

26751

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MÜTEKADDİMİN DEVRİ KELÂMCILARINA GÖRE
BİLGİ KAYNAĞI OLARAK
KEŞF ve İLHÂM

(Yüksek Lisans Tezi)

Ahmet İshak DEMİR

Danışman

Doç. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

İstanbul 1993

İÇİNDEKİLER	2
KISALTMALAR.....	4
TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ	5
ÖNSÖZ	6

GİRİŞ

KELÂM İLMİ'NDE BİLGİ PROBLEMİ.....	8
I-BİLGİNİN İMKÂNI.....	9
II-İLGİNİN MAHİYETİ.....	11
A-Bilginin Tanımı	11
B-Bilginin Çeşitleri.....	13
III - BİLGİNİN KAYNAKLARI.....	16
A- Duyular	16
B- Haber-i Sadık	17
C- Akıl	19
D- İlham	21
IV - BİLGİNİN DEĞERİ.....	22
A - Duyularla Elde Edilen Bilgilerin Değeri	22
B - Haber-i Sadık'ın Değeri	22
C - Akıl Bilginin Değeri.....	23
D - İlhamla Dayanan Bilginin Değeri.....	24

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK KEŞF VE İLHÂMIN ORTAYA ÇIKIŞI.....	25
I-KEŞF VE İLHÂM KAVRAMLARI.....	26
A-Etimoloji.....	26
1-Keşf	26
2- İlham	27
a- İlhamla vahyin benzerlikleri.....	31
b-Farklılıkları.....	32
B-Keşf ve İlhamla Anlam Yakınlığı Bulunan Diğer Bazı Kavramlar	33
1-Basîret	33
2-Feth	33
3-Firâset	34
4-Hâtır	35
5-İlm-i Bâtın.....	36

6-İlm-i Ledün.....	37
7-Ma'rifet	37
8-Mükâşefe.....	38
9-Müşâhede.....	38
10-Rüyâ	39
11-Tecellî	41
12-Vârid	41
13-Yakîn	41
II-KEŞF VE İLHÂMIN BİR KAVRAM OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI ..	43
A-Tasavvuf'ta Ortaya Çıkışı.....	43
B-Sûfilere Göre Keşf ve İlhamın Değeri.....	50

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂMCILARA GÖRE KEŞF VE İLHÂM.....	53
I-KEŞF VE İLHÂMIN KELÂM İLMİ'NE İNTİKALİ	54
II-KELÂMCILARA GÖRE KEŞF VE İLHÂMIN DEĞERİ.....	56
A-Mu'tezile.....	56
B-Ehl-i Sünnet.....	60
1. Selefiyye.....	60
2. Eş'ariyye	66
3. Mâtürîdiyye.....	72
C-Şî'a	77
NETİCE	82
BİBLİYOGRAFYA	86

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a. mlf.	: Aynı müellif
as.	: Aleyhisselâm
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
bl.	: Bölüm
c.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
hş.	: Hicrî-şemsî
Hz.	: Hazreti
İA	: İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1956
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
Ktp.	: Kütüphane, kütüphanesi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden (Tahkik eden)
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
trc.	: Tercüme, tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
v.dğr.	: Ve diğer, ve diğerleri
vr.	: Varak
y.	: Yıl

TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ

ث : ̣

ح : ̣

خ : ̣

ذ : ̣

ص : ̣

ض : ̣

ط : ̣

ظ : ̣

ع : ̣

غ : ̣

ق : ̣

ي : ̣

Not:

Transkripsiyon işaretləri sadəcə bibliyografyada kullanılabilmıştır.

ÖNSÖZ

İnsanoğlunu diğer canlılardan farklı kılan en önemli özelliklerinden biri öğrenme yeteneğidir. Kendisi ve çevresiyle ilgili çeşitli sorular yaratılışından itibaren insanoğlunun zihnini meşgul edegelmiş, neticede bilgi problemi ortaya çıkmış ve felsefenin ana konularından birini teşkil etmiştir.

İslâm dininde bilgiye büyük bir önem verilmiş ve "rütbelerin en yükseği" olarak görülmüştür. Bilgide aslolan ise sıhhat ve geçerliliktir. Bu da kaynaklarının dikkatli tesbitine bağlıdır. Dinimizin itikadî esaslarını belirlemeyi ve bunlara yapılan tenkidlere gerekli cevapları vermeyi kendisine amaç edinen Kelâm İlmi'nde bilginin kaynakları ve değeri üzerinde önemle durulmuştur. Elimize ulaşan eserlere göre Mâtürîdî (ö.333/944) den sonra kelâm eserlerinin ilk konusunu bilgi problemi oluşturmuş ve hemen bütün kelâm alimlerinin ittifakıyla doğru bilgiye ulaşma yolları duyular, akıl ve doğru haber olarak belirlenmiştir.

Kelâm İlmi'nde bu tür bir gelişme olurken bilhassa Tasavvuf'ta söz konusu bilgi kaynaklarına alternatif olarak objektifliği ve doğruluğu tartışmalı olan bir keşf ve ilhâm teorisi geliştirildi. Şî'a'da da imamın bilgi kaynakları arasında bulunan bu anlayış daha da ileri götürülerek neredeyse değer itibariyle vahye eşit kabul edildi.

Kelâm alimleri bu anlayış karşısında kayıtsız kalmadı. Keşf ve ilhâmın günümüzde de önemli bir kaynak olarak görülmesinin özellikle tasavvuf akımları arasında yaygın oluşu konunun hâlâ önemini koruduğunu göstermektedir. Biz de yüksek lisans tezi olarak yürüttüğümüz bu çalışmamızda, mütekaddimîn devri yani Gazzