilham anlayışını yalnızca bu konu üzerinden değerlendirilmeli, genel ilham anlayışı olarak kabul edilmemelidir (Eş'arî, 2017, s. 103-104).

İbn Fûrek'te Eş'arî ile aynı görüştedir ve ilhamı kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemiştir. İlham yoluyla hasıl olan bilginin dini bir nitelik taşıyamayacağını da belirtmiştir. Eş'arî ekolünde önemli bir isim olan Bâkillanî, "*et-Temhidu'l-Evâil*" adlı eserinde bilgi konusuna özel bir yer vermemiştir. Onun bilgi kaynakları olarak üç kaynak dışında başka bir kaynağa yer vermemesinden anlaşılıyor ki, bunların dışında olan keşf, ilham, sezgi gibi tasavvufi bilgi yollarını bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir (Bâkillanî, 1957, s. 6-24).

Eş'arî mezhebinin önemli isimlerinden biri olan Bâgdâdî, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul eden kelamcılardan biridir. Ona göre bilgi kaynakları; akıl, duyu, doğru haber ve ilhamdır. Ancak ilhamla elde edilen bilginin değeri diğer bilgi kaynaklarından elde edilen bilgi gibi herkes için bağlayıcı olmadığına, yalnızca bazı insanlara mahsus olduğuna da dikkat çekmiştir. Bâgdâdî, eserinde nazari bilginin kısımlarından bahsederken bazı bilgilerin, ilham yoluyla bilinebileceğini ifade

etmiştir. Mesela bazı insanlar şiir, hece ölçüsü, kafiye, aruz ve kıyası bilmemesine rağmen, Allah'ın onların kalplerine vermiş olduğu bilgiler sayesinde, şiir ve beyitlerdeki vezinlerin zevkini bilmeleri buna örnek verilebilir. Aynı şekilde kıyas yapmadan beste sanatını bilmek de böyledir. Allah Hz. Adem'i yarattığında onda bazı bilgiler mevcuttu. Ondaki bu bilgiler sayesinde eşyaların isimlerini biliyordu. Bu bilgiler hiçbir istidlale başvurmadan ya da kitap okumadan onda var olmuştur. (Bâğdâdî, 2016, s. 34-35).

İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1869/1946), “*Yeni İlmi Kelam*” adlı eserinde kelam ilminin, ilhamı kabul ettikleri durumun yalnızca peygamberlere gelen ilham olduğundan bahseder. Aynı eserde, kelimcilerin peygamberler dışında bazı insanlarda, feyz yoluyla hasıl olan yakınî bilgi konusunda ihtilafın olduğuna değinmiştir. Gazzalî, Kiyâ el-Herrâsî (ö.504/1110), Razî ve Âmidî (Ö.631/1233) gibi kelimciler, nazar ve istidlal dışında başka bir yolla da yakınî ve kat'î bilgilere ulaşabileceğini iddia etmektedir. Ancak bu kelimcilerin ilham yoluyla elde edilen bilginin, bazı mutasavvıflar gibi, kitap ve sünnete aykırı olmama şartını getirmişlerdir. Fakat bu şartlar gerçekleşse bile, din ve mezhep ile ilgili esaslarda ölçünün ilham olamayacağından bahsetmiştir. İzmirli İsmail Hakkı, burada ilhamın varlığını kabul eden kelimcilerin olduğunu ama onların bu hususta dikkat ettiği noktalara değinmiştir (İzmirli, 1981, s. 34-35).

İzmirli'nin eserinde yer verdiği ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini iddia ettiği Eş'arî kelimcilerin kendi eserlerinde bu konuyla alakalı görüşlerini ele almamız yerinde olacaktır. Böylelikle onların, kelimcilerin ortak kabul ettikleri üç kaynak dışında olan ilhamı, ne derecede kabul ettikleri anlaşılacaktır. Bu âlimler, ilhamın varlığını ve bazı kimselerin kalplerinde ilgasını mümkün görmektedirler. Ancak bunların genel geçerliliği kesin bilgiler olarak kabul etmedikleri ve dini alanda delil olarak kullanmadıkları bilinmektedir.

Eş'arî kelimcilerden biri olan Gazzalî'nin, kelimcilerin kabul ettikleri bilgi kaynaklarının yanında ilhamı da bir bilgi kaynağı olarak kabul etmesi, hatta kurtuluş yolu olarak gördüğü bir döneminin olması, onun çok ciddi eleştirilere maruz kalmasına sebebiyet vermiştir (Işıtan, 2018, s. 244). Gazzalî'nin tarifine göre ilham, “herhangi bir delil, çaba olmaksızın kalpte hâsıl olan bilgidir.” Ona göre kalbe gelen bu bilgiler, vahiy yoluyla gelmektedir. Bu ilme nebevî ilim de denilmektedir. Velilerin ve sûfilerin kalplerinde hasıl olan ilim ise ilhamdır. İlham ile vahiy arasındaki en büyük

fark ilhamın velilere, sûfilere gelmesi, vahyin ise peygambere gelmesidir. Ona göre vahiy, gaybi bilgiler olurken ilham gaybi bilgilere bir işarettir. İlham yoluyla gelen bilgilere ise, ilm-î ledün denilmektedir (Gazzalî, 2016, III, s. 14).

Gazzalî kalbe gelen bu ilimden “temiz, kalbe düşen latif bir ışık” şeklinde bahsetmiştir. Bu ilmin kitap okumayla, zihni bir çalışmayla elde edilemediğini, sadece kalplerinden dünya bağlantısını koparan, samimi, temiz bir kalp ve akıl ile kendini Allah’a adayan kulun hakiki bilgiye ulaşabileceğini ifade etmektedir. Onun bu ifadesinden ilhamı, ilmin kaynaklarından biri olarak benimsediğini anlamaktayız (Gazzalî, 2016, III, s. 14). Gazzalî’nin kelamcılarının genel görüşünün aksine ilhamı da bir bilgi kaynağı olarak kabul etmesini, onun mutasavvıf kişiliğinin bir yansıması olarak görebiliriz. Çünkü ilham sûfiler için bir bilgi kaynağıdır. Onun da manevi yönünün bir etkisi olarak ilham ve keşf yoluyla hasıl olan bilgiyi kabul ettiğini söyleyebiliriz. Şunu da belirtmek gerekir ki, ilhamın varlığı kelamcılarının çoğunluğu tarafından bilinmektedir. Ancak onun insanlar tarafından benimsenip, bilgi kaynağı olarak kullanılması kelamcılarının kabul edeceği bir durum değildir (Aslan, 2008, s. 38).

Seyfettin el-Âmidi, ilhamı müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir. Fakat o ilhamın varlığını kabul etmiş, bazı durumlarda onun aracılığıyla bilgi sahibi olunabileceğini ifade etmiştir. Özellikle Allah’ı bilmek konusunda, sadece akıl, duyu ve haber kaynaklarından yararlanacağını kabul etmez. İlhamın caiz oluşundan, Allah’ı bilmek için akıl yürütme dışında keşf ve ilham yolunun kullanılabilirliğinden bahseder. Allah kendi varlığının bilgisini doğrudan kişinin kalbinde de var edebilir. O, kişinin sülûk, riyazet, nefsin tasviyesi sayesinde kendini olgunlaştırması sonucu nefsin bir başka delile başvurmaksızın öğrenme ve öğretme yoluna girmeden ortaya çıkabilecek bilgilerin varlığını da kabul etmektedir. Âmidî’nin bu görüşünden, mutasavvıflara yakın bir duruş sergilediği söylenebilir (Âmidî, 2004, I, s. 88-89).

Fahrettin er-Razî ilhamın, “tutturmak” anlamına geldiğini, ilhamı “Allah’ın vasıtalı veya vasıtasız kulun kalbinde meydana getirdiği şeyler” olarak tanımlamıştır. İlhamın geliş şekline yani kaynağına değinen Razî, kişiyi hayra davet eden, gayb alemine yönelik fayda sağlayan bir şey ise rahmanî olduğunu, kişiye vesvese veren, ona maddi dünyadan fayda sağlayacak şeylere yönelik olduğunda ise bunun şeytanî olduğunu ifade etmiştir. Böylelikle anlaşılıyor ki, Razî’de akıl, duyu ve haber dışında

bir bilgi kaynağını kabul etmemektedir. Eserlerinde duyular ve akıl üzerinde uzun uzun durmuşken haber kaynağına ayrıca durmamıştır. Fakat haberi de bilgi kaynakları olarak kabul ettiği kesindir. Razî'nin eserlerinde ilhama dair bilgiler mevcutken, ilgili bölümler incelendiğinde ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul ettiğine dair bir ifadeye rastlanılmamaktadır. Razî'nin sezginin de bilgi sağlayacağını kabul etmiş ancak sezgiyi tek başına bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemiştir. Onun sezgisel bilgi olarak kabul ettiği, bir tür “akli sıçrama” yani aklın ilerlemiş halidir. Böylelikle onun ilham (sezgi) dediği olarak ifade ettiği şey ile mutasavvıfların söz ettiği ilham aynı şey değildir. Mutasavvıfların keşf ve ilham olarak adlandırdıkları şey de herhangi bir çaba ve istidlal yoktur. Bilgi kalpte bir anda hasıl olur. Ancak Razî'nin bahsettiği şey de akli istidlallerin belli bir mertebeye gelmesinden sonra aklın bir noktada çözüme ulaşması, yani akli bir sıçrama vardır. Onun akli sıçrama olarak açıkladığı sezgiyi kabul etmesinden, mutasavvıfların terminolojisindeki sezgiyi bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği çıkarımını yapmak yanlış bir ifade olmaktan öteye gidemez (Bozkurt, 2006, s. 139-140).

4.3. Mâtürîdî Bilgi Sistemi

4.3.1. Hanefilik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İlişki

Mâtürîdîliğin kurucusu, İmam Mâtürîdî olarak kabul edildiği bilinmektedir. Mâtürîdî ismi ona, Semerkand'ın “Matürîd” kasabasından gelmektedir. Kendisinin yaşadığı dönemden sonra o, mezhebin mensupları tarafından “imamü'l- hüda, alamü'l-hüda” (hidayet önderi, hidayet meşalesi) gibi isimlerle anılmıştır (Topaloğlu, 2016, s. 122). Mâtürîdîliğin arka planındaysa, Ebû Hanife vardır. Ebû Hanife'nin görüşlerinin yayılmasında öğrencilerinin etkisinin büyük olduğu söylenebilir. Özellikle Ebû Hanife'nin öğrencisi Ebû Yusuf'un baş kadılığa geldikten sonra, Mâveraünnehir bölgesine Hanefi kadıları tayin etmesi, Ebû Hanife'nin görüşlerinin, bu bölgede hızla yayılmasında oldukça etkili olmuştur. Ayrıca bu durum, Abbasilerin resmi mezhebinin Hanefilik olmasını sağlamıştır. Ebû Hanife'nin görüşlerinin, öğrencileri tarafından nakledilmesi yeni âlimlerin yetişmesine olanak sağlamıştır. Bu âlimlerden biri de İmam Mâtürîdî olmuştur. İmam Mâtürîdî'nin hocası da Ebû Hanife'nin taraftarlarından olan Hanefî fâkihi, Ebû Süleyman el-Cüzcânî'dir.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin hoca silsilesi de Ebû Hanife'ye dayanmaktadır (Yavuz, 2003, XXVIII, s. 166).

İmam Mâtürîdî Hanefî bir çevrede yetişmiş ve eğitim almıştır. Onun fihî ve itikâdî görüşlerinin şekillenmesinde hem Ebû Hanife'nin hem de yetiştiği çevrenin etkisi büyüktür. Özellikle Mâtürîdî'nin itikadî görüşlerinin temelinde Ebû Hanife'nin görüşleri yatmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî kelimcilerin benimsemiş oldukları yöntem ve kelamî görüşlerin ana kaynağının Ebû Hanife olması da bu görüşümüzü desteklemektedir. İmam Mâtürîdî'nin Ebû Hanife'nin görüşlerini benimseyip nakletmesi, amelde ve itikatta ona uyduğunu açıkça belirtmesi, Ebû Hanife'ye yapılan eleştirilere karşı onu savunması, Mâtürîdîliğin arka planının Hanefîlik olduğu tezini doğrulamaktadır. (Yavuz, 2003, XXVIII, s. 165). Mâtürîdîye ekolünün önemli isimlerinden biri olan Ebû'l Muin en-Nesefî'de Mâtürîdîye ekolünün önderi olarak Ebû Hanife'yi göstermiştir (Nesefî, 2010).

İmam Mâtürîdî ile Ebû Hanife arasındaki ilişki Hanefî olmayan bazı âlimler tarafından da teyit edilmiş, onların arasındaki ilişki ve bağlantı bazı klasik eserlerde yer edinmiştir. Bunlardan biri, Eş'ari bir âlim olan Tâceddîn es-Subkî'nin (ö.771/1370) "*Tabakâtü's Şâfiyyetü'l Kübra ve es-Seyfül Meşhur*" adlı eserinde İmam Mâtürîdî'ye yer verirken onu Hanefî bir âlim olarak zikretmesi örnek verilebilir (Ak, 2010, s. 233).

Hanefîlik ve Mâtürîdîliğin özdeşleşmesine katkı sağlayan bir diğer neden de Semerkant'ta oluşan Hanefî-Mâtürîdî kültürüdür. İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkant, en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biriydi. Bu sebeple Semerkant'a başka şehirlerden çok sayıda eğitim almaya gelenler bulunuyordu. Semerkant'a eğitim almaya gelenlerin eğitim aldıktan sonra ya kendi şehirlerine ya da başka şehirlere gitmesiyle Hanefî-Mâtürîdî kültürü de yayılmaya başlamıştır. Bu kültürün oluşmasında ve yayılmasında Semerkant'ta bulunan İmam Mâtürîdî'den sonra onun görüşlerinden etkilenen ehl-i rey Hanefî kelam âlimlerinin katkıları da etkili olmuştur. Ayrıca Selçuklu döneminde yaşayan bazı Hanefî âlimler ve sultanlar İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini destekledikleri için Hanefîlik ve Mâtürîdîlik beraber anılmaya başlanmıştır. Selçuklu'nun Orta Doğu ve Anadolu'ya yayılmasıyla, Mâtürîdî'nin fikirlerini benimseyip destekleyen Mâveraünnehirli Hanefî âlimlerin o bölgeye gitmesiyle Hanefî-Mâtürîdî birlikteliği pekiştirilmiştir. Burada etkili olan şey, Hanefî âlimlerin sarayda, eğitim öğretimde, yargıda söz sahibi olmalarından

kaynaklı Hanefi-Mâtürîdî görüşlerin kolaylıkla yayılmasını sağlamıştır. (Ak, 2010, s. 235-236). Selçuklu sultanlarının da Sünniliğin Hanefî yorumunu benimsemeleri, zamanla Hanefiliğin daha köklü bir yapı olmasında etkili olmuştur. Sultan Alparslan'ın, Bağdat'ta bulunan Ebû Hanife'nin mezarının yanına Hanefî âlimler için bir medrese yapması da o bölgedeki Hanefiliğin etkinliğinin artmasında yardımcı olduğu söylenebilir (Düzgün, 2016, s. 152).

Ebû Hanife'nin nassları açıklamada kullanmış olduğu metotlar dönemindeki anlayışlardan farklıdır. O, dinin ameli yönünü açıklarken rey ve içtihad yöntemini kullanmayı tercih etmiştir. Onun bu şekilde yapmış olduğu çalışmalar, İslam'ın Arap olmayan toplumlar tarafından kolaylıkla benimsenmesini sağlamıştır. Ayrıca O, yaşadığı dönemde bid'at ehli ile çeşitli münazaralarda bulunarak akli metotları geniş ölçüde kullanmıştır. Ayet ve hadislerin yorumlanmasında akıl-nakil dengesini korumayı ihmal etmemiştir. Ebû Hanife'nin fıkhıta ve kelim anlayışındaki bu tutumu, Mâtürîdî için bir örnek olmuş Mâtürîdî'de aynı metotları kullanmıştır (Ak, 2010, s. 224; Topaloğlu, 2016, s. 122; Düzgün, 2016, s. 151).

Hanefilik ve Mâtürîdîliğin bir arada anılmasında ki bir diğer etken bizzat İmam Mâtürîdî'nin kendi katkılarıdır. Çünkü İmam Mâtürîdî, her fırsatta kendisini Ebû Hanife'nin öğrencisi olarak tanıtmaktan çekinmemiştir. Ayrıca O, Ebu Hanife'nin tikadi görüşlerini geliştirip sistemleştirmiştir. Ebu Hanife'nin görüşleri Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Salih el-Cüzcanî (ö.200/815), Ebû Bekir er-Râzî, (ö.248/862), Nasir b. Yahya el-Belhî (ö.268/881), Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas b. Hüseyin es-Semerkandî el-İyâzî (ö.301/914), Ebû Mükâtil Hafs es-Semerkandî (ö.208/823) gibi âlimler kanalıyla İmam Mâtürîdî'ye geçmiştir. İmam Mâtürîdî'den sonra gelen Hanefî âlimler amelde Hanefî, itikatta Mâtürîdî olarak anılmıştır (Ak, 2010, s. 236; Düzgün, 2016, s. 154).

Mâtürîdîliğin Hanefilik temelli olduğunu doğrulayan bir diğer husus, İmam Mâtürîdî ve Ebû Hanife'nin tevhid, iman-İslam, iman-amel hususları, ahiret konuları, nübüvvet müessesesi, kader-kaza, kullarının fiilleri ve diğer itikadi meselelerde ki görüşleri ve bakış açılarının oldukça benzer olmasıdır (Avcı, 2018, s.336; Mâtürîdî, 2020, s.73-430-582-713). Nübüvvet konusunda da Ebû Hanife'yi takip eden Mâtürîdî'ye göre, peygamberler uyarıcı ve tebliğ edicidirler. Nebi ve Resuller akli teyit için gönderilmiştir (Avcı, 2018, s. 336; Mâtürîdî, 2020, s. 347).

Tüm bu bilgiler ışığında sonuç olarak denilebilir ki; İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinin Ebû Hanife'nin itikadi görüşlerini çok iyi bilmesi, Mâtürîdî'nin de bu görüşleri geliştirip sistemleştirmesi, kendisini Ebû Hanife'nin öğrencisi olarak takdim etmesi, hoca silsilesinin Ebû Hanife'ye dayanması, Hanefi olmayan âlimlerin kaynaklarında araştırmaların Ebû Hanife ve Mâtürîdîlik arasındaki ilişkiye temas etmeleri, sonraki Hanefi âlimlerin İmam Mâtürîdî'yi övmeleri ve onu takip etmeleri Mâtürîdîliğin temellerinin Hanefilik üzerine kurulduğuna dair delillerdir. Ayrıca Ebû'l Muîn en-Nesefî de Ebû Hanife'nin görüşlerini en iyi bilen İmam Mâtürîdî olduğunu belirtmiştir. Araştırmalarımız neticesinde, Mâtürîdîlik ve Hanefilik arasında çok sıkı bir bağın olduğu aşikârdır. İtikatta Mâtürîdî olan birinin fıkhıta Hanefi olduğu da açıkça bilinmektedir (Ak, 2010, s. 231-238).

4.3.2. Mâtürîdîlerde Bilgi Kaynakları

İmam Mâtürîdî, bilginin ne olduğu, imkânı, bilginin kaynağı, değeri ve bilginin mahiyeti üzerine çalışmalar yapmış ve İslam düşüncesinde kendine özgü bir bilgi kuramı oluşturmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi bilgiyi müstakil bir başlık altında ele alan ilk kişi İmam Mâtürîdî olmuştur. O, oluşturmuş olduğu bilgi kuramını esas alarak eserlerini bu temel üzerine meydana getirmiştir (Esen, 2008, s. 46).

Mâtürîdî'nin elimize ulaşmış iki eserinden biri olan Kitâbü't Tevhîd'in ilk girişinde yer alan "dini delile dayanarak bilmenin gerekliliği" adlı başlık incelendiği takdirde günümüzde de geçerliliğini yitirmeyen bir durum tespiti yapılmıştır. Bu başlıkta yer alan bilgiye göre, İmam Mâtürîdî insanların herhangi bir dine veya bir mezhebe girerken farklı yaklaşımlar sergilediklerine dikkat çeker. Dine bağlanmakta ayrılığa düşen kimseler, kendilerinin mensup olduğu mezhebin ya da dinin hak olduğunu iddia ederken, kendisinden olmayanın batıl olduğu fikri üzerinde ittifak halinde oldukları görülür. Kendi bilgilerinin doğruluğuna, bu bilgilerin çoğu kimseler tarafından kabul edilmiş olmasını delil olarak sunarlar (Mâtürîdî, 2020, s. 78). Ancak herkes tarafından kabul edilebilecek doğru bilginin özellikleri ve şartlarının neler olacağı bir bilinmezlik içerisinde olması sebebiyle, İmam Mâtürîdî delile dayalı, tüm insanlar tarafından genel geçerliliği olan ve reddi mümkün olmayan bir bilginin özelliklerini kendi bilgi teorisinde ortaya koymuştur (Doğanbaz, 2012, s. 40).

İmam Mâtürîdî, körü körüne herhangi bir delile dayanmayan taklit yoluyla inanmayı ve delilsiz bilgiyi benimseyip kabul edilmesini asla mazur görmemiştir. Kur'an-ı Kerim'de bizlere birçok ayetinde “delile dayalı bir bilgiyi” kabul etmemizi emretmektedir (Mâtürîdî, 2020, s. 78). Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin kendi bilgi kuramını kurmasında etkili olan bir durum da döneminde olan dini anlayışlar ve felsefi akımların mensuplarıyla tartışabilmesi için kesin bilgiye olan ihtiyaçtır (Mâtürîdî, 2020).

Mâtürîdî bilgi sisteminde ele alınan ilk konu bilginin kaynağının ne olduğudur. Onun sisteminde eşyanın ve olayların gerçekliğinin bilinmesinde kaynaklar üç çeşittir; duyular (ıyan), haber ve akıl (nazar)'dır (Mâtürîdî, 2015b, s. 22; Mâtürîdî, 2020, s. 58). Bilgi elde ederken her bir kaynak ayrı bir öneme sahiptir. Her biri ayrı bir bilgi vermektedir. Bir kaynağın vermiş olduğu bilgiyi diğer bir kaynak veremez. Ancak bilginin türüne göre birbirleriyle ilişki içerisinde olabilmektedirler (Özcan, 2017, s. 73; Sâbûnî, 2020, s. 49). Mâtürîdî kelimacılar göre duyular, ilmin sebeplerinden biri olduğu gibi elde edilen bilgiler de doğru ve kesin bilgilerdir (Pezdevi, 1980, s. 13; Neseî, 1990, s. 15; Mâtürîdî, 2020, s. 58; Sâbûnî, 2020, s. 51).

Bilgi teorisinin ortaya çıkmasıyla birlikte gerçek, kesin bilginin var olup olmadığı, bilgi kaynaklarından olan akıl ve duyunun gerçekten bilgi sağlayıp sağlayamayacağı, Septiklerin şüphesiyle başlamış ve hep canlılığını koruyan bir konu olmuştur. Çünkü bilgilerimizin doğrulanması için bilginin kaynaklarının güvenilir olması son derece önem arz etmektedir. Bu sebeple İmam Mâtürîdî'de ilk önce bilgi kaynaklarının doğruluğunu ispatlamaya çalışmış ve bilgi kaynaklarını inkâr edenlerin inkârlarını çürütmüştür. Bu ispatlarını yaparken de cedel metodunu kullanmıştır (Özcan, 2017, s. 78; Mâtürîdî, 2020, s. 68-69-70).

4.3.2.1. Duyular

İmam Mâtürîdî, bilgi vasıtalarından biri olarak kabul ettiği duyular için “ıyan” ya da “havass” terimini kullanmayı tercih etmiştir (Mâtürîdî, 2020, s. 58-62-68). Ancak en çok “ıyan” terimini kullandığını söylemek mümkündür. Bu kadar sıklıkla kullanmasına rağmen “ıyan” teriminin tam olarak anlamı verilmemiştir. “ıyan” terimi genel olarak “gözle görme” anlamıyla biliniyor olsa da yalnızca bu

anlamla sınırlı değildir. Tüm duyuları içine alan daha kapsamlı bir terimdir, “Havass” kelimesinin anlam olarak, “ıyan” teriminden daha dar bir anlama sahip olduğunu, İmam Mâtürîdî’nin “ıyan” teriminin içine beş duyu organını, iç duyu, iç gözlem ve hayvanların duyularını dahil etmesinden anlamaktayız (Mâtürîdî, 2020, s. 58). Beş duyuya ilave olarak altıncı duyu olarak “vicdan” veya “şuur” dediğimiz iç dünyamızda meydana gelen haz, elem, keder, sevinç, öfke, açlık, susuzluk gibi durumları ifade eden altıncı duyu da bu kapsam dahilindedir (Özcan, 2017, s. 77).

İmam Mâtürîdî, dış dünyada olup bitenleri, iç dünyamızda yaşadığımız acı, keder ve sevinç gibi şeylerin bilgisini duyular vasıtasıyla idrak edebileceğimizi söyler. Duyuların bilgisini kabul etmeyen grupların varlığından bahseden İmam Mâtürîdî, bazılarının duyuların bilgisini cehaletten ötürü kabul etmediklerini, bazılarının da duyuların bilgisini güvenilir olduğunu bildikleri halde, inatçılıkları yüzünden inkâr ettiklerini söylemektedir. Sofistler ve Sümeniyye bu grupların içine girmektedir. (Nesefî, 1990, s. 15; Mâtürîdî, 2020, s. 59). Duyuların bilgisini inkâr eden gruplardan bazıları, duyuların bizleri yanıltabileceğinden ya da duyu eksikliği halinde yanlış bir bilgi verebileceği iddiasıyla kabul etmezler. Ancak Mâtürîdî, duyuların eksik veya arıza sebebiyle, doğru bilgi veremeyeceği iddialarını kabul etmez. İmam Mâtürîdî’ye göre, bu kimseler duyuların doğru bilgi verebileceklerini çok iyi bilmelerine rağmen, onları bu düşünceye iten durumun o kimselerin zevk ve arzularına düşkün olmalarından kaynaklı olduğunu ifade eder. Çünkü onlar hayatlarını devam ettirecek zevkleri ve onlara acı verecek şeyleri çok iyi bilirler (Mâtürîdî, 2020, s. 68).

İmam Mâtürîdî’ye göre, duyuların durumunda farklılık ve değişme olabileceğinden duyular vasıtasıyla elde edilen bilgide de değişiklikler olması mümkündür. Duyu sahibi, kendi duyu organında ortaya çıkan bu hastalığı ve bunun hakikati anlamak için bir engel teşkil ettiğini bilebilir. Böylelikle kişi, hastalığın ve arızanın devamı halinde duyuların onu yanıltabileceğini, hakikati yansıtamayacağını; hastalığın ve arızanın kalkması halinde de hakikate ulaşabileceğini bilir. Duyularla veya duyu objelerinde oluşan arıza ve eksiklik durumundan dolayı, duyularla elde edilen tüm bilgilerin güvenilir bilgi olamayacağı gerekçesiyle inkâr etmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu engeller bir hastalıktan veya ortamdaki (fiziki) sebeplerden dolayı algının gerçekleşmesi esnasında ortaya çıkabilir. Gözde görmeyi engelleyen bir zayıflığın olması, ortamda yeterli ışığın olmaması, uzaklık gibi sebeplerle gözün

algılayamaması ya da algının gerçeği yansıtmaması mümkündür (Mâtürîdî, 2020, s. 309). Safralı bir kimsenin, tat alacağı alanın arızasından veya herhangi bir sebeple o alanda var olan örtüklükten dolayı, balın tadını alamaz ya da acı bir tat hissedebilir. Böyle bir durumun olması mümkündür ve bu inkâr edilemez. Ancak bu durumun her zaman böyle olduğu veya olacağı anlamına gelemez.

Duyulardan birinin idraki yerine getirememesi, hepsinin de getiremeyeceği anlamına da gelmemelidir. Çünkü İmam Mâtürîdî'ye göre duyular, belli imkân ve yeteneklere sahiptir. Her bir duyunun kendine ait bir alanı vardır ve yalnızca o alanı idrak için yaratılmıştır. Eğer bir duyu arızalanır veyahut hastalanırsa yalnızca kendi idrak alanında eksik veya hatalı bilgi verir. Ama bu arıza ve hastalık durumu geçtiğinde eksik ve hastalık durumu da sona erer. Ona göre bütün bunlar o duyu durum değişikliği ya da duyunun algısındaki düzensizlikle alakalıdır. Böyle şeylerin duyularla olabilmesi ihtimal dahilinde olup normaldir. Tüm nedenlerin ortadan kalkmasıyla duyular yeniden işlerlik kazanır ve bizi hakiki bilgiye ulaştırır (Mâtürîdî, 2020, s. 310).

İmam Mâtürîdî'ye göre, duyuları kusurlu olan kimse bile güzel ve zevk verici şeylere yönelirken, acı ve ıstırap veren şeylerden kaçınmaktadır. İyanı inkâr eden kimseler, ciddi bir bilgisizlik içinde olmalarından dolayı inkâr etmiş olsalardı hayatlarını devam ettiremezlerdi. Çünkü onlar bilmeden kendilerine zarar verebilir, tehlikeye atabilirlerdi. Hatta yemek yemekten uzak dururlardı. Bu sebeple onlar bu inkârlarını, yalnızca zevk ve arzularına düşkün oldukları ve inatçılıklarından dolayı yaparlar. Duyuların zayıf olması, eksiklik veya duyuların duyulara düzensiz gelmesi gibi durumlarda başvurulacak yer diğer bilgi kaynağı olan akıldır. Duyular yoluyla elde edilen bilgiler, aklın kontrolünden ve süzgecinden geçirilerek duyu yanımları bu şekilde önlenir. Ancak normal durumda duyu verileri tek başına yeterli ve geçerlidir (Mâtürîdî, 2020, s. 68).

Sofistler ve Sümeniyye gibi bazı fırkaların uyku ve uyanıklık arasında bir benzerlik kurarak, duyuların bilgisine güvenilemeyeceği görüşü yine İmam Mâtürîdî tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre, kişinin uyku halindeyken gördüğü şeylerin belki de rüyasında gördüğü için, rüyadaki olayların yalnızca birer hayal olmasından dolayı gerçek hayatta da gördüğümüz, bildiğimiz şeylerin hayal olması muhtemeldir. Duyularımız, bizi rüyada olduğu gibi gerçek hayatta da yanıltabilir. Mesela uyku halinde olan bir kimse kendisini ölü ya da başını kopmuş olarak kucağında görmesi

mümkünken, uyku halinde olmayan bir kimsenin bu tarz şeyleri görmesi mümkün değildir. İmam Mâtürîdî ise kişinin hem uyku halinde hem de uyanıklık halinde aynı şey ile görüp bilebileceğini çünkü bunların duyuların bir gereği olduğunu belirtir (Mâtürîdî, 2020, s. 312; Özcan, 2017, s. 149). Uyanık bir kimse bir dayağa maruz kaldığında onun acısını uzun süre yaşarken, rüyada gördüğü şeylerse uyku halinin bitmesiyle sona ermektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre burada kişi uyku ve uyanıklık arasında farkın olduğunu idrak edebilmelidir. Uyanık halinde iç (hastalık) ve dış engeller bulunmadığı takdirde duyu verileri bizleri kesin ve doğru bilgiye ulaştırır (Mâtürîdî, 2020, s. 313). Mâtürîdî âlimlerden Ebû'l Muin en-Nesefî, İmam Mâtürîdî ile aynı görüşte olup duyuların sağlam olduğu takdirde bizleri doğru bilgiye ulaştıracağı kanaatindedir (Nesefî, 1990, s. 26).

İmam Mâtürîdî'ye göre, hayvanlar bile tabiatları gereği varlıklarını devam ettirebilecek veya sonlandırabilecek şeylerin farkında olur. Kendisine zevk ve acı verecek durumları bilir. Fakat duyuların kesin bilgi veremeyeceğini iddia eden, bundan şüphe duyanlarsa bu gerçekleri görmezden gelip inkâr ederek gülünç bir duruma düştüklerinin farkında değildirler (Mâtürîdî, 2020, s. 58). İmam Mâtürîdî onların düştükleri bu gülünç duruma rağmen onlara “inkâr etmekte olduğunu biliyor musun?” sorusuna “Hayır” denilirse, onların inkârlarının geçersiz olduğunu, eğer cevapları “Evet” olursa da o zaman o kimselerin inkâr ettiği şeyleri kabul ettiklerini ifade eder. Bu durumda o kimse duyuların verdiği bilgiyi reddedişleriyle, kendi reddettiği şeyi reddeden kişi durumuna düşmüş olacağını söyler. Aynı örneği Nesefî ve Pezdevî de eserinde yer vermiştir (Pezdevî, 1980, s. 11; Nesefî, 1990, s. 15; Mâtürîdî, 2020, s. 58-59).

İmam Mâtürîdî'ye göre, duyuların bilgisini ısrarla reddeden kimselerle uzun uzadıya tartışmaya gerek yoktur. Çünkü durum bu kadar açık ve netken inkârlarına devam etmeleri karşısında onlarla tartışmak gereksiz ve anlamsız olur. Bu durum karşısında, anlamsız bir şekilde yaptıkları inatçılığı bırakmaları için onlara verilecek en akıllıca ceza ya onların eziyet verici bir şekilde dövülmeleri ya da uzuvlarından birinin kesilmesi gerekir. Bu şekilde onlara reddettikleri şeye karşılık, acı duyabileceklerinin mümkün olmadığı söylenir. Ta ki onlar acı ve ıstırap duyduklarını itiraf edene kadar. Böylece onların itirafları, duyu bilgisini kabul etmelerini sağlayacak ve maskeleri düşecektir. Bu görüşün benzerini Nureddin es- Sâbûnî de görmekteyiz (Mâtürîdî, 2020, s. 59; Sâbûnî, 2020, s. 51).

İmam Mâtürîdî'nin böyle acı verici bir yöntemi tercih etmesini daha iyi anlayabilmek için onun bazı açıklamalarına bakmakta fayda görüyoruz. Ona göre insanların, hakikati anlama bakımından, anlayış düzeyleri birbirinden farklılık gösterir. Kimi insanlar yalnızca kendi akıllarıyla hakikati anlar ve birilerinin yol göstermesine ihtiyaç duymazlar. Hakikati kendi akıllarıyla kavrayabilen bu kimselere, âlimler örnek verilebilir. Kimi insanlar da hakikati anlayabilmek için başka kimselerin yol göstermesine, onların kılavuzluk etmesine, söz ve nasihatlerine ihtiyacı vardır. Çocuklar da bu türden insanlardır. Bir grup insan tipi de vardır ki, bu insanlar akıllarını kullanmazlar, insanların kılavuzluğunu istemezler, söz ve nasihatleri dikkate almazlar. İşte bu kimseler ancak başlarına acı verici bir olay, bela geldiğinde, sahip oldukları nimetler ellerinden alınınca ya da onlar üzerinde şiddete başvurulduğu zaman hakikati kavrarlar (Doğanbaz, 2012, s. 43; Mâtürîdî, 2016d, s. 102)

Özet olarak diyebiliriz ki Mâtürîdî bilgi sisteminde duyu kaynağının verileri güvenilir olarak kabul edilmektedir. Duyuların bilgi kaynaklarından biri olduğu noktasında herhangi bir ayrılık yoktur (Nesefî, 1990, s. 15; Mâtürîdî, 2020, s. 58; Sâbûnî, 2020, s. 51).

4.3.2.2. Haber

Haber, Mâtürîdî bilgi sisteminde bilgi elde etmek için başvuracağımız diğer bir kaynaktır. Haberin tanımı ise “içerisine yalan veya yanlış bilgi karışabilme ihtimali bulunabilen söz” şeklindedir (Pezdevi, 1980, s. 15, Nesefî, 1993, I, s. 24; Nesefî, 1994, s. 51; Mâtürîdî 2020, s. 61). Üsmendi de haberi, “olumlu veya olumsuz olarak bir şeyin bir şeye nispet edilmesini ifade eden söz” şeklinde tanımlar (Özerverli, 2003, s. 58). Ancak İmam Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre, içine şüphe karışma ihtimali olan haberin bilgisi, hemen kabul edilmemeli veya haber hemen reddedilmemelidir. Haberin bilgisi araştırılmalı, doğruluğu ya da yanlışlığı ortaya çıkana kadar beklenilmesi en doğru olanıdır. Çünkü haber bize ulaşırken aradaki vasıtaların güvenilirliği önemlidir. Haberin niteliğinden kaynaklı, şüpheye açık olduğu için bu bir zorunluluktur (Nesefî, 1993, I, s. 24; Mâtürîdî, 2019k, s. 62-63).

Mâtürîdî bilgi sisteminde haber, kaynağı bakımından ikiye ayrılır. Haberin kaynağının Allah olduğu ve peygamberlerle Allah arasında bir bilgi akışı olmasına

vahiy denir. Peygamberlerden bize aktarılan habere de “Haber-i Resul” denilmektedir. Diğer haber çeşidinin kaynağıysa insanlardır (Nesefî, 1994, s. 53; Mâtürîdî, 2020, s. 61). Bütün haberler esas itibarıyla “mütevâtir haber” ve “ahad haber” şeklinde ikiye ayrılır (Sâbûnî, 2020, s. 49). Ayrıca İmam Mâtürîdî’nin kaynağı bakımından değerlendirdiği bir diğer haber türü de insandan kaynaklanan haberdir. İnsanların kendi adlarını, akrabalarını, diğer varlıkların isimlerini, bin bir çeşit yiyeceklerin isimlerini, ülkeler hakkındaki bilgileri ve daha bir sürü bilginin bilinmesini sağlayan haber türüdür (Mâtürîdî, 2020, s. 60). İnsan bu haberler sayesinde kendini tehlikeye atmadan bir yiyeceğin zararlı ya da faydalı olduğunu öğrenir. Akıllı hiçbir kimse kendini tehlikeye atarak deneme yolunu tercih etmez. İşte insan, böyle bir tehlikenin içine girmeden yararlı ve zararlı şeyleri bu yolla öğrenebilir (Mâtürîdî, 2020, s. 60).

4.3.2.2.1. Vahiy

İmam Mâtürîdî’ye göre vahiy, içinde kesinlikle şüphe bulunmayan bilgi kaynağıdır. Onun ifadelerine göre vahiy, “bir şeyi kuvvetlice ve hızlıca atmaktır.” Böyle bir ifade kullanılması kendisine vahiy gelen varlığın o anda hemen farkına varamayacak kadar hızlı ve çabuk gerçekleşen bir olay olmasından kaynaklıdır. Ayrıca vahyin “hızlı ve gizli” bir şekilde gelmesi, Allah’ın kalpleri şeytanın vesvesesinden korumak için olduğunu söyler (Mâtürîdî, 2008g, s. 140; Doğanbaz, 2012, s. 57). Vahiy Allah’tan gelen bir bilgi olduğu için bir haber olarak da ifade edilir. Böylelikle vahiy “hem bir bilme ve bilgi yolu hem de aynı yol ile elde edilen bilgi” anlamına gelmektedir (Özcan, 2017, s. 84).

4.3.2.2.2. Peygamberin Haberi

İmam Mâtürîdî’ye göre peygamberler doğrulukları mucize ile desteklenmiş masum kimselerdir. Peygamberlerin getirdiği haberin doğruluğundan şüphe edilmez. Doğrulukları bakımından onların getirdikleri haberden daha kesin olan başka bir haber bulunamaz. Bu sebeple onların haberi, “haber-i sadık” olarak adlandırılır. Ona göre onların haberinin doğruluğu o kadar açık ve nettir ki, peygamberlerin haberlerini kabul ve tasdik etmek kalbin huzura ermesine yardımcı olmaktadır. Kalbin tatminini sağlama noktasında başka hiçbir haber bu seviyede değildir. Böyle

olmasında en büyük etken ise peygamberlerin haberinin doğruluğunun ayetlerle desteklenmesidir (Mâtürîdî, 2020, s. 61). Ayrıca peygamberlerin haberinde yalanan olma ihtimali bile yoktur (Pezdevî, 1980, s. 11).

İmam Mâtürîdî, peygamberin haberinin bağlayıcı bir delil olduğunu söyler. Çünkü peygamber hakkın açıklanmasını ve bir şeyin aydınlığa kavuşmasını sağlayan bir rehberdir. O halde onun haberinin doğruluğu herkes tarafından kabul edilmelidir. Yalan olması mümkün olmayan peygamberin haberi de hüccet ve delildir (Pezdevî, 1980, s. 11; Özcan, 2017, s. 84). Peygamberin haberini ısrarla kabul etmeyen kimse bunu kibrinden ve inatçılığundan dolayı kabul etmez. Ona göre bu kimsenin, inkâr ederek zorluk çıkararak zavallı bir kimseden farkı yoktur (Mâtürîdî, 2020, s. 60).

4.3.2.2.3. Mütevatir Haber

Mütevatir haber, ilk bölümümüzde de değindiğimiz üzere yalan söylemeleri mümkün olmayan, yalan üzerine söz birliği yapmaları düşünülemeyen bir toplumun oluşturdukları haberlerdir (Nesefî, 1994, s. 51). İmam Mâtürîdî'nin oluşturmuş olduğu bilgi sisteminin içinde mütevatir haber önemli bir konuma sahiptir. İmam Mâtürîdî'ye göre haber, bizlere hata yapmaları ve yalan söyleyebilme ihtimali olan kimseler tarafından ulaşmaktadır. Böyle bir durumda haberin incelenip araştırmaya alınması gerekmektedir. Bu araştırma neticesinde, haberi ulaştıran kimsenin sözlerinde yalan bulunmuyor; arada herhangi bir kesiklik, kopukluk olmadan başkasından doğrudan naklediliyor veya kendisi haberi ulaştıran son ravi olduğu halde, ilk kaynaktan son raviye kadar diğer ravilerin güvenilir olmasıyla o haber, mütevatir haber olmaktadır. İmam Mâtürîdî'ye göre, mütevatir haber yoluyla gelen bilginin değeri, masumiyeti belgelenmiş kimsenin (peygamberin) verdiği haberle aynı değerdedir. Eğer ki tek tek ravilerden hiçbirinin hatadan korunduğunu gösteren bir durum olmazsa da hepsinin naklettikleri haber bu dereceye ulaşmışsa (her ne kadar bunun tersini söylemek mümkün olsa bile) artık her birinin doğruluğu açıkça ortaya çıkmış ve bu gibi kimselerin yalan söylemeyeceği sabit olmuş olur. Bir konu hakkında içtihad yoluyla varılan fikir birlikteliği gibi. Çünkü burada da durum aynıdır. Müçtehidlerin her birinin hataya düşme, yanılma ihtimali bulunmasına rağmen, onların icması Allah'ın muvaffakiyeti sayesinde imkân dahiline girmiştir (Mâtürîdî, 2020, s. 61). Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî'ye göre, bu yolla gelen

haberinin bilgisi kabul edilmesi gereken bir bilgidir. Ancak belirtmek gerekir ki, mütevatir haberin kesin ve doğru bilgi verebilmesi için yalnızca güvenilir bir kanaldan gelmesi yeterli değildir. Mütevatir haberin duyulara dayanan bir haber olması da önemlidir (Özcan, 2017, s. 85).

Kelamcılar, bir haberin mütevatir haber sayılabilmesi için gereken şartların neler olacağı hususunda, ittifak halinde değildirler. İttifak halinde olmadıkları bir husus da haberin kaç kişi tarafından aktarıldığında mütevatir haber olacağı noktasıdır (Yavuz, 1993k, s. 347). İmam Mâtürîdî, mütevatir haberle ilgili açıklamalarında herhangi bir sayı belirtmemiş olmasına rağmen, Nisa sûresinin tefsirinde Hz. İsa'nın öldürüldüğüne dair haberler için şunları söylemiştir; “Allah elçisi Meryem oğlu İsa Mesîhi öldürdük demeleri yüzünden” (Nisa, 4/157) bu ayetten anlaşıldığı üzere bazı gruplar Hz. İsa'nın öldürüldüğü inancındadır. Bu durumun böyle anlaşılmasında ya duyuların yanılma ihtimali var ya da mütevatir haberlerin de hatalı ve yalan olma ihtimali söz konusudur. Birinci ihtimal, Hz. İsa'nın yerine geçen havarinin ona çok benzemesinden dolayı insanlar yanıldı ya da onun gerçekten Hz. İsa olmadıklarını ve göz yanılması olduklarını bildikleri halde doğruyu söylemediler (Mâtürîdî, 2016ç, s. 110). Diğer ihtimal olan, mütevatir haberin hata ve yalan olması mümkün değilse (ki öyle), bu haber nasıl tevatür derecesine ulaştığı ise, İmam Mâtürîdî, Hz. İsa'nın öldürüldüğü haberini ahad haber olarak değerlendirerek çözüme kavuşturur. Çünkü bu haber, altı-yedi kişi tarafından yayılmıştır. Bu sayıyla yayılan haber mütevatir haber olmamaktadır. Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî, haberin mütevatir olabilmesi için bir sayı belirtmemesine rağmen, altı-yedi kişinin rivayet ettiği haberi, mütevatir haber olarak kabul etmemiştir (Mâtürîdî, 2016ç, s. 111).

4.3.2.2.4. Ahad Haber (Haber-i Vahid)

İmam Mâtürîdî ilim olarak peygamberin getirdiği haber derecesinde olmayan, ravilerin ulaştığı mütevatir derecesine ulaşmayan kimselerin getirdiği haberi, ahad haber olarak kabul eder. İmam Mâtürîdî'ye göre, böyle bir durumda, haberi ulaştıran ravilerin durumlarının iyice incelenip araştırılmaları, haberin içeriğinin doğruluğu belirlenmeye çalışılmalıdır. Ancak yine de o haberin yanlış olma ihtimali olabilir. Böyle bir haber incelenip araştırılmasına rağmen kabul edilip onunla amel de edilebilir veya hiç dikkate alınmayıp reddedilebilir. Burada iki seçenek söz

konusudur. İmam Mâtürîdî, eğer böyle bir haber kabul edilecekse de ravilerin durumları iyice araştırılmalı ve kesin delille (nass) karşılaştırılması üzerinde ısrarla durmaktadır (Mâtürîdî, 2020, s. 62). Çünkü bilgi edinme yollarından biri olan duyuların bile ya fiziki ortamdaki kaynaklanan ya da duyuların eksikliğinden kaynaklanan yanılma ihtimali olabilir (Mâtürîdî, 2017f, s. 292; Mâtürîdî, 2020, s. 59).

İmam Mâtürîdî, ameli ve ahlaki konularda ise ahad haberin kabul edilmesi gerektiğini söyler. Ancak itikadi konularda ahad haberin bilgisinde şüphe ihtimalinin olmasından dolayı tek başına yeterli bir delil olamayacağını ifade eder. Bu haberin mütevatir bir haberle desteklenmesi gerekmektedir. Bundan dolayı itikadi konularda, Kur'an ve mütevatir haberin delil olarak kabul edileceği konusunda ittifak edilmiştir (Nesefî, 1993a, s. 25; Mâtürîdî, 2018ı, s. 268). Mesela Miraç hadisesinde İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımı şöyle olmuştur; Hz. Peygamberin arşa yükseldiği ve orada kendisinden önce gelen peygamber kardeşleriyle karşılaştığı yönünde rivayet edilen haberlere karşı tavrımız, Hz. Ebu Bekir'in tavrıyla aynıdır. "Eğer bunları o söyleyise doğru söylemiştir, ben de bunlara şahitlik ederim. Fakat eğer sözü edilen haberler doğru değilse ayette belirtilen kadarını söyleriz" şeklindeki ifadesine göre ayette yer alan "Hz. Muhammed'in Mescid-i Haramdan, Mescid-i Aksa'ya kadar gece yürütüldü" (İsra, 17/1) kısmı kabul edilmiş, ahad haberle gelen diğer bilgilere ise şahitlik etmenin caiz olmayacağını söylemektedir (Mâtürîdî, 2018g, s. 251). Ayrıca İmam Mâtürîdî fasık olmayan, ravisi adil olan ahad haberin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Fasık bir kimsenin getirdiği ahad haberse reddedilir (Mâtürîdî, 2019k, s. 78). Burada bahsedilen adil kimseden kasıt, haberinde adaletli olması demektir. Yani habere herhangi bir ekleme veya çıkarma yapmamaktır. Haberi gizlemeden olduğu gibi aktarmak ve onu muhafaza etmek demektir. Oysa fasık kimse adaletsizlik ve haberin muhtevasında değişiklik yapabilir.

Mâtürîdî bilgi sisteminde haber ve çeşitlerinin konumuna yer verdikten sonra anlıyoruz ki, İmam Mâtürîdî için haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi çok önemlidir. Çünkü o, itikadi konularda görüşlerini belirtirken onları sağlam bir temele oturtmak için öncelikle, bilgi kaynaklarının geçerliliğini ispatlaması gerekmektedir. Bilgi kaynaklarından duyuların bilgisini kabul etmeyenler olduğu gibi, haberi de bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenler vardır. Mesela Sofistler, Sümeniyye ve

özellikle Berahime gibi gruplar haberin bilgi kaynağı olabileceğini kabul etmezler (Nesefî, 1993a, s. 25; Sâbûnî, 2020, s. 50).

Mâtürîdî kelamcılardan biri olan Sâbûnî, Sümeniyye ve Berâhime'nin bilgi kaynaklarından olan peygamberin haberini kabul etmemeleriyle sabit olan zarurî ilmi de reddetmiş oldukları üzerinde durmaktadır. (Sâbûnî, 2020, s. 50). Nesefî, onların haberi reddetmelerinin sebebinin haberlerin bazen doğru bazen de yanlış bilgi vermesinden kaynaklı olarak reddettiklerini söyler. Doğruluğu değişkenlik gösteren bir şeyin bilginin kaynağı olamayacağı iddiası hem İmam Mâtürîdî hem de Nesefî tarafından reddedilmiştir (Nesefî, 1993a, s. 26; Mâtürîdî, 2020, s. 69).

Nesefî'nin konuyu ele alışı onların yanlışlıklarını ispatlama üzerine olmuştur. Nesefî, haberi inkâr eden gruplara şu soruyu yöneltir: “Haberin bilgi vasıtası olmadığını söylemeniz de bir haberdir. Siz haberin yanlışlığını iddia etmekle sözünüzün de yanlışlığını kabul etmiş oluyorsunuz” şeklindeki ifadesi, aslında onların sözlerinin de bir haber olduğunu dolayısıyla “reddettiği şeyle reddini ifade etmeye” çalışan bu gruplar aslında bu iddialarıyla çelişkiye düşmüş oluyorlar (Nesefî, 1993a, s. 27)

İmam Mâtürîdî, haberi inkâr eden kimseye “Ne diyorsun?” diye soru sorduğumuzda aynı inkâr cümlesini tekrar ettiğinde, haber niteliği taşıyan sözü söylemiş olur. Bu da inkâr ettiği haberi, kabul ettiğini gösterir. Ayrıca İmam Mâtürîdî'ye göre, bir kimsenin duyularla elde ettiği bilgiyi ya da yaşadığı bir olayın bilgisini başka birine haber dışında iletmez. Ona göre haberi kabul etmek akli bir zorunluktur (Mâtürîdî, 2020, s. 60). Görülüyor ki İmam Mâtürîdî ve Nesefî haber inkârcılarına karşı benzer bir metot kullanarak onların iddialarını çürütmüşlerdir. Benzer bir görüşe Mâtürîdî kelamcılardan Pezdevî de sahiptir. Pezdevî eserinde, haberi kabul etmeyenlerin kullandıkları dilin de haber olduğunu, hastalandığında “ben hastayım” ya da acıktığında “ben açım” dediğinde bunun haber ifade ettiğini söyler. Ayrıca ona göre, haberler kabul edilmezse âlemin yok oluşuna kadar gidilebilir (Pezdevî, 1980, s. 10).

Vermiş olduğumuz tüm bu bilgiler ışığında konumuzu özetlemek gerekirse, İmam Mâtürîdî'nin haber konusuna ayrı bir önem verildiği görülmektedir. Çünkü haberin inkârı neticesinde, insan varlığının ve yaşamının devamlılığı açısından sorun teşkil etmektedir. Zaten böyle bir şey, aklın da kabul edemeyeceği bir durumdur. Ayrıca vahyin ve peygamberin haberinin bilgi kaynakları arasında olabilmesi için öncelikle haberin varlığının da ispatlanması gerekir. İmam Mâtürîdî ve bazı Mâtürîdî

kelamcılar de cedel metodunu kullanarak bunun mücadelesini vermişlerdir (Nesefî, 1993a, s. 25; Mâtürîdî, 2020, s. 60; Sâbûnî, 2020, s. 50).

İmam Mâtürîdî duyuları inkâr eden kimselere yapılacak acı çektirici uygulamaların aynısını haberi inkâr eden kimselere de yapılmasını önerir. Çünkü o kimse yapılan uygulamadan dolayı canı acıyacak ve içinde bulunduğu durumu bildirmek için birilerine söylemeye çalışacak, böylelikle bu onun haberi kabul ettiğinin itirafı olacaktır (Mâtürîdî, 2020, s. 61). Nesefî de haberi inkâr eden kimselerle hayvanlar arasında farkın kalmadığını söyler. Çünkü insanı hayvandan ayıran haberdır ve haberleşmeyle insan kendini geliştirmektedir (Nesefî, 1993a, s. 25).

4.3.2.3. Akıl

Kelam tarihinde âlimlerin akıl ve mahiyeti konusundaki yaklaşımları her zaman önem teşkil etmiştir. Bir önceki bölümde “akıl” başlığı altında bu yaklaşımlara biraz değinmeye çalıştık. İmam Mâtürîdî ve bazı Mâtürîdî kelamcılarının akıl tanımları, aklın işlevi ve mahiyeti hakkındaki görüşlerine de bu bölümümüzde yer vereceğiz. Onların görüşlerine ulaşabilmek için günümüze ulaşan eserlerini referans almaktayız. Elde ettiğimiz verilere göre İmam Mâtürîdî, akli mahiyeti açısından açıklamaya yanaşmamıştır. O, daha çok aklın fonksiyonu üzerinde durmayı tercih etmiş, bununla ilgili bir düşünce ortaya koymuştur (Mâtürîdî, 2017f, s. 250). Mâtürîdî kelamcılardan Ömer en Nesefî ve Ebûl- Muîn en-Nesefî de İmam Mâtürîdî’yle aynı görüştedir. Ömer en-Nesefî, aklın mahiyetinin bilinemeyeceğini ancak hayatımızdaki tesirlerini bilebileceğimizi mümkün görmektedir (Nesefî, 1994, s. 40).

Ebû’l Muin en-Nesefî de aklın tanımı ve mahiyeti üzerinde durmamış aklın bir bilgi edinme aracı olduğunu ve bunun zaruri olarak bilinebileceğini ifade etmiştir (Nesefî, 1990, I, s. 17). Sâbûnî de aynı yolu izleyerek kendisinden önceki âlimlerin yapmadığı açıklamaları yapmamış, yalnızca aklın bilginin önemli bir kaynağı olduğu üzerine vurgu yapmıştır (Sâbûnî, 2020, s. 49). Özetle, başta İmam Mâtürîdî olmak üzere Mâtürîdî kelamcılarının birçoğu aklın mahiyetini açıklamak yerine onun bilgi elde etme yolu olarak önemine değinmiştir.

İmam Mâtürîdî “akıl mahiyetinin akılla bilinmeyeceği” görüşünderken akıllı işlevi, nitelikleri ve fonksiyonları açısından değerlendirmeyi tercih etmiştir. İmam Mâtürîdî’ye göre, akıl varlığı ontolojiktir. Akıl, âlemin içinde bulunur ve onun bir cüz’ü’dür (Mâtürîdî, 2016d, s. 368; Mâtürîdî, 2020, s. 60). Bu da demek oluyor ki, akıl yalnızca zihni bir kavram olmayıp zihnin dışında da varlığı bulunandır (Alper, 2017, s. 55). Ona göre akıl, kâinattaki mevcut hikmetlerin bilinmesini sağlayan, hakikatin bilgisine ulaştırır yoldur. Gerçek akılla idrak edilmektedir. Eşyada ki iyilikler ve kötülükler; yarar ve zarar da akılla bilinir. İyi, güzel olanı seçmek ve bunların zıddından uzaklaşmak, insan için en elverişli bulunanları araştırmak akıl yapabileceği bir şeydir (Mâtürîdî, 2020, s. 64-65). Hakîm es-Semerkandî (ö.342/953) akıl için, Hz. Muhammed’de var olan onursal akıldan da görüleceği üzere “kişinin düşünce, davranış ve kişiliğine uygunluk kazandıran bir melekedir” şeklinde bir tanım yapmıştır (Semerkandî, 2007, s. 239). Onun bu tanımı ve İmam Mâtürîdî’nin ifadelerinden anlaşılacağı üzerine akıl dini ve ahlaki bilgede başvurulacak önemli bir kaynaktır.

İmam Mâtürîdî akıl, bir araya gelip birleşmeleri gerekenleri birleştirmek, aralarında farklılıklar olması sebebiyle ayrılması gerekenleri de birbirinden ayırmak için var olduğunu söyler. Bu da tefekkür ve nazarla mümkün görünmektedir (Mâtürîdî, 2020, s. 52). Ayrıca insanın yaratılanlar üzerinde hakimiyet kurması ve onları yönetmesi de akılla mümkündür. Çünkü İmam Mâtürîdî’ye göre insan akılla güzeli çirkinden, iyiyi kötünden ayırabilir ve diğer varlıklardan üstün olduğunun bilincinde bir varlıktır. Bu akılla da onları yönetebilecek bilgilere ulaşabilir (Mâtürîdî, 2020, s. 64). Böylece akıl, tefekkür ve nazar yoluyla analiz ve sentez görevini yerine getirmektedir.

İmam Mâtürîdî’nin akıl yerine “nazar” terimini kullanması özellikle tercih ettiği bir husustur. Çünkü İmam Mâtürîdî, insanda akıl bulunmasını yeterli görmemiş bu potansiyel akıl kullanılması ve belirttiğimiz hususlara göre faydalanılmasını önemsemiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, nazar ve tefekkür tek başına bir bilgi yolu değil, akıl çeşitli görevlerini yapmak ve bilmek için başvurulmuş bir yoldur (Doğanbaz, 2012, s. 51). Kaynaklarda İmam Mâtürîdî’nin, akıl yerine “nazar” kavramını kullanması, nazar ve akıl arasındaki muazzam birliktelikten kaynaklanmaktadır. Akıl bir şeyi bilebilmek için mutlaka tefekkür ve nazara başvurmalıdır. Ancak bilinmelidir ki, nazar da zaten akla dayanmaktadır. İmam Mâtürîdî’de bunun farkında olup asıl kaynağın akıl olduğu bilincindedir

(Özcan, 2017, s. 93). Fakat bilindiği üzere O, akıl yerine bilinçli olarak aklın bir tür faaliyetini ifade eden “nazar” terimini kullanmıştır (Mâtürîdî, 2020, s. 58-62).

Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî aklın tanımından ziyade aklın işlevine yönelik tanımlar yapmayı tercih etmiştir. Onun aklın tanımı yerine işlevi üzerinde durması Kur’an-ı Kerim’i referans aldığına göstergesidir. Çünkü Kur’an’da akli fonksiyonları açısından değerlendiren birçok ayet vardır ki, İmam Mâtürîdî eserinde bu ayetlerden birkaçına örnek vermiştir. Örnek verdiği ayetlerden birine burada yer verecek olursak; “Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseldiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?” (Gâşiye 88/26), bu ve benzeri diğer ayetlere yer vererek aklın işlevine dikkat çekmiştir (Mâtürîdî, 2020, s. 63-64).

İmam Mâtürîdî, Allah’ın kâfirlerden bahsettiği ayetler ve özellikle Bakara sûresi 171. ayette geçen “Onlar sağır, dilsiz ve ködür. Anlayıp düşünmezler” gibi ayetleri tefsir ederken iki yorum ortaya çıkarır. İlk yorum onların sağır, dilsiz ve kör olmamalarına rağmen böyle nitelendirilmelerinin sebebi olarak “akletmediklerini” yani akıllarından istifade etmemelerinden dolayı onlar beyinsiz olarak nitelendirilmiştir. İmam Mâtürîdî’ye göre kullanılan, hiçbir işlevi olmayan akıl kişiye fayda vermez. Ancak kendisinden yararlanan akıl kişiyi bilgiye götürmektedir (Mâtürîdî, 2015, I, s. 338). İkinci yoruma göre, duyma, görme ve akıl kaynaklı bilgiler garizî ve mükteseb şeklinde ikiye ayrılır. Kâfirlerin sağır, dilsiz ve kör diye adlandırılmalarının bir sebebi de kazanma yoluyla ulaştıklarını (müktesep) terk etmeleridir (Alper, 2017, s. 59). Görülüyor ki kelim âlimlerinin genel kabulü olarak birçoğunun akli garizî ve müktesep olarak ikiye ayırmasına İmam Mâtürîdî de katılmaktadır.

Mâtürîdî kelamcılardan biri olan Hakîm es-Semerkandî’ye (ö.342/953) göre de beş çeşit akıl vardır; garizî akıl, tekellüfi akıl, atâî akıl, nebevî akıl ve onursal akıl. Garizî akıl, her insanda doğuştan eşit derecede bulunan akılken, tekellüfi akıl doğuştan var olmayan çabalamayla sonradan kazanılan akıldır. Atâî akıl ise, yalnızca müminlerde bulunan kâfirlerin nasiplenmediği akıldır. Nebevî akıl, insanların hiçbirinde bulunmayan peygamberlere has akıldır. Onursal akılsa, sadece Hz. Muhammed’e verilen akıldır (Semerkandî, 2007, s. 237).

Her ne kadar Mâtürîdî kelamcılarının aklın tanımından ziyade çeşitleri, işlevi üzerinde durmuş olsalar da ekol içerisinde bazı âlimler farklı yaklaşımlar

sergilemiştir. Bunlardan biri de Pezdevî olmuştur. O, “*Usûlü’ d-dîn*” adlı eserinde Allah’ın akli, insanların eşyaları tanımları ve onu bir alet olarak yarattığını söyler. Ona göre akıl, parlak, lâtif bir cisim olup etkisi kalptedir. Akıl kalbin nuruyla eşyayı algılamaktadır. Kalbin nuru azalır ve zayıflarsa idrakte de azalma ve zayıflık olur. Pezdevî, bu görüşü delillendirmek üzere, hadis âlimleri tarafından mevzu kabul edilmesine rağmen bir hadîs’i zikretmiştir. Pezdevî, sunmuş olduğu bu hadîs’i sağlam bir delil olarak kabul etmektedir. Delil olarak sunduğu hadis, Hz. Muhammed, Allah’tan haber vererek şöyle buyurmuştur; “Akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona git ilerle dedim, gitti ilerledi. Gel dedim, geldi. Seninle bana ibadet edilmesini dilerim. Seninle sevap verir ve seninle cezalandırırım” hadîs-i şerifi vererek bu hadisin aklın nûrânî, latif bir cisim olduğunu ve eşyanın onunla idrak edildiğini bizlere göstermektedir, şeklinde ifade etmiştir (Pezdevî, 1980, s. 297-298; Neseî, 1994, s. 41).

İmam Mâtürîdî’ye göre, doğru ve kesin bilgiye ulaşmak istiyorsak aklın kabul edilmesi ve kullanılması bir zorunluluk haline gelmektedir. Aslında bu sonuç akılla zaruri olarak bilinmektedir. Fakat akli istidlâlde bulunmanın gerekliliğini gösteren başka delillerde bulunmaktadır. Denilebilir ki, duyu ve haber yoluyla bilgi elde ederken de akli istidlâlde bulunmak zaruri bir ihtiyaçtır. Çünkü insan duyulardan uzakta bulunan, hacimsiz veya çok küçük hacme sahip olan nesnelere hakkında ancak istidlâl yoluyla bilgi edinebilir (Mâtürîdî, 2020, s. 62). Ayrıca gelen haberin doğruluğunun tespit edilmesi de akli istidlâlde mümkündür. Aynı şekilde peygamberlerin peygamberliklerine delil olan mucizelerle, sihirbaz ve sahtekarların göz hilelerini tam anlamıyla anlayabilmek için başvuracağımız kaynak, yine akıl olmaktadır (Mâtürîdî, 2020, s.63). İmam Mâtürîdî’ye göre insan yalnızca duyuların algıladığı kadarını kabul eder, onlar üzerinde istidlâl yapmazsa şüpheye düşer. Akılsa onu bu şüpheden korur. Ancak tüm bunlara rağmen, akli harekete geçirenin duyular ve haber olduğunun altını çizer. Onun bilgi sisteminde aklın çok önemli bir yeri olsa bile duyular, haber ve akıl birbirini tamamlayan bir birlikteliğe sahiptir. Akıl genel bir ölçü olarak kabul edilmektedir (Özcan, 2017, s. 160; Mâtürîdî, 2020, s. 279).

Akli istidlâlde bulunmanın zaruri bir hal olduğuna dair şunları da eklemekte fayda görüyoruz. İnsan nefsi, arzu ve isteklerle doludur. Nefsi tarafından hep maddi zevklere doğru itilir. Bu sebeple insan kendine çirkin, acı ve azap verici durumları bilemez. İnsanın dirlik ve düzenini bozan şeyleri, sahip olduğu maddi manevi tüm

imkânları korumak için düşünmesi, aklını kullanması zorunlu bir ihtiyaçtır (Mâtürîdî, 2020, s. 280). Peki insana düşünmemeyi öğütleyen şey nedir? İmam Mâtürîdî'ye göre, bu telkinleri yapan şeytanî vesveseden başka bir şey olamaz. Çünkü şeytanın amacı kişinin aklıyla elde ettiklerinden hareketle yaratıcının varlığa dair delil oluşturmasına engel olmaktır. Akıl gibi ilahi bir emaneti kullanmaması için onu korkutmaktadır. Oysa insan aklını kullanarak bu telkinlerin şeytandan geldiğini anlar, ondan ve onun sözlerinden uzak durur. Nasıl ki vücuttaki herhangi bir organı kullanmaktan kendini alıkoymak saçma ve gereksizse, akli istidlâlden uzak durmakta aynen böyledir (Mâtürîdî, 2020, s. 280-281).

İmam Mâtürîdî daha sonra insanın düşünmesiyle ortaya çıkabilecek üç alternatiften bahseder. İlki, insanın yaratılmış bir varlık olduğuna, iyiliklerine karşı mükafat, kötülüklerine karşı ceza veren bir yaratıcı olduğu şuuruna varır. Böylelikle yaratıcısının rızasına götüren davranışları çoğaltır, onun gazabını celbeden şeylerden uzak durur. Bu sayede mutluluğu bulup dünya ve ahiret şerefine nâil olur. İkinci alternatif, kişinin düşüncesi onu ilkinde kabul ettiği hususları reddetmeye götürür. Kişi dünya zevklerinden faydalanır ancak ahiretteki cezayı hak eder. Üçüncü alternatifse kişinin istidlâli onu, çağrıldığı gerçeğin hakikatini anlama kapısının kapalı olduğu sonucuna ulaştırır. Bu durumda kişi huzura kavuşur, kalbi mutmain olur. Ayrıca zaman zaman aklına gelen fikirlerin doğuracağı korkular ondan uzaklaşır. Sonuç olarak istidlâlden ayrılmayan insan, düşünce eyleminde her açıdan kârlı olacağına idrakine varmış olur (Mâtürîdî, 2020, s. 280-281).

Nesefî, duyular ve haberin bilgi vasıtası olmadığını ileri süren kimselerin varlığından söz ettiği gibi aklın da bilgi kaynağı olamayacağı yönünde iddialarda bulunanların varlığından da söz etmektedir. Nesefî ve İmam Mâtürîdî'ye göre aklın bilginin kaynağı olamayacağı yönünde iddialarda bulunanlar, bu iddialarını akıl vasıtasıyla yapıyorlarsa kendileriyle çelişkiye düşmüş olurlar. Eğer bu iddiasını akılla değil de haber-i sadık veya duyu verilerine dayandırıyorlarsa bunların doğruluklarını ispatlamaları gerekmektedir. Ayrıca her insan duyulara sahip olmasına rağmen "akıl bilgi kaynağı olamaz" gibi bir iddiayı duyuların vasıtasıyla anladığını söyleyemez. Zaten böyle bir düşünce çelişkili bir ifade olur. Sağlam duyu sahipleri de böyle çelişkili ifadenin arkasında durmazlar. Böylelikle anlaşılıyor ki, aklın bilginin kaynağı olamayacağı iddiası geçersiz bir iddiadır (Nesefî, 1990, s. 29; Yüce, 2007, s. 92; Mâtürîdî, 2020, s. 70).

Sâbûnî'nin verdiği bilgiye göre, Bâtiniler, Râfıziler ve Müşebbihe aklın bilgi kaynağı olabileceğini kabul etmezler. Onlara göre, akıl sahibi kimselerin görüş ayrılığında olmaları ve birbirlerine ihtilaf etmeleri akıl için bizleri şüpheye düşürmektedir. Aklın verdiği hükümler çelişkili olabilir. Yargıları çelişkili olan aklın bilgi kaynağı olamayacağını iddia etmişlerdir. Sâbûnî ise, akli hükümlerin birbiriyle çeliştiği iddiasını kabul etmez. Çünkü böyle çelişiyormuş gibi görünen durumlarda, ya akıl sahiplerinin ilmi tefekkür seviyesine ulaşamaması ya da ilmi tefekkür şartlarını yerine getirememelerinden kaynaklıdır. O kimseler akıllarını kullandıklarını düşündükleri halde aslında yalnızca kendi his ve tahminlerine göre davranmış ve görüş bildirmiştir. Sâbûnî, burada vermiş olduğu bir örnekle konuyu daha iyi açıklamıştır. Mesela bir gruba “üç kere üç kaç eder?” diye bir soru yönelttiğimizde herkes tarafından “dokuz” cevabını alırız. Aynı topluluğa “on üç kere on üç kaç eder?” diye sorulduğundaysa cevaplarda farklılıklar görülebilir. Oysa aklın bu soruya vereceği hüküm değişmezken verilen cevapların farklı olması açıkladığımız sebeplerdendir (Sâbûnî, 2020, s. 51).

Mutezile ise, insanların doğuştan sahip oldukları aklın herkeste eşit olduğunu söyler. Çünkü akıl insanların dini hükümlerden sorumlu tutulabilmesi için en gerekli şartlardandır. Herkesin eşit derecede sorumlu tutulabilmesi için akılların da eşit olması gerekmektedir. Mâtürîdî kelamcılardan Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) bu görüşe karşı çıkmıştır. Çünkü insanların tekliften sorumlu olabilmesi için diğer insanlar tarafından akıllı denebilecek kadar akla sahip olması yeterli görülmüştür. Bazı insanların diğer insanlardan akıllı olması Allah'ın bir lütfu olarak görülmelidir. Bundan dolayı Mutezile'nin bu konudaki itirazları kabul edilmemiştir (Önal, 2017, s. 227-228).

Nesefî'ye göre, akıl bir bilgi vasıtası olduğu gibi istidlâl ve nazar da bizleri bilgiye götürmektedir. Bundan dolayı akli hükümler bir bütünlük teşkil eder. Bize düşen de bunları tamamıyla kabul etmektir (Nesefî, 1990, I, s. 28). İstidlâl metodu günlük hayatımızda sıklıkla kullandığımız bir metottur. Mesela günlük yaşamımızda karşılaştığımız problemlerde akıl hemen devreye girer, muhakeme yapıp istidlâlde bulunur. Çözüm arayışına girer ve öneriler sunar. Her insan muhakeme yapmayı istemese bile kendisini muhakeme yaparken bulur. Çünkü, her insanın akli kendi gücü ölçüsünde istidlâl yapar. İnsanlar istidlâl yoluyla hayatlarını düzene koymakta zorlanmaz ve hayattaki maddi manevi zararlara karşı tedbirler alır. Öyle görülüyor ki

akıllarını kullandıklarını ve hayatlarını, akıl ve metotlarıyla devam ettirenler yalnızca büyük bir inanın içinde bulunmaktadırlar. Çünkü, akli bilgiye reddederken de nazar ve istidlâli kullanarak bu sonuca varmışlardır (Nesefî, 1990, I, s. 29). Sonuç olarak, akli bilginin imkânını reddederken bile akli kullanan kimseler kendileriyle büyük bir çelişkiye düşmüş olurlar. Aslında reddettikleri şeyi kabul etmeleri onları gülünç duruma düşürmektedir.

4.4. Mâtürîdîlerde Keşf ve İlhamın Bilgi Değeri

İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî kelamcılarının görüşlerinde genel olarak daha mutedil bir yol izlediklerini söylemek mümkündür. İmam Mâtürîdî, karşılaştığı problemlerde akla ve aklın kullanılmasını son derece önem vermiştir. Bu sebeple bilgi kaynaklarının tespitinde akla ve mantığa uygun açıklamalar yaparak bilgi kaynaklarını duyu, haber-i sadık ve akılla sınırlamıştır. İmam Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan iki eserini incelediğimizde doğru ve kesin bilginin kaynakları arasında ilhama yer vermediği açıkça görülmektedir (Mâtürîdî, 2015b, s. 22; Mâtürîdî, 2020, s. 57). Özellikle "*Te'vîlâtü'l-Kur'an*" adlı eserinde ayetleri tefsir ederken ilhama dair açıklamaları mevcuttur. Ancak buradan onun ilhamı bilgi kaynağı kabul ettiğini söylemek zoraki bir yorum olmaktan öteye gidemez.

4.4.1. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'de Keşf ve İlham'ın Eleştirisi

İmam Mâtürîdî, insanın aciz bir varlık olması sebebiyle bilginin kaynağını bulamayacağını, bu sebeple bilgiye Allah'ın insanlara ilham bahşetmesiyle ulaşılır ve onunla amel edilmelidir, gibi iddialarda bulunanların görüşlerini şiddetle eleştirmiştir. İmam Mâtürîdî, vermiş olduğu bir örnekle ilhamın geçersizliğini ortaya koymaktadır. Ona göre ilham bilgi vasıtası olmaktan uzaktır. Çünkü dinler arasında çelişkinin olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Bu çelişkinin bilinmesine rağmen her din kendi ilhamına göre kendisini haklı görürken diğerini yanlış görmektedir. Görüşleri gerçeğe zıt olan birine güvenmekte sakıncalıdır. Çünkü o kimse kendi ilhamına göre yanlış yolda bulunan grubun doğru olmayan bir telakkiyi doğru kabul ettiklerine inanır. Burada birbirine zıt iki ayrı grubun delilleri, yine ilham olmaktadır. Şayet biz ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edersek bu iki gruptan hangisini doğru kabul edebiliriz? İşte bu durum toplumları kargaşa ve ayrılığa sürükleyen bir

durumdur (Mâtürîdî, 2020, s. 57). Oysa ki hak tek olduğuna göre burada da herkesin kendisinin hak olduğunu iddia etmesiyle, hak ve batıl birbirine karışmaktadır. Dolayısıyla ilhamın kaynak olarak kabul edilmesi birçok tehlikeyi de beraberinde getirecektir. Şu hususu da belirtmek gerekir ki, akıl sahibi kimselerin aciz kaldığı durumlarda gerçeğin kura ile belirlenmeye çalışılması geçersiz bir durumdur. Çünkü şansa bağlı olarak çıkabilecek sonuca diğerinin kabul etmesi için zor kullanmakta mümkün değildir (Mâtürîdî, 2020, s. 58). Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî'nin ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmediği çok açık ve nettir. Ancak onun ilhamın varlığını tamamen reddettiğini söylememiz de doğru olmayacaktır.

İlhamı bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edenlerin, ledünnî ilme delil olarak sundukları “Derken kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona katımızdan bir ilim öğretmiştik” (Kehf, 18/65) ayetinin tefsirini İmam Mâtürîdî şöyle yorumlamıştır; burada “*katımızdan bir rahmet*” sözleriyle “*peygamberlik*” kastedilmiş olması mümkündür. Çünkü Allah’ın, Hz. Musa’ya “Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin” (Kehf, 18/67) buyurması bu bilginin ancak vahiy bilgisine sahip olmakla mümkün olduğunu söyler. Yine “*Ben bunları kendiliğimden yapmadım*” (Kehf, 18/82) bu açıklamayla yaptıklarını, Allah’ın emriyle yaptığını kendiliğinden yapmadığını belirtir. “*Ve ona katımızdan bir ilim öğrettik*” (Kehf, 18/65) mealindeki ayetin anlamı açıktır. İmam Mâtürîdî, onların delil olarak kullandıkları ayeti tefsir ederken kastedilenin peygamber olduğunu ifade ederek, peygamber dışında kimselerin vahye benzer bir bilgiyi ilham aracılığıyla alamayacağını söylemiş ve delillerini geçersiz saymıştır (Mâtürîdî, 2018ğ, s. 116-117).

İmam Mâtürîdî ilhamın birkaç tanımını yapmıştır. O tanımlardan biri de ilham, Allah’ın melekler vasıtasıyla insanın kalbine hayrı, hızlıca yerleştirilmesi şeklinde olmuştur. “O sırada Rabb’in meleklerle şunu vahyedyordu; Şüphesiz ben sizinle beraberim, iman edenlerin sebatlarını pekiştirin” (Enfâl, 8/12). İmam Mâtürîdî, bu ayetin tefsirinde önce vahyin tanımını yapmış, ardından şeytanın da kalplere bilgi yerleştirdiğini açıklamıştır. Burada insan, kalbine gelen bilginin nereden geldiğini bilmeden bazı eylemlere çağrılıyor. Bunun sebebi, ilhamın da aynı vahiy gibi kalbe hızlıca bilginin yerleştiriliyor olmasıdır. İşte o zaman kişi bunun nereden geldiğini bilemez. Bu da bilginin kaynağı bakımından ciddi bir problemi doğurur (Mâtürîdî, 2017e, s. 199).

İmam Mâtürîdî “sonra Ona (nefse) fücür ve takvayı ilham etti” (Şems, 91/8) ayetini tefsir ederken iki yorum yapmıştır. İmam Mâtürîdî’ye göre,

“Aklın doğasında çirkin olan çirkinliği, güzel olanın da güzelliği genel olarak yerleştirilmiş haldedir. Fakat her bir şeyin ayrıntısını bilmekte akıl yeterli değildir. Bu ancak sözünü ettiğimiz yolla bilinebilir. Buna göre şöyle diyebiliriz: “fe elhamehâ fücürâha ve tâkvâhâ” kavli-i celili şöyle yorumlanır, Onun özüne, kabih olanı hasenden, kötü olanı iyiden ayırt eden; fücûrun çirkinliğini, takvanın da güzelliğini açıklayan bir yetiyi koymuştur. Bunun sonucu olarak da sorumlu tutulması ve sınanması gereklidir. Sonra bunun bilgisine ise ya peygamberlerin bildirmesi ya da düşünüp akıl yürütmekle ulaşacaktır.”

İşte burada sözü edilen ilham bu anlamda olup her şeyin özel olarak güzelliği ya da çirkinliğinin bilinemeyeceği, bunların da ancak peygamberlerin getirdiği haberle ya da tefekkür ve nazar yoluyla bilinebileceği şeklindedir (Mâtürîdî, 2019n, s. 243). İkinci yoruma gelecek olursak, kişi eğer Allah’ın emirlerine itaat eder, istikamet üzerine kalp ve mücadele halinde olursa bu çabalarına karşılık, Allah ona takvasını ilham eder. Burada ki ilham kalbe gelen ilham anlamında değildir. Allah’ın ilahi sözünü görmüyor musunuz; “Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Şüphesiz Allah iyilik yapanlarla beraberdir.” (Ankebût, 29/69). Allah burada gayret ettikten sonra hidayeti vaat ediyor. Yine Allah Teala şöyle buyurmuştur; “Kullarım beni senden sorarlarsa, bilsinler ki şüphesiz ben ona yakınım, bana dua ettiğinde dua edenin duasına karşılık veririm. O halde benim davetime gelsinler ve bana iman etsinler ki doğru yolu bulsunlar” (Bakara, 2/186). Burada da, Allah’ın dua edenin duasına karşılık vermesi, O’nun davetine/emirlerine uyulması şartı vardır. Allah bir başka ayetinde şöyle buyuruyor; “Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getiririn ki ben de size vadettiklerimi vereyim. Asıl bana itaatsizlikten sakının” (Bakara, 2/40). Bir diğer ayette “Ben sizinle beraberim. Eğer namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirseniz, muhakkak ki ben de sizinle beraberim” (Maide, 5/12). İmam Mâtürîdî’nin vermiş olduğu bu ayetler kendi sorumluluğunu eksiksiz olarak yerine getiren kimselere takvanın ilham edildiğine dair birer delildir. Kişi sorumluluğunu yerine getirince Allah ona takvayı ilham eder, onu kötülüklerden, kötüye giden yollardan uzaklaştırır (Mâtürîdî, 2019n, s. 243-244).

İlhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin dayandıkları diğer ayetlere de burada yer vererek İmam Mâtürîdî’nin bu ayetleri nasıl tefsir ettiğini incelemeyi faydalı görüyoruz. Enfâl sûresi 29. ayette geçen “Ey imam edenler! Allah’a saygıda kusur etmezseniz, O size bir temyiz (iyi ve kötüyü ayırt edecek bir anlayış) kabiliyeti verir.” O, burada

tartışma konusu olan “furkan” kelimesini temyiz kabiliyeti ve şüpheli şeylerden arındıran olarak yorumlamıştır. Dünya ve ahirete bir çıkış yolu olarak da görülebilir. Daha önce verdiğimiz ayetlerin tefsirinde de takvanın üzerinde duran İmam Mâtürîdî, bu ayetlerin tefsirinde de takvanın üzerinde önemle durmuştur. O, takvayı hayrı kapsayıcı, bütün iyiliklerin temeli olarak görmektedir. Ayrıca takva sahibi kimseleri, Allah’ın her türlü şüpheden uzaklaştıran, sıkıntı ve meşakkatten çıkararak bir unsur, lezzet ve mutluluğa ulaştıran bir yol olarak yorumlamıştır (Mâtürîdî, 2017e, s. 221).

İmam Mâtürîdî “ve Rabbin bal arasına şöyle ilham etti; dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin” (Nahl, 16/68) ayetini tefsir ederken bunun ilham olduğunu söyler. Çünkü peygamberler dışında hiç kimse vahiy alamaz (Mâtürîdî, 2017e, s. 198). İmam Mâtürîdî’ye göre, hayvanlara yapılan ilham kazf (atma) şeklindedir. Bu şekilde adlandırılmasının sebebi, kalbine bilgi atılan varlığın bu atılanın ve bırakılanın farkına varmamasından dolayıdır. O, atılan şey hızlı ve ani olarak gerçekleşip kalpte nüfuz eder. Bu Allah’ın şeytana muktedir kıldığı vesvese ile aynı mahiyettedir. Kişi bu vesveseden haberdar değildir. Meleklerin insanlara ilham etmesinde de kişinin kalbine ilham edildiğinden haberi yoktur. İmam Mâtürîdî, “Rabbin bal arısına ilham etti” ayetindeki ilhamın manası şu yönde olduğunu belirtir;

“Allah bu hayvanları çeşitli tabiatlarda yarattı; ki onlar bu tabiat sayesinde menfaatleri, tehlikeleri, yaşama yerlerini, beden ve ruhlarını devam ettirecek hususları bilirler; beden ve ruhun zararına ve faydasına olanları, kendilerini buna çağıran yahut buna işaret eden, emreden ve yasaklayan birinin var olduğunu bilmezler manasına gelmesi muhtemeldir. Fakat onlar yaratılışları gereği bunları biliyorlar; daha birçok şeyi de herhangi bir kimsenin kendilerine öğrettiğini bilmeden bunları, tabii olarak bilirler” (Mâtürîdî, 2018g, s. 164).

İmam Mâtürîdî devamında sözlerini destekleyecek örnekler verir. Mesela bir kaz ona yüzme öğretilmediği halde doğduktan hemen sonra suda yüzer. Kuşa, uçmayı hiç kimse öğretmediği halde havada rahatlıkla uçar. O, bunları bir bakıma hayvanların iç güdüsü olarak görmekte, hayvanlarda olan bu özel durumu, tüm insanlar için de geçerli gören kimselerin görüşlerini kabul etmemektedir (Mâtürîdî, 2018g, s. 165).

İmam Mâtürîdî havarilerden bahseden “Havârilere, Bana ve peygamberime iman edin diye ilham ettiğimde onlar; iman ettik, şahit ol ki bizler yürekten teslimiyet içindeyiz, demişlerdi” (Mâide, 5/111) ayetin tefsirini de şöyle yapmıştır; “*havarilere ilham (vahy) ettim.*”

Burada geçen “vahiy” kelimesi iki farklı şekilde anlaşılabilir. İlki, Allah Teala aslında vahyi Hz. İsa’ya yapmıştır. Ama bu onlara da nispet edilmiştir. Çünkü Hz. İsa’ya yapılan vahiy onlara da yapılmış sayılır. İkincisi, Allah Teâlâ, onlara ilham cihetinden vahyetmiştir. Şu ayetlerde olduğu gibi “Rabbin bal arısına şöyle ilham etti” (Nahl, 16/68). “Musa’nın annesine vahyettik” (Kasas, 28/7). İşte burada peygamberlere gönderilen vahiy değil bu ayetlerde olduğu gibi, insanın içine bırakılan ilham anlamına gelmektedir. İmam Mâtürîdî’nin burada ilhamı herhangi bir çaba ve gayret etmeden insanın kalbinde aniden meydana gelen bir hatırlatma olduğu yönünde yorumlamıştır. O, bu ilhamın Allah’tan kaynaklı olduğunu kişiyi hayra yönlendirmesiyle, şeytan kaynaklı olduğunu ise kişiyi şerre yönlendirmesiyle anlaşılır demektedir (Mâtürîdî, 2016ç, s. 375-376).

İmam Mâtürîdî’ye göre, Hz. Musa’nın annesine yapılan vahiy aslında gerçek bir ilhamdır. Ayette geçen “Musa’nın annesine onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu, sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız diye vahyettik” (Kasas, 28/7). Burada da âlimlerin çoğunluğa göre peygamberlere yapılan vahiy akla gelmemelidir. Bu, kalbe atılan bir bilgi yani ilhamdır. İnsanın aklına emzirmek ve denize bırakmanın gelmesi mümkündür. Ancak “korkup kaygılanma, biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız” şeklindeki bir bilginin yüz yüze konuşmak ve açıklama yapılmaksızın bilinmesi mümkün değildir. Bunun ilham olduğu açıktır. Şu da denilebilir; Hz. Musa bir peygamberdi ondaki peygamberlik alametlerinden dolayı böyle bir bilgiyi bilmiş olabilir. İlhamın, aynı vahiy gibi bir elçi yoluyla bildirilmesi de mümkündür. Mesela Meryem kıssasında melek Hz. Meryem’in yanına gelip onu bir çocukla müjdelemişti. Meleklerin Hz. Meryem’in yanına gönderilmesi Meryem’in meleklerle yüz yüze konuşması onu peygamber yapmamıştır (Mâtürîdî, 2018i, s. 20).

Son olarak, “Ey iman edenler! Allah’a saygısızlıktan sakının ve Resûlüne iman edin ki size rahmetinden iki kat versin, aydınlığında yürüyeceğiniz bir nur lütfetsin ve sizi bağışlasın. Allah çok bağışlayan ve çok esirgeyendir” (Hâdid, 57/28). İmam Mâtürîdî ayette geçen “*rahmetinden iki kat*” ifadesinin, iki kere mükafat anlamına geldiğini söyler. Bunlardan birini dünyada, diğerini ahirette verilecek mükafat olarak yorumlamıştır (Mâtürîdî, 2019k, s. 403).

İmam Mâtürîdî, bir ayetin tefsirinde de vahyi üç kısma ayırmıştır. Ona göre Hz. Muhammed'e gelen vahyin bir çeşidi de ilhamdır. İlki Kur'an-ı Kerim'dir. Hz. Muhammed'e gelen apaçık vahiydir. İkincisi vahy-i beyandır. Allah onu Cebrail'in diliyle Kur'an'ın dışında Allah'ın dilediği farklı yollarla vahyetmektedir. İnsanların haklarını, lehine ve aleyhine olan durumları ya da sadece bazılarını ilgilendiren hükümleri beyan etmesidir. Üçüncüsü, ilham ve kavratma vahyidir. Ona göre bu, "Allah'ın sana gönderdiğine göre hükmedesiniz diye" (Nisa, 4/105). Allah'ın göstermesi, Allah'ın ona ilham etmesi ve kavratmasıdır (Mâtürîdî, 2018j, s. 271).

İmam Mâtürîdî'ye göre "Allah Adem'e isimleri öğretti" (Bakara, 2/31). Burada geçen "alleme" (öğretti) "ilham etti" manasındadır. Hakiki manada ilham Allah ve melekler vasıtasıyla verilebilir. Ona göre Allah Teâlâ Hz. Adem'e öğretmesinde iki husus geçerlidir.

"Varlıkların bilinmesi ya hakikat konumunda ve zaruret çerçevesinde gerçekleşir, bu da bilginin meydana gelmesine sebep teşkil eden hususlara yönelik çalıştırmakla olur. Mesela gözün açılıp bakılması halinde görme duyusuyla algı olayının vuku buluşu gibi veya Allah Teâlâ'nın öğrenme fiilini yaratması yoluyla; bu da Allah'ın öğretmesi çerçevesinde kişiye kazandırılan bilgidir" (Mâtürîdî, 2015a, s. 109).

4.4.2. Ebû'l Yûsr Muhammed el- Pezdevî'ye Göre Keşf ve İlham

Mâtürîdî mezhebinin meşhur kelamcılarında biri olan Pezdevî'de bilginin kaynaklarını duyular, haber ve istidlalle (akıl) sınırlamıştır. "*Usulud-din*" adlı eserinde Dehriyye'nin¹² bilginin kaynağı olarak yalnızca duyu olduğu görüşünü, Râfıziler'den Caferiyye mezhebinin eşyanın duyu ve ilhamla bilineceği görüşünü eleştirmiştir. Bunların ileri sürdükleri iddialara yer veren Pezdevî, iddialarının geçersizliğini Ehl-i Sünnetin cevaplarıyla çürütmüştür (Pezdevî, 1980, s. 9-12).

Pezdevî, keşf ve ilhamla hasıl olan bilgiyi kabul etmez. Bunun kabulünün mümkün olmadığını, ilhamla bilgi elde ettiklerini iddia edenlerin davasının burhandan yoksun olduğunu söyler. Çünkü ilham yoluyla bilgi elde ettiğini iddia eden kimse sözünün doğruluğuna delil getiremez. Eğer bir *kişi* "*şu şeyin helal olduğuna*

¹² Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı. Dehriyye hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", Maddesi, D.İ.A, T.D.V, Yayınları, 1994, c. IX, s. 107-109.

dair Allah Teala bana ilham ederek kalbimde bilgi hasil oldu” diyecek olursa ona şöyle cevap verilir; *“sen sözünde yalan söylüyorsun.”* Çünkü Pezdevî’ye göre, onun sözünün doğruluğunu gösteren başka bir delil yoktur. Ayrıca yine bir başkası da çıkıp bunun haram olduğunu Allah tarafından ona ilham edildiğini iddia edebilir. Böyle bir durumda iki kişinin sözlerinden birini tercih edebilmek için delil bulunması gerekir ki, o da olmadığından ikisi arasında bir karışıklık ortaya çıkar. Bu da o topluluğu fesada götürür (Pezdevî, 1980, s. 12; Ak, 2014, s. 136).

4.4.2.1. Ebû’l Yûsr Muhammed el- Pezdevî’nin “İlhamiyye” Eleştirisi

Pezdevî’nin aynı eserinde *“Mezheplerin Beyanı”* adlı bölümde “Sufiyye” adını verdiği başlıkta, bozuk ve bid’atçı bazı sufi gruplardan söz etmiştir. Bu kısımda mutasavvıflarının çoğunluğunun, Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu ancak bazılarının sapık ve bid’atçı olduğundan bahseder (Pezdevî, 1980, s. 363). Pezdevî Sufiyye’den bir grubun ilham iddiasında bulunmasından şöyle bahseder; “Kalbim Rabbimden şunu söyledi” diye başlayıp aynı Karâmita’nın yaptığı gibi bazı bozuk işaretleri ve korkunç sözleri ortaya atarak insanları bu sözlerle kandırdıklarını, onların bunu kendileri için bir kazanç saydıklarını ve şeriatî inkâr ettiklerini söyler. Ona göre bu kimseler Allah’ın fena, şerli yaratıklarıdır. Çünkü onların, yalnızca kendileri için menfaat elde etmek isteyen, ortalığı karıştıran kimseler olduğunu söyler. Pezdevî, ilham ile amel edenlerin yol açtıkları zararları daha da belirginleştirmek için bazı örnekler vermiştir. Pezdevî’nin fena ve şerli olarak gördüğü kimselerden birinin 479 hicri yılında Buhara’ya gelip sufileri ve bazı sufi ashabını topladığını söyler. Pezdevî’ye o zamanlar da Buhara’nın köylerinden birinde bulunurken böyle şeylerin haberini almış ve iki arkadaşını o fena ve şerli kimseye sorular sorması için göndermiştir. Devamında yaşananları Pezdevî şöyle anlatır;

“Ona deyiniz ki, niçin Ebû Hanife’nin mezhebini terk ettin ve bu bid’atleri ortaya çıkardın?”, “Onu terk etmedim” derse ona şunları söyleyiniz; O halde rükûda ve rükûdan başını kaldırdığında niçin ellerini kaldırıyorsun? O zaman habis, pis sırrını söylemeye mecbur kalır ve şöyle der; “size açıklanmış olsa ellerinizi kaldırırsınız, işte bu bana zahir oldu.” O zaman ona şunları söyleyin; “Sana zahir olan nedir? Bunu açıklamaya muktedir misin, yoksa değil misin? Eğer muktedirsen açıkla yok eğer değilsen bu bir bid’attir, açıklamaktan acizsin.”

Pezdevî bunları söyledikten sonra bu kimselerin döneminde var olan Râfiziler ve Karâmita'nın yolunda olan kimseler olduğunu söylemekte ve onları yoldan çıkan sapık, azgın ve şeytanın yoluna giren kimseler olarak nitelendirmektedir (Pezdevî,1980, s. 366-367).

Buradan anladığımız kadarıyla tespit ettiğimiz iki sorun vardır. İlki, Pezdevî'nin döneminde ilhamla bilgi elde ettiklerini iddia eden grupların varlığı. Bu grupların insanların dini duygularını istismar ederek, Allah'tan bilgi aldıklarını iddia etmeleri sonucunda etraflarında insanların toplanması. Bu da beraberinde ciddi bir sorunu ortaya çıkarıyor. Çünkü ilham aldığını iddia eden kötü niyetli kimseler, dinde var olmayan şeyleri dinde varmış gibi göstererek fesada ve dini tahrife yol açmaktadırlar. Dünyalık menfaatlerini bu yolla gerçekleştirmektedirler. İkinci sorunsu, bu kimseler Allah tarafından diğer insanlara verilmeyen bilgilerin, keşf ve ilham yoluyla kendilerine verildiğini iddia ederek kendilerini özel ve ayrıcalıklı konuma koymalarıdır. Peygamberlerden sonra Allah ile insan arasında bilgi akışının kesilmesi, insanların da ilahi bilginin devamını arzulamasından kaynaklı bazı grupların bunu kullanarak insanları etraflarında toplamaları büyük bir sorun teşkil etmektedir. Öyle görülüyor ki, Pezdevî de döneminde İslam'a aykırı bazı sufi gruplarla mücadele etmiş ve onların ilhamı kullanarak insanları aldatmalarını engellemeye çalışmıştır (Pezdevî, 1980, s. 366-367). Onların keşf ve ilhamı kabul etmemelerinin temelinde bu sebepler yatmaktadır. Ayrıca Pezdevî'nin "Karâmita" diye bahsettiği grubun İsmailiyye mezhebine mensup aşırı şîî bir zümre olduğunu söyleyebiliriz. O, eserinde bu gruba ayrıntılı yer vermese de Karmâtîlerin sapık bir grup olduğundan bahseder. Bu grubun, Batiniyye ile paralel görüşlere sahip olduğu söylenebilir (Hizmetli, 2001, s. 51).

Pezdevî hem İlhamiyye'nin hem de Kârmâti adlı grubun niyetlerinin kötü olduğu ve amaçlarının İslam dinini ifsad etmek yönünde olduğunu ifade etmektedir. Ömer en-Nesefi ve Alaeddin el-Üsmendi'nin ayrıntılı olmasa dahi eserlerinde "İlhamiyye" adlı bir grubun varlığından bahsetmeleri bizleri bu grup hakkında araştırmaya götürmüştür. Ancak "İlhamiyye" ile ilgili çok geniş bilgilere rastlayamadık. Biz yine de elde edebildiğimiz bilgilere burada yer vereceğiz. Pezdevî'nin Sufiyye'den bir grup olarak bahsettiği İlhamiyye, onun ifadelerine göre, İslam'ın özünde olmayan bozuk inanç ve sözleri insanların akıllarına sokmak için ilham aldıkları iddiasıyla ortaya çıkan kimselerdir. Bu kimseler etraflarına insanları

toplayarak, insanlara verilmeyen sırların, bilgilerin kendilerine verildiklerini iddia etmektedirler (Pezdevî, 1980, s. 366).

Mutasavvıfların önemli isimlerinden Hücvîrî'nin "ehl-i ilham" "İlhamiyye" olarak bahsettiği Pezdevî'nin bahsettiği grupla aynı olduğu tespit edilmektedir. Hücvîrî bu kimselerin, dalâlet üzerine olduklarını söylemektedir. Çünkü ona göre bu kimseler, ilham aldıkları iddiasıyla şeriata aykırı olan, çelişen sözleri ortaya atmaktadırlar. Hatta bu kimseler, ariflerden ibadet etme yükümlülüğünün düştüğünü savunmaktadırlar. Hücvîrî, bu kimselerin çok fazla aşırıya gittiklerini, sözlerinin tamamen batıl olduğundan bahseder (Hücvîrî, 2020, s. 335-336). Pezdevî'nin bu kimseler için fena ve şerli kimseler demesi şaşırtıcı değildir. Onlarla ilgili vermiş olduğu örnekten de anlaşıldığı üzere Pezdevî, bu grupların halkın dini inançlarına zarar vermemesi için onlardan uzak durmalarını tavsiye ettiği gibi kendi de fikri mücadeleye vermiştir.

4.4.3. Ebû'l Muîn en- Neseî'ye Göre Keşf ve İlham

Mâtürîdî kelimcilerin önemli isimlerinden Ebû'l Muîn en-Neseî'nin "*Tebîrâtü'l-Edille*" adlı eserinin konumuzla alakalı bölümünü incelediğimizde o da diğer kelim âlimleri gibi üç bilgi kaynağı dışında bir başka kaynağı bilgi kaynağı olarak kabul etmemiştir. Ona göre, bu kaynaklar dışında, bazı gruplar tarafından bilgi kaynakları olarak kabul edilen keşf, ilham gibi kaynaklar dinlerin doğruluğunu veya fasıtlığını bilemez. Buna rağmen bazı gruplar (Mutasavvıflar da bu gruba dahildir) ilhamı din ve mezheplerin gerçekliğini ve doğruluğunu bilinmesi noktasında bir kaynak olarak kabul etmektedir. Ancak Neseî bunu kabul etmez. Çünkü dinin duyular, haber ve akıl dışında kaynağı açık olmayan ya da herkes tarafından doğru kabul edilmeyen bir kaynağa dayandırmak akla ve mantığa uygun bir şey değildir. Ayrıca bu kaynağın kabul edilmesi halinde dini verilerin güvenilirliği de sarsılabilir (Neseî, 1993a, s. 34).

Neseî'ye göre, ilhamın bilgi kaynağı kabul edilmesi durumunda karışıklığın da ortaya çıkması muhtemeldir. Çünkü herkes kendi dininin ve mezhebinin doğruluğunu iddia etmektedir. Ancak dinlerin ve mezheplerin çok olması aslında birinin doğru olduğunu diğerlerinin birbiriyle çeliştiğini ortaya koymaktadır. Çünkü doğru tekken, birbiriyle zıt olan şeylerin hepsinin doğru olması mümkün değildir.

Nesefî'ye göre bunlar muhaldir (gerçekleşmesi olanaksızdır). Ayrıca kişinin inanmadığı din ve mezhebin batıl olduğunu kalbinde hissetmesi, ilhamın doğruluk ölçüsü olamayacağını bir kanıttır. Bazıları da şöyle söyler, -burada Nesefî'nin bazılarında kasıt mutassavvıfları hedef aldığı söylenebilir- kalbe atılan bir şey hayırdır ve ona tutunması gerekir. Bu ise Nesefî'ye göre doğru değildir. Çünkü her kimsenin kalbine gelenin doğru olması diğerinin batıl olduğu anlamına gelir. Mesela ilham yoluyla âlemin hâdis ve kâdim olduğu söylene bunu doğru olarak kabul ederiz. Ancak bu yanlıştır (Nesefî, 1993a, s. 34).

İlhamı bilgi kaynağı olarak kabul eden gruplara Nesefî'nin cevabı şu yönde olmuştur; “Bana dinlerin doğruluğunun bilinmesi hususunda ilhamın bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin yanlış olduğu ilham olundu. Bu ilham doğru mudur? Yoksa yanlış mıdır?” diye bu gruplara bir soru yöneltilir. Eğer bu gruplardan “*doğrudur*” cevabını alırsak din ve mezheplerin hak veya batıl olduğunu ilhamla bilinebileceğini kabul etmiş oluruz. Eğer bu gruplardan “*yanlıştır*” cevabını alırsak, o zaman ilhamla elde ettiğini söylediği bilgiler de bozuk ve yanlış olur. Buradan çıkarılan sonuca göre ilham yoluyla elde edilen bilgilerin, bazılarının yanlış bazılarının da doğru olma ihtimali vardır. Bu ihtimal bulunuyorsa doğruluklarına delil getirmeleri gerekir ki görüldüğü gibi delil getirememektedir. Bu durumda Nesefî; “Mutlak olarak hiçbir zaman ilhamın doğruluğuna hükmedilemez. Çünkü delilin kaynağı ilhamın dışında olması anlamına gelmektedir. Böylelikle, delile ulaşacak kaynak ilhamın haricinde bir şey olmalıdır” (Nesefî, 1993a, s. 35).

4.4.4. Ebû İshak Saffar el-Buhârî'ye Göre Keşf ve İlham

Ebû İshak Saffar el-Buhârî, (ö.534/1139) Batı Karahanlılar döneminde Buhara ve Maverâünnehir bölgesinde yaramış Hanefî fakihî, Mâtürîdî kelamcısıdır. Saffâr'ın yaşamış olduğu çevre onun ilham hakkındaki görüşlerine de yansımıştır. Aslında o da diğer âlimler gibi ilhamı “kalbe bırakılan bilgi” olarak tanımlar. Saffâr, ilham yoluyla doğru bilgiye ulaşabileceğini mümkün görmesi onu diğer âlimlerden ayırmıştır. Ona göre, Allah bazı kimselerin kalplerine insanların çaba göstererek öğrendikleri bilgileri ilham edebilir. Allah'ın bazı insanların kalplerine şiir vezninin ve bestelerin bildirilmesi; hayvanlarda gördüğümüz davranışların kaynağı yine ilhamdır. Ayrıca Allah'ın, Hz. Adem'e daha önce bilmediği eşyaların ismini

öğretmesi ve Hz. İbrahim'e Allah'ın varlığını ispat eden delillerin bildirilmesi de ilham olarak görülmelidir (Saffâr, 2011, I, s. 36-109).

Saffâr'a göre ilham yoluyla bilgi edilebilmektedir. Saffâr'la aynı dönemde Ahmet Yesevi, Şeyh Yûsuf el-Hemedânî de yaşamıştır. Batı Karahanlılar döneminde sûfi yaşam tarzı oldukça yaygındır. Sûfiler, nazar ve istidlâl yolunu kullanmaktansa keşf ve ilham yoluyla doğru bilgiye ulaşabileceklerini savunmuşlardır. Saffâr'da böyle bir ortamda yaşamış olması sebebiyle, mutasavvıfların din algılarında keşf ve ilhamın yerinin oldukça önemli olduğunu görmüş ve yine onların görüşlerini kendilerinden dinleme imkânı bulmuştur. Bunun neticesinde ilhamın varlığını ve onunla bilgi elde edilebileceğini inkâr etmemiştir (Demir, 2014, s. 262-263).

Saffâr'ın ilhamı inkâr etmediğini ancak onun sübjektif bir bilgi kaynağı olması sebebiyle ilhamın yalnızca alan kişiyi bağlayabileceğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre, insanlar sadece delile dayanan ve kesinleşmiş şeylerden sorumlu tutulur. İlham yoluyla elde edilen bilgiler de objektif olmadığından, insanların sorumlu tutulabilmesi için bir delil teşkil etmemektedir. Şöyle denilebilir ki, ilham yoluyla elde edilen bilgiler birbiriyle tutarlı olmaz ve biri için delil olan ilham diğeri için delil olmayabilir. Bundan dolayı, ilham yoluyla bilgi elde edildiğinde bunun herkesi bağlayan, herkes için geçerli olduğu iddiasında bulunması mümkün değildir. Ayrıca Saffâr'a göre, ilhamın kişiye ne zaman geleceği belirsizdir. Belirsiz olan bir durumda kişinin çaba ve gayret göstermeden bilgilerin gelmesini beklemesi de doğru bir yaklaşım olarak görülmemiştir (Saffâr, 2011, I, s. 36-37-38)

Sonuç olarak denilebilir ki, Saffâr el-Buharî ilhamın varlığını ve ilham yoluyla bilgi edilebileceğini kabul etmiş, ancak onun ilmi değerinin olup olmaması konusuna önem vermiştir. O, bu görüşüyle Mâtürîdî âlimlerden ayrılmıştır. Ancak ilhamın sübjektif olması sebebiyle herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemiştir.

4.4.5. Ömer en-Nesefî'ye Göre Keşf ve İlham

Bir diğeri Mâtürîdî âlimi olan Ömer en-Nesefî hem Pezdevî'nin hem de Ebû'l Muin en-Nesefî'nin öğrencisidir. Onun, Mâtürîdîliğin görüşlerini özetlediği en önemli eseri, "*Nesefî Akâidi*" dir. O, bu eserinde bazılarının "sadık haber, akıl ve beş duyu vasıtasıyla meydana gelen ilim, gerçek ilim değildir. Gerçek bilgi, ancak feridin kendini muayyen

zahidâne hareketlerle aşması anında sezindiği gerçektir. Bu yolun haricinde bilgi imkânı yoktur” dediklerini aktarır. Verdiğimiz bilgide Neseî'nin keşf yolunu kullananlardan bahseder Bu düşüncenin Eski Yunan'dan kendi yaşadığı zamana kadar varlığını koruduğunu, ısrarla bu düşünce ileri süren grupların olduğunu söyler. Ancak Neseî'ye göre ilham, bir şeyin sıhhatinin sebeplerinden bile olamaz. Onun tanımına göre ilham, “feyz yoluyla kalbe bir mananın konulması” anlamına gelmektedir (Neseî, 1994, s. 54).

Neseî, mutasavvıfların ve Rafizîlerin ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri, hocası Pezdevî gibi eserinde tasavvuf yoluna girenlerin bazı gruplara ayrıldığından söz etmektedir (Neseî, 1994, s. 54). Neseî, bu grupların on iki tane olduğunu yalnızca içlerinden bir tanesinin İslam'a uygun olduğunu aktarır. Diğer on bir grubun İslam'a ters, batıl ve mertud (reddedilmiş) olduğunu ifade eder (Neseî, 1979, s. 168). Hem Pezdevî'nin hem de Neseî'nin eserlerinde bu grupların varlığından söz etmeleri bizle o dönemde ilhamın ciddi bir şekilde suistimale yol açtığına ipuçlarını vermektedir. Nitekim Neseî'nin batıl ve mertud diye bahsettiği on bir gruptan bir tanesi de “İlhamiyye” adlı gruptur. Pezdevî'nin de bu gruptan söz ettiğini onun görüşlerine yer verdiğimiz kısımda bahsetmiştik. Neseî, “İlhamiyye” adlı grup için şöyle söylemektedir. “Bu Kur'an-i azimin kıraatinden ve ondaki ilimleri öğrenmekten yüz çevirmiş olan Karmatilerden bir fırkadır.” Bu grubun muhlis bir sapıklık içinde olduğunu söyler, onların hadisten fıkihtan uzaklaşmasını, hükemanın eser ve şiirlerini okumanın “tarikat Kur'an-ı” olarak inanmalarını da şiddetle eleştirir. Çünkü Neseî'ye göre, bunların batıl olduklarını ortaya çıkarmak ve onları zelil etmek şeriate göre farzdır. Buna delil olarak Hz. Muhammed'in “Kim bid'at sahibi bir kimseyi zelil kılsa, Allah Teala onu (kıyamet günündeki) en büyük korkudan emin kılar” hadisini sunar (Neseî, 1979, s. 172).

İlhamı kabul eden bazı sûfiler ve Rafizîlerin delil olarak gösterdikleri Şems sûresi 8. ayetteki ilhamın “*resuller ve kitaplar vasıtasıyla bildirme*” aslında umumi manada kullanıldığını ifade etmiştir (Neseî, 1994, s. 54). Bir diğer delil olarak kabul ettikleri, “Adem'e bütün isimleri öğretti” (Bakara, 2/31) ayetini Neseî, ilim öğretmek, ilim telkin etmek şeklinde yorumlamıştır. İhtilafa sebep olan söz konusu durum, Allah'ın isimleri ona nasıl öğrettiği olmuştur. Birçok farklı görüşe yer veren Neseî, isimlerin ona ilham edildiğini, bu şekilde onun kalbine yerleştirdiğini aktarır. Yani Allah onun kalbine eşyanın isimlerini ilham edilmiştir (Neseî, 2019, I, s. 743-744).

Diğer âlimler gibi o da ilhamın varlığını kabul eder, ancak bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi durumunda çıkacak sorunlardan ve ilhamı sıhhat sorunun olmasından dolayı, keşf ve ilhamı bilgi kaynaklarından kabul etmemektedir.

4.4.6. Alâeddin es-Semerkandî'ye Göre Keşf ve İlham

Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö.539/1144) görüşlerine yer vereceğimiz bu başlıkta, araştırmalarımız neticesinde onun hayatına dair bilgilerin yok denilebilecek kadar az olduğunu söyleyebiliriz. Bazı kaynaklarda onun, Ömer en-Neseî gibi Pezdevî ve Ebu'l Muîn en-Neseî'nin öğrencisi olduğu aktarılmıştır. Onun "*Mizânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*" günümüze ulaşan eseridir. Semerkandî'ye göre ilham, lügaten ve örfen olmak üzere iki şekilde yorumlanır. Semerkandî, öncelikle eserinde bu tanımlara yer verdikten sonra kelamcılarının ilham tanımlarına yer vereceğini ardından da ilhamın şer'i hükmünü açıklayacağını ifade ederek, konuya bir düzen içerisinde temas etmiştir (Semerkandî, 1984, s. 677).

Semerkandî ilhamın sözlük anlamını, "insanın kalbine gelen bir şeydir" şeklinde aktarırken, kalbe gelen şeyin kişiyi harekete geçirdiğini ve onu yapmasına yani amele teşvik ettiğini ifade etmektedir. Kişinin kalbi de ona meyleder. Ancak bu kalbe gelen şey hak olabilirken, batıl olması da mümkündür. Çünkü Allah Teala buyurdu ki; "Biz nefse fücûru da takvayı da ilham ettik" (Şems, 91/8). O da aynı İmam Mâtürîdî gibi bu ayeti delil göstererek kalbe gelen/atılan şeyin şeytandan, nefisten veya vesveseden kaynaklı olma ihtimali üzerinde durmuştur. İlhamın örfî anlamıysa, batıl olmayan (nefs ve şeytan kaynaklı) hak ile kalbe düşen iyi şeylerdir. Kalbe düşen şey onu şehvet ve arzular yerine iyi amellere, hayra teşvik eder (Semerkandî, 1984, s. 678). Aslında Semerkandî'ye göre, ilham Allah'ın bazı kullarına vermiş olduğu bir lütuftur. Ancak bilindiği üzere şeytanın verdiği vesvesenin de kalbe gelmesi mümkün olduğu için kişi bu durumda Allah'tan gelen ilham ile şeytanın vesvesesini ayırmak için akli delilleri kullanması gerekir (Ak, 2014, s. 139). Bu sebeple ilhamî bilgiden bir başka bilgi tarafından teyit edilmesi gerekmektedir. Bu da onun müstakil bir bilgi kaynağı olamayacağını göstermektedir.

Semerkandî, ilhamı "hak ilham" ve "batıl ilham" şeklinde ikiye ayırır. Hak ilham, peygamberlere geldiği gibi peygamber olmayanlara da gelebilmektedir. Bu ilham Allah tarafından gelir ve "vahyen hafiyyen" olarak adlandırılır. Bu da gizli

vahiy anlamına gelmektedir. Bu tür ilham, irşad ve hidayet için kalbe bırakılır. Buradan anlaşılıyor ki Semerkandî, Allah'ın peygamberler dışında özel olarak seçtiği kullarına da ilham verebileceğine inanmaktadır. Tabi bu kimselerin insanlara irşad edebilecek ehil kimseler olmasına da dikkat çekmiştir. Semerkandî'ye göre, batıl ilhamın anlamı da şöyledir, şeytanın telkinleri, nefsin vesveseleri sebebiyle insanın kalbinde var olan şeylerdir. Şu da dikkat çekicidir ki, Semerkandî ilhamı hak ve batıl olarak ikiye ayırmış olsa bile, hakikatte batıl ilham diye bir şeyin olmadığını, insanın kalbinde şeytanın ve nefsin ağartmasıyla, batıla yöneltmesi durumunun olduğunu söyler. Bundan dolayı aslında onlara, ilham denilemeyeceğini, ilhamın örfi anlamının üzerinde durduğunu ve sadece Allah'tan gelen şeylere ilham denileceğini ifade etmektedir (Semerkandî, 1984, s. 678).

Semerkandî ilhamı, ayetlerden bir sonuç çıkarmadan veya akla başvurmadan kişiyi amele çağırان bilgi ve insanın bilemediği şeylerin ancak Allah tarafından bildirmesiyle bilinen şeyler olarak yorumlar. Allah, onu veli kullarının kalbinde yaratır (Semerkandî, 1984, s. 679). Semerkandî'nin ilhamın Allah'ın özel kullarına gelebileceğini söylemesi düşünüldüğü takdirde mantıklı bir yorumdur. Çünkü ilham birine gelecekse dahi Allah'ın sevdiği bir kulu gelmesi akla daha yatkındır. Çünkü fasık bir kimseye Allah'ın bunu lütfetmesi de onun için elbette mümkündür, ancak ilhamın takva sahibi olan birine gelmesi daha mantıklı gelmektedir.

Semerkandî hem kendisi hem de âlimlerin çoğunluğunun ilhamın doğru olması (kitap ve sünnete ters olmayan) durumunda kişinin yalnızca kendisinin onunla amel etmesini ama diğer insanları bu ilhama uyması için çağrıda bulunmaması gerektiği görüşünde olduğunu aktarır. Ona göre, sûfilerden bazıları ilhamın bağlayıcı olduğunu ve ona uyulması gerektiğini söylemiştir. Semerkandî, bu düşüncenin Rafizilerden bazılarında da olduğunu, onların da ilhamı bağlayıcı bir kaynak olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir (Semerkandî, 1984, s. 679).

Rafiziler, bu görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek için Kur'an'dan, sünnetten ve kendi kitaplarından deliller getirmişlerdir. Kur'an delili olarak; "Allah kimin gönlünü İslam'a açmışsa o, Rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı?" (Zümer, 39/22) ayetindeki "kalbini İslam'a açması" ifadesini ilham olarak yorumlamışlardı. Yine Kur'an'dan delil getirdikleri bir diğer ayetse, "Ölüyken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkmayacak durumdaki kimse gibi olur mu? İşte kâfirlere yaptıkları böyle güzel gösterilmiştir" (En'am, 6/122). Bu ayette geçen

“kendisine ışık tuttuğumuz kimse” Rafizîler tarafından kendilerine ilham verilen kimseler olarak yorumlanmıştır. Semerkandî hem Rafizîlerin hem de sûfîlerin hadis delili olarak “Mü’minin ferasetinden sakının, çünkü O, Allah’ın nuruyla bakar” (Tirmizi, Tefsiru’s Kur’an, 15/6; Taberânî el-Mu’cemü’l-kebîr, 121/7497) hadisini vererek bu ferasetle mü’minin kalbine bilgi doğacağını iddia ettiklerini belirtir (Semerkandî, 1984, s. 680).

Semerkandî, onların delillerini eserinde yer verip açıklamak yerine şu örneği vermiştir; insana yenilmesi helal olan etlerle haram etler birbirine karıştığı durumlarda önce bu etlerin iyice araştırılması gerekir. Araştırma sonucunda o etler kişiye helal olur. İlham da aynı bunun gibidir. İlhamla hasıl olan bilgiyle amel edilebilmesi için kaynağının araştırılması gerekir. Ancak genel olarak onlar, ilhamla amel etmeyi vacip görürler. Bu da yanlış bir görüş olmaktan öteye gidemez (Semerkandî, 1984, s. 681).

Semerkandî, hak ehlinin onların bu görüşlerini kabul etmediklerini ve onların iddialarına karşı cevap niteliğinde Kur’an ve sünnetten deliller getirdiğini ifade etmektedir. Kur’an-ı Kerim’de geçen, “O halde ibret alın ey akıl sahipleri!” (Haşr, 59/2) ve “Göklerin ve yerin egemenliği üzerinde, Allah’ın yarattığı her bir nesne üzerinde ve kendi ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç kafa yormadılar mı?” (A’raf, 7/185) ayetlerinde ilhama başvurmamızı tavsiye etmiyor. Kur’an’ın bizi aklımızı kullanmaya tefekkür etmeye yönlendirmiştir (Semerkandî, 1984, s. 681).

Semerkandî, Rafizîlerin ve sûfîlerin sünnet deliline karşı o da Hz. Muhammed’in sahabelerden Muaz b. Cebel’i, Yemen’e kadı olarak gönderirken onunla olan diyalogunu delil getirmiştir.

“- Hz. Muhammed Muaz’a (r.a); Ya Muaz oraya gidince ne ile hükmedeceksin? diye sorar.

- Muaz, Allah’ın kitabı ile der.

- Hz. Muhammed, Onda bulamazsan ne ile hükmedeceksin? diye tekrar sorar.

- Muaz, Allah Resulünün sünnetiyle diye cevap verir.

- Hz. Muhammed, onda da bulamazsan diye yineleyince,

-Muaz, reyim ile hükmedeceğim şeklinde cevap verir.”

Bunun üzerine Allah Resulü, “Resulünün resulüne buna muvaffak kılan, bu şuuru veren Allah’a şükürler olsun” (Tirmîzî, Ahkam, 3/1343) buyurmuştur. Semerkandî’nin burada

dikkat çekmek istediği husus, Hz. Muhammed'in aklı kullanarak, nassta bulunmayan konularda hüküm vermeyi takdir etmesidir. Ashabına ilhamla hükmesini veya kalbine danışmasını tavsiye etmemiştir. Semerkandî'nin bu yaklaşımı, vermiş olduğu deliller ilhamın genel geçer bir kaynak olmadığını göstermesi bakımından önemlidir (Semerkandî, 1984, s. 681).

Semerkandî, peygamberlere gelen ilhamın Allah'tan geldiğini ve bunun hak olduğunu belirtir. Peygamberler dışında takva sahibi Müslümanlara da ilhamın gelmesinin mümkün olduğu düşüncesindedir. Takva sahibi kimselere gelen ilhamın yalnızca kendisini bağlayacağı görüşüne Semerkandî'de katılmaktadır. Onlara gelen kendilerini bağladığı gibi kimseyi keşf ve ilhamla hasıl olan bilgiye amel etmeleri için çağıramayacağını, sadece kendisi için bir hidayet olarak görülmesi gerektiğini önemle belirtir. Peygamberlere gelen ilhamsa böyle değildir. Onlara gelen ilham hem kendisini hem de ümmeti bağlayan bir niteliktedir. Peygamberler dışındaki kimselere gelen ilham takva sahibi olan, dünyalıktan gönüllerini uzaklaştırmış ve kalbin keşfi sonucu geldiğini söyler. Ancak Semerkandî, bunların kaynağının tespiti noktasında yine istidlâle, akli delillere başvurulması gerektiğini savunmuştur (Semerkandî, 1984, s. 682).

Semerkandî'nin keşf ve ilham ilgili görüşlerini incelediğimiz bu kısımda onun da diğer Mâtürîdî kelamcılar gibi paralel görüşlere sahip olduğunun sonucuna ulaşıyoruz.

4.4.7. Alâeddin el-Üsmendî'ye Göre Keşf ve İlham

Alâeddin el Üsmendî (ö.552/1157) bilginin kaynağının tespitini yaparken klasik üçlü tespiti yapmıştır. O da İmam Mâtürîdî ve Ebû'l Muîn en-Nesefî gibi bu kaynakları inkâr eden gruplarla tartışmayı gereksiz bulmuştur. Özellikle Sofistler ve onlarla aynı görüşte olanların argümanlarının zayıf ve mesnetsiz olduğunu ifade etmiştir (Özervarlı, 2003, s. 57; Üsmendî, 2005, s. 43).

Daha önce Ömer en- Nesefî ve Pezdevî'de bahsetmiş olduğumuz sûfilerden bir grup olan "İlhamiyye", öyle görülüyor ki Üsmendî'nin döneminde de varlıklarını devam ettirmiştir. Çünkü Üsmendî de eserinde "İlhamiyye" adlı bir gruptan söz etmiştir. Üsmendî, bu grubun iddialarında ileriye giderek dinlerin hak veya batıl olduğunu ilhamla öğrenebilecekleri iddiasını taşıdıklarını söyler. Aynı şekilde o da

ilham aldığını söyleyen her fırkanın bu iddiayı taşıması üzerine, kendi ilhamlarının hak olduğunu söyleyerek diğerlerinin yanlış olduğu iddiasında bulduklarını söyler. Böyle bir durumda tam bir karmaşanın hâkim olması kaçınılmazdır. Ona göre ilham, yalnızca Allah'ın kullarına bir yardımı olarak görülmelidir. Üsmendî'nin ilhamı bir lütuf, bir hediye olarak gördüğünü söylememiz mümkündür. Burada Üsmendî'nin Müslümanların dikkat etmesi gereken hususun, nefsin ve şeytanın vesveseleriyle rahmanî olan ilhamın karıştırılmaması olduğunu ifade etmiştir (Üsmendî, 2005, s. 44-45).

4.4.8. Nureddin es-Sâbûnî'ye Göre Keşf ve İlham

Buhara'da yaşamış Mâtürîdî kelamcılarının biri olan Nurettin es-Sâbûnî'nin bilgi elde etme yolları olarak genel kabulün dışında başka bir bilgi kaynağını kabul etmediğini söyleyebiliriz. Çünkü Onun eserlerinde “Bilgi Edinme Yolları” adlı başlığında duyular, haber ve akıldan başka bir bilgi kaynağını zikretmemiştir. Biz konumuzla alakalı bir bilgi bulabilmek için onun günümüze ulaşan eserlerini incelememize rağmen herhangi bir bilgiye ulaşamadık (Sâbûnî, 1982, s. 16-18; Sâbûnî, 2014, s. 48-52; Sâbûnî, 2020, s. 49-51). Sâbûnî'nin, keşf ve ilhamla alakalı görüş bildirmemesinin sebebinin ne olduğunu tam olarak bilemiyoruz. Ancak Ahmet Ak'ın kanaatine göre Sâbûnî, ya bu konuda kesin bir karara varamamış ya da tartışmalı bir konu olduğu için eserlerinde yer vermek istememiştir (Ak, 2014, s. 141).

4.4.9. Ubeydullah es-Semerkindî'ye Göre Keşf ve İlham

Ubeydullah es-Semerkindî'nin (ö.701/1301) kelami konulara yer verdiği konumuz açısından incelemeye aldığımız “*el-Âkîdetü'r Rükniyye*” adlı eseri bizler için önem arz etmektedir. Semerkindî'de İmam Mâtürîdî'nin metodunu takip ederek öncelikle bilginin kaynağının tespitini yapmaya çalışmıştır. Diğer âlimlerle aynı görüşte olan Semerkindî'ye göre bilginin kaynağı üçtür; sağlıklı duyu organları, haber-i sadık ve akıl'dır (Semerkindî, 2008, s. 44).

Semerkindî'ye göre bu üç kaynak dışında başka kaynakların İslam'ın bilgi kaynağı olması mümkün değildir. Kâhinlik, münecimlik ve kum falı gibi yollarla bilgi etme etmenin boş bir çabadan ibaret olduğunu ifade eder. Ayrıca bu yollarla

bilgi elde edilse bile bunlara güvenilemeyeceğini belirtir. Çünkü bu yollarla elde edilen bilgilerin doğruluğunu teyit edecek imkân yoktur (Bake, 2015, s. 12; Semerkandî, 2008, s. 44). Teyit etmemiz içinde yine bir başka kaynağa ihtiyacımız olacaktır.

Semerkandî, bilgi konusunu ele alırken ilham konusuna da temas etmiştir. O, ilhamı kesbi olmayan bilgi olarak değerlendirmiştir. Ona göre kaynağı melek olan ilhamlar, rüya yoluyla elde edilen bilgiler, Allah'ın insanın kalbine attığı şeyler, keşf yoluyla ulaşılan bilgiler, Allah'ın kuluna cömertliği ve bir lütfudur. Semerkandî, kalbe gelen havâtırı, nefis kaynaklı olursa “heces”, şeytan kaynaklı olursa “vesvese”, melek kaynaklı olursa “ilham” ve Allah'tan gelen havâtırı ise “vâridât-ı Rabbanî” olarak adlandırmıştır. Ona göre kalbe gelen havatırların kaynağının bu dördünden birinin olması mümkündür. Herkes kalbe gelen bilginin kaynağının kimden geldiğini ayırt edebilecek kabiliyette değildir. Fakat kalbini temiz tutan, züht ve takva sahibi veli kimseler, bu havâtırların kaynağını bilir, aralarındaki farkları anlamakta zorluk çekmez. Ancak bu züht ve takva sahibi kimseler dışında, kalbine dünyalığı yerleştirmiş, günaha ve kötülüğe dalmış kimselerin bu bilgilerin kimden geldiğini anlaması mümkün değildir (Semerkandî, 2008, s. 44-45).

Semerkandî bu görüşünü destekleyecek nitelikte Â'raf sûresinin 201. ayetini delil getirmektedir. Allah Teala buyuruyor ki, “Şüphe yok ki Allah'a karşı gelmekten sakınanlar, kendilerine şeytandan bir vesvese dokunduğu zaman iyice düşünürler de derhal Allah'ı hatırlarlar da sonra hemen gözlerini açarlar” (Â'raf, 7/201). Kalbini kötülük ve günahlarla dolduran kimsenin, şeytanın vesveselerini anlayamayacağına bir delil de peygamber efendimizden getirmiştir. Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır; “Kul, bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta oluşur. Tövbe ettiği takdirde cilalanıp silinir. O günahı tekrar ettiği zaman o siyah nokta da gitgide büyür, kalbi istila eder.” (Tirmizî, Tefsiru'l Kur'an, 83) Semerkandî ardından Mutaffifin sûresinin 14. ayeti vermiş “Hayır hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslanmıştır” (Mutaffifin, 83/14) ve bu görüşünü desteklemiştir (Semerkandî, 2008, s. 45).

Son olarak, Semerkandî'nin peygamberlere gelen ilhamla, velilere gelen ilhamın arasındaki farkı şöyle anlatmaktadır. Ona göre, peygamberlere gelen ilham, gizli vahiydir ve hüküm niteliğindedir. Tüm insanlar için bağlayıcıdır. Ancak velilere gelen ilham, doğrulanamadığından ve güvenilirliği kanıtlamadığından dolayı kendisi için bir delil olabiliyorken bir başkası için delil olmamaktadır. Sebebini ise şöyle

açıklar; kalbe gelen bilginin Rahmanî, melekî, şeytanî ve nefsî olma durumunda, kişinin bunu ayırt edebilmesinin oldukça zor olmasıdır. O, keşf ve ilhamla hasıl olan bilginin kullanılabilmesi için Kur'an ve sünnete uyduğu takdirde kendisi için kullanılabileceğini ifade eder (Semerkandî, 2008, s. 46).

4.4.10. Diğer Mâtürîdî Kelamcılarının Bilginin Kaynağına Dair Görüşleri

Osmanlı dönemi âlimlerinden biri olan Hızır Bey'in, (ö.863/1459) Fatih Sultan Mehmet'e sunduğu, kelami görüşlerine yer verdiği "Kâside-i Nuniye" adlı eseri (Cevâhiru'l Akâid olarak da bilinmektedir) 105 beyitten oluşmaktadır. Hızır Bey'in Allah'ın varlığı, sıfatları, ruyetullah, hüsün kübuh, halku'l Kur'an vd. konularına değinmesine rağmen bilgi, bilginin kaynağı, keşf ve ilhama dair konulara yer vermemiştir. Ancak onun eserini incelediğimizde kelami görüşlerinin Mâtürîdî kelamcılarının görüşleriyle hemen hemen aynı olduğu görülecektir. Hatta eserinde Ebû Hanife'nin el-Fıkhu'l Ekber'den, onun akâide dair diğer eserlerinden ve Nesefî'nin Akâid'inden yararlandığı bilinmektedir. Bundan dolayı kanaatimizce Hızır Bey'de bilgi kaynakları konusunda onlarla aynı görüştedir (Hızır Bey, 1994, s. 139-146).

Osmanlı döneminin yükseliş döneminde yaşamış olan Kemâleddin İbn Hümam'ın (ö. 861/1457), birçok alanda eseri bulunmaktadır. Tasavvufi kişiliğinin yanında kelama ayrı bir ilgi duymuş, kelim alanında müstakil bir eser ortaya çıkarmıştır (Hizmetli, 1993, s. 48). İslam akâidine yönelik yazdığı "*Kitab'ül-Müsayere*" isimli eseri konumuz açısından incelenmiştir. İbn Hümam bu eserine, Gazali'nin "*er-Risâle el-Kudsiyye*" adlı eserine şerh niyetiyle başlamış, sonrasında eseri genişleterek müstakil bir çalışma olacak şekilde devam etmiştir. Bu eserin Mâtürîdî-Eş'ari çizgisinde yazıldığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Onun kelama dair tek eseri "*Kitab'ül-Müsayere*" olduğu için bu eseri ayrıntılı bir şekilde incelediğimizde konumuzla ilgili görüşlerine ulaşamadık (İbn Hümam, 2017, s. 19-135). Ayrıca İbn Hümam üzerine yapılmış çalışmalar dikkate alındığında, onun hayatının bir döneminde uzlete çekildiğini tespit etmekteyiz. Hatta İbn Hümam'ın, bu uzlet döneminde keşf ve ilhamın kendisine eriştiği söylenmiştir (Hizmetli, 1993, s. 54). Mâtürîdî bir kelamcı olan İbn Hümam'ın tasavvufla yakinen ilgili olması, hatta "şeyh" olarak dersler vermesi, keşf ve ilhama bakış açısına dair bizlere ipucu vermektedir. O keşf ve ilhamla bilgi elde edilebileceği ancak onun herkes için hatta

kendisi için bile bağlayıcı olamayacağı görüşündedir (Doğan, 2020, s. 54) Çünkü onun, “ilham gelen kişi için bilgiler ona vacip olur, onunla amel etmelidir, kişi için bağlayıcıdır” görüşüne katılmadığı anlaşılacaktır. Ona göre, keşf ve ilham yoluyla gelen bilgiler ne gelen kişiye delildir ne de bir başkası için delildir. Çünkü keşf ve ilham yoluyla gelen bilgi doğrulanamayacağı gibi keyfiliğe de sebep olmaktadır. Duyu, haber ve akıl dışındaki diğer tüm kaynaklar, İslami ilimler için kaynak olamaz. Çünkü kalbe gelen, doğrulanamayan, objektiflikten yoksun olan bu kaynaktan hasıl olan bilgilerin, saptırıcı, yanlış ve fasit olabilme ihtimali yüksektir (Birsen, 2015, s. 81).

Yeni ilm-i kelim döneminin temsilcisi sayılan İzmirli İsmail Hakkı'nın bilginin kaynağına dair farklı bir görüş bildirdiğini söyleyemeyiz. Yerleşmiş ve herkes tarafından kabul edilen üç kaynak dışında, herhangi bir kaynağı tek başına yeterli bir bilgi kaynağı olarak görmemektedir (İzmirli, 1981, s. 33-37). Ancak onun şu ifadelerine yer vermemiz uygun olacaktır; “Gerçekte mücahede, halvet ve zikir neticesinde çoğunlukla kalbin üzerindeki örtü açılır, gayb âlemini tanıma, kavrama kolaylaşır, ilahi bağışlar (ihsan), fetihler ve feyzler hâsıl olur. Burada aklın gerisinde öyle ince bir ilim vardır ki, sağlam akılların gayeleri ve sonuçları onu kavrayışına alamaz” (İzmirli, 2018, s. 131-132). İzmirli'nin burada bahsetmiş olduğu örtünün kalkması keşfin tarifiyle oldukça uyumludur. İzmirli, mutasavvıflardan arı ve saf yapılı kimseler olarak bahsetmektedir. Mutasavvıfların, çile, nefis terbiyesi ve kalp tasviyesini (arınma) tamamlamalarıyla aklın ve duyuların bilemeyeceği bilgilerin, kalplerinden örtünün kalkmasıyla ortaya çıkabileceğini söylemektedir (İzmirli, 2018, s. 132).

İzmirli, daha sonra eserinde hak ve hakikati araştıran, bunun için çabalayan kesimi dört gruba ayırmaktadır. Kur'an ve sünnete sarılan Selefîyye'nin yolu, düşünme (nazar) ve kesin delilleri kullanan kelamcılar ve filozofların yolu, keşf ve vicdan yolunu kullanan mutasavvıfların yolu ve hakikati araştırma gayesinden uzak olan ama bu iddiayla ortaya çıkan talim ve terbiye (öğretme ve açıklama) yolunu kullanan Batınilerin yolu şeklinde bu gruplardan bahsetmektedir (İzmirli, 2018, s. 148).

İzmirli'nin vermiş olduğu bilgiler göz önüne alındığında onun keşf yolunu, keşfin varlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bilgi kaynaklarını verirken, keşf ve ilhamı bu kaynakların yanında zikretmemesini, bu kaynakları kişinin kendi istek

ve çabasıyla başvurduğu bireysel bir tecrübe olarak değerlendirdiği şekilde yorumlayabiliriz.

Çalışmamızın buraya kadar ki kısmında, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî mezhebine mensup bazı kelamcılarının görüşleri incelenmiştir. Son olarak tüm bu görüşleri toparlayacak ve değerlendireceğiz.

İmam Mâtürîdî'nin her şeyden önce bilgi kuramını oluşturmak istemesinin sebebi, delilsiz bilgiye inanmanın doğuracağı sonuçların önüne geçmektir. Çünkü o, taklit yoluyla inanmayı mazur görmemektedir. Ayrıca döneminde var olan felsefi akımlarla mücadele edebilmek için doğru, güvenilir ve objektif bilgiye duyulan ihtiyaçta etkili olmuştur (Mâtürîdî, 2020, s. 78). Bu sebeple İmam Mâtürîdî, delilsiz, doğrulanamayan bilginin, ilmi değerden yoksun ve geçerliliğinin olmadığını ifade etmektedir. Ona göre “dinler arasında tezat ve tenâkuz noktalarının mevcudiyeti açıktır; hem de her din sâlikinin kanaatine göre kendisi haklıdır. Doğru vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işlemesi imkânsızdır. Çünkü bu durumda kişi zihninde yanlışa bizzat doğrunun şeklini giydirmektedir” Bu sebeple ilham, geçersiz bir bilgi kaynağıdır. Ona göre, bu kaynakların kabulü karışıklığa sebebiyet verir (Mâtürîdî, 2020, s. 57). Ancak İmam Mâtürîdî'nin keşf ve ilhamı toptan reddettiğini söylememiz mümkün değildir. O, bu kaynakların varlıklarını kabul etmiş, herkes için bağlayıcı olarak kabul edilmesine karşı çıkmıştır. Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin görüşü de İmam Mâtürîdî'nin görüşüyle aynı minvaldedir (Nesefî, 1993, s. 34-35; Mâtürîdî, 2016ç, s. 375).

Tespit ettiğimiz kadarıyla Mâtürîdî âlimler arasında keşf ve ilhamın varlığını kabul edip onun bağlayıcı olmadığını savunanlar olduğu gibi, keşf ve ilhamın varlığını kabul etmeyip hiçbir şekilde bağlayıcı olamayacağı görüşünde olan âlimlerin bulunduğunu söylebiliriz. Mesela Pezdevî, ilhamın insanlara gelebileceğini kabul etmemektedir. Bu yola başvuranların ve bu iddiayla ortaya çıkan kimselerin bilgilerinin burhandan (delilden) yoksun olduğunu ifade ederek onları reddetmiştir. Pezdevî'nin bu katı yaklaşımını dönemde var olan “İlhamiyye” ve “Kârâmita” adlı grupların topluma verdiği zarardan, dini tahrife sebebiyet vermelerinden kaynaklı olarak bu ve buna benzer gruplara kapı dahi aralamamak için olduğu şekilde değerlendirebiliriz (Pezdevî, 1980, s. 363-367). Pezdevî'nin yaklaşıma benzer bir yaklaşımı Ömer en-Nesefî ve Alaeddin el-Üsmendî de görmekteyiz (Üsmendî, 2005, s. 44). Nesefî, keşf, ilham ve buna benzer yollarla bilgi aldıkları iddiasında bulunan kimselere ağır ithamlarda bulunmuş, bu kimselerden, ilim öğrenmekten yüz çevirmiş

sapık kimseler olarak bahsetmiştir. Ona göre bu kimselerle mücadele etmek, batıl olduklarını ortaya çıkarmak, onları zelil etmek herkesin üzerine düşen bir sorumluluktur (Nesefî, 1979).

Ebû İshâk Saffar el-Buhârî'nin keşf, ilham vb. kaynaklara yaklaşımını içinde bulunduğu dönem ve şartları göz önüne alarak değerlendirmemiz yerinde olacaktır. O, hem keşf ve ilhamın varlığını hem de bu kaynakları bilgiye ulaştıran bir yol olarak kabul etmiştir. Ancak ilhamın gelişinin belirsiz ve gelen bilgilerin tutarsız olması sebebiyle herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olarak görülmesinin doğru olamayacağını söylemektedir (Saffâr, 2011, II, s. 36-38)

Alâeddin es-Semerkindî'nin yaklaşımı ise, çok büyük farklar olmasa da şu şekildedir. O ilhamı, hak ve batıl ilham şeklinde ikiye ayırmıştır. Şeytan ve nefis kaynaklı olanları batıl ilham olarak değerlendirirken, peygamberler dışında velilere gelen hayra ve hidayete yönlendiren bilgileri de hak ilham şeklinde değerlendirmiştir. Ancak Râfızîler ve bazı sufi gruplar gibi ilhama uyulması için bir çağrıda bulunulmasını kesinlikle uygun görmemektedir (Semerkandî, 1984, s. 678-679).

Ubeydullah es-Semerkindî, keşf ve ilhamın yalnızca Allah'ın kuluna cömertliği ve lütfu olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kalbe atılan bilginin nefis, şeytan, melek ve Allah kaynaklı olabileceğini, bu ayrımı da yalnızca kalbini temiz tutan züht ve takva sahibi velilerin yapabileceğini söylemektedir (Semerkandî, 2008, s. 44-45).

İbn Hümam ise, keşf ve ilham kanalıyla bilgilerin hasıl olabileceğini kabul etmenin yanında bu bilgilerin ne ilham alan kişi için ne de bir başkası için bağlayıcı olamayacağı görüşündedir (Birsen, 2015, s. 81).

Vermiş olduğumuz tüm bilgiler ışığında, tüm ilimler duyu, haber ve aklın verileri üzerine kurulmuş, kaynak olarak görülen diğer tüm kanallar sistem dışı kalmıştır. Mâtürîdî bilgi sisteminde bu üç kaynağın vermiş olduğu bilgilerin kesinlikle şüphe içermeyeceğini net bir şekilde belirtilmiştir. Bu bilgi kaynaklarının verileri, kanıtlanabilir olduğu için güvenilir kaynaklardır. Ancak keşf, ilham, rüya, sezginin verileri kesinlikle güvenilir değildir. Bu kaynaklar, keyfiliğe açık, subjektif ve delilden yoksundur. Mâtürîdî âlimlerin bu tavırlarının bir diğer sebebi de, keşf ve ilhamı kullanarak, Müslüman toplumun kandırılmasını engellemek ve onların

vereceği zararın önüne set çekme isteği olduğu söylenebilir. Bu şekilde kitlelerin gözünde lider olmak isteyen kötü niyetli kimselere de fırsat verilmemesi sağlanmıştır.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

İnsanlık tarihiyle paralel olarak var olan bilgi her yönüyle tartışmalara neden olan bir konu olmuştur. Bilgi, inanç esaslarını temellendirmede büyük bir öneme sahiptir. Kalam âlimlerinin ilimleri sağlam bir temel üzerine kurma kaygısı, onların öncelikle bilgi kuramına yönelmelerini sağlamıştır. Herkes tarafından kabul edilen, reddedilemeyen bilginin, objektif ve kanıtlanabilir olması gerekmektedir. Böylelikle doğru ve kesin bilgiye ulaşmak için kullanılacak kaynaklar da son derece önemli olmuştur.

İslam düşünce sisteminde bilginin kaynağına dair görüşleri ikinci bölümümüzde detaylı bir şekilde ele aldığımız için, burada sadece özet niteliğinde kısaca yer vereceğiz. İslam filozofları, bilginin kaynağı olarak duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilginin yanında, sezgisel bilginin de varlığını kabul etmektedirler. Tasavvufta, keşf ve ilhamın varlığı Hicri II. asırdan itibaren, mutasavvıflar arasında yerini almıştır. Duyular, haber ve akıl yoluyla elde edilen bilgiler kabul edilse bile, keşf ve ilhamla hasıl olan bilgi daha güvenilir, daha değerli görülmüştür. Kalam tarihine baktığımızda ise; Selefiyye'ye göre sağlam ve güvenilir kaynak yalnızca Kur'an ve sünnet olmuş, bunlar dışındaki bilgi kaynaklarına şüpheyle yaklaşmıştır. Araştırmalarımız neticesinde, selef âlimlerinin keşf ve ilhamın varlığından haberdar oldukları ancak bu kaynakları kullanmadıkları anlaşılmaktadır. Mutezilî âlimlerse, ilhamı, objektif olmaması, kanıtlanabilirlikten uzak olması sebebiyle reddederler. Eş'ari mezhebinde de âlimlerin genel görüşü, keşf ve ilhamın varlığının kabul edildiği yönündedir. Fakat bu kaynaklar bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Şia mezhebinde durum biraz daha farklıdır. Çünkü onların bilgi sistemi, imamın bilgisi üzerine kuruludur. Diğer bilgi kaynakları (duyu, haber, akıl) da kabul edilmiş ancak imamın bilgisi diğer kaynakların bilgisinden daha üstün kabul edilmiştir. İmamın

gayba dair bilgisi de ilham yoluyladır. Özetle, İslam düşünce sisteminde Şia, Tasavvufçular ve İsraki filozoflar dışında genel görüş, keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olamayacağı yönündedir. Bilgi kaynakları; duyu, haber ve akıl olarak sınırlandırılmıştır.

Mâtürîdî bilgi sistemindeyse, öncelikle bilgi kaynakları kesin ve net bir şekilde duyu (ıyan), haber ve akıl (nazar) olarak belirlenmiştir. İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî âlimler, bu kaynaklarla elde edilen bilgilere güvenilemeyeceği iddialarını (Sofistler-Sümeniyye-Berahime) yersiz bulmuşlar ve onların iddialarını delillerle çürütmüşlerdir. Mâtürîdî bilgi sisteminde, Mâtürîdî âlimlerin eserleri incelendiğinde, keşf ve ilhamın bilgi vasıtası olarak kabul edilmediği açıkça görülecektir. İmam Mâtürîdî “*Tevilatü'l Kur'an*” adlı eserinde, keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin delil olarak sundukları ayetleri tefsir ederek, peygamber dışında kimselerin vahye benzer bir bilgiyi ilham aracılığıyla alamayacağını ifade etmiştir. İlhamın kaynağının, nefisten, şeytandan veya rahmandan olabilme ihtimali vardır. İmam Mâtürîdî'ye göre, kişi kalbine gelen bilginin kimden geldiğini anlayamaz. Bu sebeple kalpte hasıl olan bilgiyi, ilahi kaynaklı kabul ederek, onunla amel edilmesini de uygun görmez. Mâtürîdî âlimlerden biri olan Ebû İshak Saffar el-Buhâri haricinde, Mâtürîdî âlimler keşf, ilham, rüya ve sezgi gibi kanallarla hasıl olan bilginin sağlam ve güvenilir olmaması sebebiyle bilgi kaynağı olarak kabul etmemişlerdir. Saffar el-Buhâri'nin keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmesini yaşadığı dönemle ilişkilendirebiliriz. Çünkü Saffar el-Buhâri ile aynı dönemde Ahmet Yesevi, Yusuf el-Hemedâni gibi sûfiler yaşamıştır. Bu sûfilerin akıl ve istidlal yerine keşf ve ilhamı kullanmaları, onların görüşlerini bizzat kendilerinden öğrenmesi Saffar'ın görüşlerini de etkilemiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, o ilham yoluyla bilgi elde edilebileceğini kabul ederken, bu bilgilerin subjektif olması sebebiyle, genel görüşe uyarak, herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyi uygun görmemiştir.

İslam düşünce sisteminde keşf ve ilhamın konumu incelendiğinde genel ifadeyle, bu yollarla gelen bilginin yalnızca kişiyi bağladığı ve yalnızca ona dini sorumluluklar yüklediği kabul edilmiştir. Ancak durum gerçekte hiç de böyle olmamıştır. İnsanların, keşf ve ilham yoluyla bilgi aldıklarını söyleyen kimselerin etraflarında toplandıklarına şahit oluyoruz. Kaynağının belirsiz olduğu kelimeler âlimleri tarafından belirtilmiş olsa bile, keşf ve ilhamın ilahi kaynaklı olduğu inancı, bu bilgilerin şüphesiz kabul edilmesini sağlamıştır. Âlimlerin net bir şekilde bu

kaynaklardan gelen bilgileri kabul etmemelerine rağmen, insanların bu bilgilere inanma ihtiyacının ne olduğu psikolojik açıdan da incelenmelidir.

Allah, insanlara peygamberler aracılığıyla emir ve yasaklarını bildirmiştir. Vahiy yoluyla bir nevi, Allah ile insanlar arasında bir bilgi aktarımı sağlanmıştır. Son peygamber, Hz. Muhammed'den sonra Allah ile insanlar arasındaki bilgi aktarımı da son bulmuştur. Ancak insanların Allah'tan bilgi alma isteği son bulmamıştır. İnsan psikolojisinin bilgi alma durumunun devam ettirmeye yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insan, karşılaştığı sıkıntıda, yaşadığı bir olayda Allah'ın ona bir işaret göndermesini, onu yönlendirmesini arzulamaktadır. Sıkıştığı durumlarda sorularına cevap niteliğinde Allah'tan bilgi alma psikolojisine girmiştir. Vahyin bitmesi, peygamberlik müessesinin de son bulmasıyla bilgi için başvurulacak kaynaklar, âlimler tarafından duyular, haber ve akıl olarak belirlenmiştir. Ancak bu kaynaklar ilahi kaynaklı bilgi statüsünde olmadığından, bazı kesimler için yeterli gelmemiştir.

İfrad ve tefrit arasında itidali bulmakta zorlanan toplumumuzda ifrada gidilen bazı noktalar olmuştur. Bunların başında keşf ve ilhamla hasıl olan bilginin ilahi kaynaklı kabul edilmesi, bu bilgilerin bazı kesimler tarafından "vahiy" konumuna getirilmesi ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Kalbe bir anda doğması ve kaynağının rahmani olacağı inancı, keşf ve ilhamla hasıl olan bilgiye ayrı bir önem verilmesini sağlamıştır. Bu yollarla gelen bilgiye önem verilmesiyle, keşf ve ilham alan kimsenin de toplum nazarında daha değerli, daha üst bir konuma yükselmesine olanak sağlamıştır. Onlar kendilerini toplum içinde özel bir konuma koymamış olsalar bile, toplum onları çok özel bir konuma koymuştur. Toplumun onlara peygamberlik derecesinde bir saygı duymaları, sorunların bir diğeridir. Hem bilgiye hem de kişilere kutsallık verilecek düzeyde olması, bu konunun dini istismara ne kadar açık olduğunun göstergesidir. Mesela, Şia mezhebinin bilgi sistemi ve imamların Şia'daki konumu incelendiğinde durum gözler önüne serilecektir. Onlara göre, peygamberliğin son bulmasıyla, gaybi bilgilerin devamı imamlar yoluyla sağlanmıştır. İmamlara peygamber denilmese bile onları peygamber konumunda değer verdikleri aşikardır. Çünkü imamların da peygamberler gibi masum olduğu inancı, peygamberlere mahsus olan "ismet" sıfatının imamlarda da olması, imamları koydukları konum, dikkatleri çekmek istediğimiz husustur. Elbette ki, imamlara verilen önemin yalnızca ilham aldıklarından kaynaklı olduğunu söyleyemiyoruz.

Ancak imamların, Allah'tan ilham yoluyla bilgi aldıkları inancı, onların imamlara bakış açılarında oldukça önemli bir noktadır. İmamiyetin bu şekilde temellendirilmeye çalışıldığı da söylenebilir. Biz burada örnek vermek adına Şia mezhebini vermiş olsak bile, sorun yalnızca bu mezheple sınırlı değildir. Aslında keşf ve ilham bilgisinin en çok mutasavvıflar tarafından değer gördüğünü söylememiz pek de yanlış olmayacaktır.

Keşf ve ilhamla hasıl olan bilgiye bu derece önem verilmesinin bir nedeni de bu yollarla gelen bilgilerin ilahi kaynaklı olduğu iddiasıyla hatasız olması, duyu ve akıl yoluyla gelen bilgilerin ise hatalı olabileceği görüşüdür. Oysa Mâtürîdî âlimlerin eserleri incelendiğinde durum tam tersidir. Aksine duyular, haber ve akıl dışında başka kanallarla gelen bilgiler daha şüphelidir, güvenilmezdir ve hatalı olabilme ihtimali daha yüksektir. Keşf ve ilhamla kanalıyla gelen bilgilerin güvenilir bulunması ve bunların bilgi kaynağı olarak görülmesi, toplumları kargaşa ve ayrılığa sürükleyebileceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü, keşf ve ilhamın ilahi kaynaklı olduğunu kabul etmemiz durumunda, bu kanallarla gelen bilgilerin tümünü de olduğu gibi kabul etmemizi gerektirir. Ancak keşf ve ilham yoluyla bilgi aldığını söyleyen, birbirine zıt iki grubun görüşlerinden hangisini doğru kabul etmemiz gerekir? Her grup, zümre, topluluk kendi görüşlerinin hak olduğunu kabul ettirmek için kendi bilgilerinin doğru olduğunu iddia eder. Görülüyor ki, bu da tam bir kargaşa sebebidir. Dikkat çekmek istediğimiz husus, bilgilerin güvenilirliğiyle alakalıdır. Çünkü bilgi aldığını iddia eden kimsenin yalancı olabilme ihtimali de vardır. Böyle bir durumda ilahi bilginin devamını arzulayan, o bilgilerin güvenilirliği konusunda şüphe duymayan bir kitlenin sömürülmesi de kaçınılmaz olacaktır. Nitekim bunun örnekleri de oldukça mevcuttur. Görüldüğü üzere, halkın dini duygularının sömürülmesi gibi bir tehlikenin var olması, âlimleri, keşf, ilham, rüya ve sezgi gibi kanallardan elde edilen bilgilerin güvenilir bilgi kaynağı olamayacağı noktasında birleştirmiştir.

İlham alan kimselerin durumundan bahsederken dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, kalpte var olan bilginin kaynağıdır. Bu bilgilerin kaynağı gerçekten de Allah mıdır? Bu bilgilerin tamamen rahmani olduğunu söylememiz mümkün müdür? Mutasavvıflara göre, bu yolla gelen bilgilerin kaynağının tespiti mümkündür. Onlar züht ve riyazet sahibi sūfinin, kalpte hasıl olan bilginin nefisten, şeytandan veya rahmandan olduğunu maneviyatıyla bilebileceğini iddia ederler. Gelen bilginin

Kur'an ve sünnete ters olmaması durumunda da bu bilgiler, doğru bilgi olarak kabul edilir. Kelamcılara göre, böyle bir şüphenin varlığı bile bu bilgilerin kabul edilmemesi için yeterli bir sebeptir. Onlara göre keşf ve ilham yoluyla bilgi elde ettiğini iddia eden kimselerin, sözlerinin doğruluğuna delil getirmeleri gerekmektedir. Bu da mümkün olmadığı için, bu bilgiler şüpheli bilgi statüsünde kalmaktadır.

Mâtürîdî âlimlerden biri olan Pezdevî'nin eserinde, bazı sapık, bid'atçı, kötü niyetli kimse ve grupların (İlhamiyye-Kâramita gibi), dini tahrif etmek için dinde var olmayan fikirleri ve sapık inançları yine bu yolla topluma aktardıklarına yer vermesi oldukça dikkatte değerlidir. Çünkü bu kötü niyetli kimse ve gruplar, kendi dünyalık mal ve menfaatleri için, keşf ve ilham yoluyla bilgi aldıklarını söyleyerek etraflarında insanları toplamaktadırlar. Aslında bu sorunun günümüzde de devam ettiğini söyleyebiliriz. Bazı cemaat ve tarikat liderlerinin (burada genel bir ifade kullanmıyor, tüm cemaat ve tarikatları kastetmiyoruz) halkın dini duygularını bu yolla sömürdüklerini söylemek mümkündür. Bunun sebebi de şöhret, itibar veya dünyalık herhangi bir sebep olabilmektedir.

Son olarak şunu da eklememiz gerekir, keşf, ilham, rüya ve sezgi yoluyla gelen bilgilerin toplum nazarında kabul görmesinin bir diğer nedeni, insanların dünya karmaşasında yalnız kalmamak için bir topluluğun, bir tarikatın üyesi olarak, orada hissettiği güvenlik ve aitlik hissiyatıdır. Çünkü insanlar, çoğu zaman ilim ve takva yönünden kendinden daha üstün gördüğü kimselerin yönlendirmesine, yol göstericiliğine ihtiyaç duymuştur. Durum böyle olunca, günlük hayatında sıkışan insan, sorunlarına, kafasındaki sorulara cevap ararken mensubu olduğu tarikat liderinin bilgisine duyduğu güven sayesinde rahatlamıştır. Akli ve akli istidlalleri kullanmak çaba gerektirdiği için, kendisine güven veren birinin bilgisine teslim olmak insana her zaman daha kolay gelmiştir.

Netice olarak hem Mâtürîdî bilgi sisteminde hem de kelam âlimlerinin genel görüşüne göre, keşf ve ilham sağlam ve güvenilir bilgi için bilgi kaynağı olarak kabul edilmez. Kaynağının belirsiz olması, dini istismara açık olması, güvenilir olmaması ve değindiğimiz diğer sebeplerden dolayı yalnızca bazı kesimler tarafından kabul gören bir kaynak olarak kalmıştır. Keşf ve ilhamın varlığı kabul ediliyor ve bu yollarla elde edilen bilginin yalnızca kişiyi bağladığı söyleniyor olsa bile bunun da zamanla suistimale kapı aralayacağı göz önünde bulundurulmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, K. (1965) *el-Muğni*, İ. Medkur (Ed.), Kahire.
- Abdülcebbar, K. (2013). *Şerhü'l usuli'l-hamse*. (Çev: İ. Çelebi). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Ak, A. (2010). Mâtüridiliğin Hanefilik ile ilişkisi. *Minel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7 (2), 223-240.
- Ak, A. (2014). Mâtürîdî âlimlere göre keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olması sorunu. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (2), 129-146.
- Alper. H. (2017). *İmam Mâtürîdî'de akıl-vahiy ilişkisi*. (4. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Altıntaş, R. (2004). Mu'tezile'de Akıl Anlayışı. *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ: Fırat Üniversitesi, ss. 311-322.
- Âmidi, S. (2004). *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd- din*. (Haz: A. M. Mehdi). Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye.
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ felsefe tarihi*. İstanbul: İ.B.Ü Yayınları.
- Aslan, A. (2008). Kelam'da ilhamın bilgi değeri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 1 (20), 25-44.
- Aslan, İ. (2017). Mu'tezile rasyonalizmi üzerine. *İslami İlimler Dergisi*, 12 (2), 81-102.
- Attâr, F. (2012). *Evliya tezkireleri*. (Çev: S. Uludağ). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Avcı, M. (2018). *İmam Mâtürîdî'nin fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin etkisi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, N. (2006). Bâkillânî'de bilgi teorisi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bağdâdî, A. (2016). *Usulî'd- din*. (1. Baskı). (Çev: Ö. Aydın). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Bâkillânî, B. (1957) *Kitabü't-temhîd*. Beyrut: Şarkiyat Yayıncılık.
- Bekiryazıcı, E. (2009). Burhan'dan keşfe yönelik ya da Sühreverdî'de bilginin kaynağı problemi. *Ekev Akademi Dergisi*, 13 (38), 103-114.
- Beyhâkî, H. (2003). *Kitabü'z zühed*. (6. Baskı). (Çev: E. Yıldırım). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Bilgiz, M. (2012). Kur'an'da bilgi ve düşünce üretimi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 1 (3), 53-86.

- Birsin, M. (2015). Fıkıh usulünde ilham ve bilgi değeri. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1), 63-98.
- Bolay, S. H. (1989). *Akıllık*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 2, 238-242.
- Bozkurt, M. (2006). *Fahreddin Râzi'de bilgi teorisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Buhârî, (1966). *Sahih-i Buhari*. (Ter: M. Efendi). İstanbul: Bab-ı Âlide Sabah Neşriyatı.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. (5. Baskı). İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları.
- Cevizci, A. (2005) *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2015). *Felsefenin Kısa Tarihi*. Ankara: Say Yayınları.
- Cürcanî, S. Ş. (1997). *Kitabu't- ta'rifat*. (Çev: O.Türker). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Cüveynî, İ. H. (2010). *Kitâbü'l- irşâd*. (1. Baskı). (Çev: A.B. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağlayan, H. (2009). *Kelam'da bilgi kaynakları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelebi, A. (1995). *Ezan*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 12, 36-38.
- Çelebi, İ. (1996). *İslam inancında gayb problemi*. (1. Baskı). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Çelebi, İ. (2016). *İlk kelam tartışmaları ve inanç grupları*. Ş. A. Düzgün (Ed.), *Kelam el kitabı*. (s. 66). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çubukçu, İ. A. (1964). Mu'tezile ve akıl meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12, 51-61.
- Dedeoğlu, M. M. (2017). Bir zihniyetin tutumu ve düşünce formu olarak dogmatizm ve dogmatik tutum. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. 7 (13), 800-823.
- Demir, A. (2014). *Ebû- İshâk Zâhid es- Saffar'ın kelam yöntemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demir, A. İ. (1993). *Mükekaddimun devri kelamcılarına göre bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, S. (2020). *Kemâleddin İbn Hümâm'ın nübüvvet anlayışı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yozgat: Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğanbaz, C. (2012). *Mâtürîdî'nin bilgi kuramında vahiy*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Düzgün, Ş. A. (2016). *Semerkant'ta Mâtürîdîliğin arka planı olarak Hanefilik: Dinin farklı bir coğrafyadaki tezahürü: din, dini düşünce ve çoklu kültürel yorumlar/mezhepler*. Ş. A. Düzgün (Ed.), *Kelam el kitabı*. (s. 150-154). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ebû Hanife, N. S. (2015). *İmâm-ı azam'ın beş eseri*. (11. Baskı). (Çev: M. Öz.) İstanbul: İFAV Yayınları.

- Edis, M. S. (2018). Tasavvuf ıstılahında “keşf” ve “ilham” terimlerinin kronolojik analizi. *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*, İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, ss. 344-364.
- Ertürk, M. (1996). *Haber-i vahid*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 14, 349-352.
- Esen, M. (2008). Mâtürîdî'nin bilgi kuramı ve bu bağlamda onun alem, Allah ve kader konusundaki görüşlerinin kısa bir tahlili. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (11), 45-56.
- Eş'arî, E. H. (2017). *el-lüma*. (Çev: K.A. Mavil, H.Y. Mavil). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Eş'arî, E. H. (2019). *Makalatü'l- İslamiyye ve ihtilafü'l-müsallin*. (Çev: Ö. Aydın, M. Dalkılıç). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Farabî, E. N. (2012). *es- siyâsetü'l- medeniyye*. (2. Baskı). (Çev: M. S. Aydın, A. Şener ve M. R. Ayas). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Gazzalî, E. H. *İhyâu ulumi'd- dîn*. (Çev: A. Serdaroğlu). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Gökçe, F. (2010). *İslam irfan geleneğinde hadis yorumu*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gültekin, A. (2017). Rüya, keşf ve ilhama dayalı olarak yapılan yorumlar ve günümüze yansımaları. *Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. Malatya: İnönü Üniversitesi., ss. 221-224.
- Gürsoy, A. (2014). İbn Sinâ felsefesinde sezgisel bilginin değeri. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1), 191-210.
- Hizmetli, S. (1993). Kemaleddin İbn Hümames-Sivasî'nin Kitabı'1 Müsayeresi ve İslam düşünce tarihindeki yeri. *Diyanet İlmi Dergi*. 29 (3), 47-56.
- Hizmetli, S. (2001). *Karmâtiler*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 24, 510-514.
- Hökekleli, H. (1994). *Duyu*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 10, 8-12.
- Hücvirî, O. C. (2020). *Keşfu'l Mahcûb*. (Çev: S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Iştan, İ. (2018). Ehl-i sünnet kelim mezheplerinin sûfilerin keşf ve ilham metodu hakkındaki görüşlerinin kısa bir değerlendirilmesi, Eş'ariyye örneği. *Kastamonu Üniversitesi, V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu (Eş'arilik)*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, ss. 236-248.
- İbn Arabî, M. (2007-2008). *Fütühât-ı mekkîyye*. (1. ve 2. Baskı). (Çev: E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2014). *Fusûsu'l- hikem*. (Çev: A. A. Konuk). İstanbul: İFAV Yayınları.
- İbn Bacce, T. (2017). *Tedbîru'l- mütevahhid*. (2. Baskı). (Çev: M. Uyanık ve A. Akyol). Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Füreke, (2005). *Makâlâtü'ş- şeyh ebi'l Hasan el-Eş'ari*, Kahire: Mektebetü Sekafefetü'd-Diniye Yayınları.
- İbn Hümam, K. (2017). *Kitabü'l müsayere*. (Çev: H. Işık). Kayseri: Kimlik Yayınları
- İbn Kuteybe. (1988). *Tefsirü'l garibu'l hadis*. (Neş: N. Zarzur). Beyrut.

- İbn Şazan, N. (1932). *el- izah*. (1. Baskı). (Neş: S. C. Urmevî). Tahran: Yayınsız.
- İbn Teymiyye, A. (2004). *Mecmuatü'l fetava*. (Neş: M. Kasım). Medine: Mecmua el-Melik.
- İbn Teymiyye, A. (2018). *el- akîdetu'l- vasitiyye ve şerhi*. (Çev: M. B. Eryarsoy). İstanbul: Gruba Yayınları.
- İmam Tirmizî, (2000). *Sünen-i Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İsfahani, R. (2010). *Müfredat*. (Çev: A. Güneş, M. Yolcu). İstanbul: Çıra Yayınları.
- İzmirli, İ. H. (1981). *Yeni ilm-i kelam*. (1. Baskı). Ankara: Umran Yayınları.
- İzmirli, İ. H. (2018). *Yeni ilm-i kelam*. (2. Baskı). Ankara: AnkaraYayınları.
- Karabulut, Ş. (2008). *Ebû Hanîfe'nin kader, insan fiilleri ve büyük günah hakkındaki görüşleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karlığa, H. B. (1999). *İbn Rüşd*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 20, 257-288.
- Kâşânî, A. (2015). *Letâifül- âlâm fî işarâtı ehli'l-ilham*. (4. Baskı). (Çev: E. Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kaya, E. (2016). Tasavvufun ve epistemolojik bir araç olarak ilhamın İbn Teymiyye düşüncesindeki yeri. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20 (1), 13-34.
- Kaya, M. (2016). Rivayetlerin tespitinde keşf, ilham ve rüya. *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8 (1), 327-339.
- Kazanç, F. K. (2010). Selefiyye'nin nass ve metot ekseninde din anlayışı ve sonuçları. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8 (1), 93-121.
- Kelâbâzi, M. İ. (1992). Ta'arruf (Doğuş devrinde tasavvuf tarihi). (2. Basım). (Çev: S. Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kelleci, A. (2011). *Farabî'de akıl kavramı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köksal, T. (2009). *Bilgi edinme sürecinde Platon ve Farabî'nin idealar kuramının rolü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kubat, M. (2004). Selefi perspektifin tarihselliği, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17 (3), 235-251.
- Kuleyni, Y. *Usul-u Kâfi*. (Çev: A. Turan, S. S. Karakuş). İstanbul: Al-i Taha Yayıncılık.
- Kuşeyrî, A. (2019). *Kuşeyrî risâlesi*. (10. Baskı). (Çev: S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Macht, E. (1935). *Bilgi ve hata*. (1. Baskı). (Çev: S. E. Ander). İstanbul: Devlet Basımevi.
- Mâtürîdî, E. M. (2015-2019). *Tevîlatü'l- Kur'an tercümeleri*. Y.Ş. Yavuz (Ed.). (1. ve 2. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2020). *Kitâbü't- tevhid*. (15. Baskı). (Çev: B. Topaloğlu). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Muhasibî, H. (2020). *er-riâye fî hukukillah*. (6. Baskı). (Çev: H. Küçük, Ş. Filiz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mustafa, M. (2019). *Farabî'de bilginin kaynağı ve değeri problemi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Muzaffer, M. R. (1994). *Akâidü'l imamiyye*. (Çev: A. Turan ve S. S Karakuş). İstanbul: Al-i Taha Yayıncılık.
- Müslim, (1970). *Sahih-i Müslim ve tercümesi*. (Ter. M. Sofuoğlu). İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Nesefî, E. M. (1990). *Tabsırat al-adilla*. (1.Baskı). (Çev: C. Salome). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Nesefî, E. M. (1993). *Tabsıratü'l- edille fî usûli'd-dîn*. (1. Baskı). (Neş: H. Atay). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Nesefî, E. M. (2010). *Kitâbü't- temhîd li kavâidi't- tevhid*. (2. Baskı). (Çev: H. Alper). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nesefî, N. Ö. (1994). *Nesefî Akâidi*. (16. Baskı). (Çev: M.S. Ahsen). İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Nesefî, Ö. (1979). *Kitabü'n- fî mezâhibi'l- mutasavvıfa*. (Çev: S. Uludağ). Diyanet Dergisi, 18 (3), 167-173.
- Nevbahtî, İ. A. (2004). *Kitabü'l makalat ve'l fırak (Fıraku'ş şia)*. (1. Baskı). (Çev: H. Onat, S. Hizmetli, S. Kutlu ve R. Şimşek). Ankara: Ankara Okulları.
- Önal, R. (2017). *Ebü'l- Berakât en- Nesefî ve kelamı*. (1. Baskı). Bursa: Emin Yayınları.
- Öngören, R. (2012). Bir bilgi kaynağı olarak tasavvufta keşfin değeri, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (5), 85-96.
- Özcan, H. (2017). *Mâtürîdî'de bilgi teorisi*. (5. Baskı). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Özervarlı, M. S. (2003). Alâeddin el- üsmendî'nin kalamcılığı ve bilgi teorisi: Maveraünnehir kalam düşüncesine bir katkı. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 10, 39-63.
- Özervarlı, M. S. (2009). *Selefiyye*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 36, 399-402.
- Pezdevî, M. (1980). *Usûlû'd- din*. (1. Baskı). (Çev: Ş. Gölcük). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Sâbûnî, N. (1991). *Mâtürîdîyye akâidi*. (4.Baskı). (Çev: B. Topaloğlu). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sâbûnî, N. (2020). *Mâtürîdîyye akâidi*. (Çev: B. Topaloğlu). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Saffâr, İ. (2011). *Telhîsü'l-edille li kavâidi't-tevhid*. (Ter: A. Brodersen). Beyrut: Müessesetü'r- Reyan.
- Sarıkaya, M. S. (2015). *Ebü Hanîfe'den Ahmet Yesevi'ye Hanefî Mâtürîdî gelenekte sufi tezahürler. Uluslararası Mâtürîdî Sempozyumu Dünyü Bugünü ve Geleceği*. Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, ss. 164-176.
- Semerkândî, H. (2007). *es-sevâdü'l azam*. (Çev: T. Alp). İstanbul: Yasin Yayınevi.

- Soğukoğlu, F. (2016). *İlk dönemde sufi ve şiielerde bilgi anlayışı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sönmez, V. (2010). Selef düşüncesinin tarihi arka planı ve Selefilik. *Bişkek: Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 9 (10), 169-185.
- Şaşa, M. (2017). İmam Eş'arinin kelimasında Marifetullah. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (7). 187-213.
- Şerif, M. M. (2019). *İslam düşüncesi tarihi*. (3. Baskı). (Çev: M. Armağan, O. Bilen, Y. Z. Cömert, B. Köroğlu, K. Turhan, İ. Kutluer ve A. Ünlü). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Şeyh Müfid, U. (1993). *Evâilu'l-makalat*. (2. Baskı). (Haz: İ. Ensari). Beyrut: Yayınsız.
- Şeyh Saduk, B. (1978). *Risâletü'l-itikâtil imamiyye*. (Çev: E. R. Fığlalı). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Taberanî, *el-Mu'cemü'l- kebîr*. (Tahkik: H. A. Silefi). Kahire: Mektebü İbn Teymiyye Yayınları.
- Taftâzânî, S. (2018). *Şerhu'l-akâid*. (5. Baskı). (Çev: T. H. Alp). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Tahirova, A. (1999). *Şii kelam sisteminde bilgi kaynakları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taylan, N. (1992). *Bilgi*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 6, 157-161.
- Tirmizî, (Tarihsiz). *Sünen-i Tirmizî tercümesi*. (Ter: O. Z. Mollamehmetoğlu). İstanbul: Yunus Emre Yayınları.
- Tokat, L. (2017). Dini istismara açık bilgi kaynağı olarak "Ayrıcalıklı Bilgi":Keşf, ilham ve rüya. *Hitit Fakültesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (32), 51-61.
- Topaloğlu, B. (2016). *Kelam ilmine giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Topaloğlu, B. ve Çelebi, İ. (2010). *Kelam terimleri sözlüğü*. İstanbul: İsem Yayınları.
- Tunç, C. (2004). İnsana özgü bilgi elde etme yolları veya bilginin kaynağı problemi. *Bilimname*, 4 (1), 49-57.
- Tûsî, N. (1986). *Tecrîdü'l- itikâd*. (1. Baskı). (Haz: H. Celâlî). Tahran: Merkez Neşriyat.
- Tûsî, S. (1996). *el-lüma*. (Çev: K.Yılmaz). İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- Ubeydullah, S. (2008). *El-akîdetü'r- rükniyye*. (Haz: M. Sinanoğlu). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (1992a). *Basiret*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 5, 103.
- Uludağ, S. (1992b). *Bâtın ilmi*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 5, 188-189.
- Uludağ, S. (1995). *Firâset*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 13, 116-117.
- Uludağ, S. (2002). *Keşf*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 25, 315-317.
- Uludağ, S. (2003). *Mârifet*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 28, 54-56.
- Uludağ, S. (2017). *Tasavvuf kültüründe keşif ve keramet*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık.

- Uyanık, M. (2003). *Felsefi düşünceye çağrı*. Ankara: Elis Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1967). *İslam felsefesi kaynakları ve tesirleri*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1972). *Genel felsefe dersleri*. (1. Baskı). İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2016). *Bilgi ve değer*. (3. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ünal, Y. (2015). Selefi zihnin doğuşu ve gelişimi üzerine. *Dini Araştırmalar Dergisi*. 18 (47), 55-78.
- Üsmendî, A. (2005). *Lübâbü'l kelâm*. (Çev: M. S. Özervarlı). İstanbul: İsam Yayınları.
- Yakupoğlu, K. (2003). Mu'tezile'de bilginin kaynağı ve değeri. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3 (3), 315-330.
- Yalçın, A. (2016). *Kelam ilminde ilhamın bilgi değeri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz, Y. Ş. (1989). *Akl*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 2, 242-246.
- Yavuz, Y. Ş. (1996). *Haber*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 14, 346-349.
- Yavuz, Y. Ş. (2012). *Vahiy*. TDV İslâm Ansiklopedisi, 42, 440-443.
- Yeşilova, S. (2020). *İbn Teymiyye'de selef ve Selefîyye*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yeşilyurt, T. (2016). *Bilginin Tanımı*. Ş. A. Düzgün (Ed.), Kelam el kitabı. (s. 312). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Yılmaz, Ö. (2015). *Tasavvuf ve tarikatlar*. (1. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yüce, M. (2017). *Ebu'l Muîn en-Neseî' de bilgi teorisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yüksel, E. (1991). *Amidi'de bilgi teorisi*. İstanbul: İşaret Yayınları.

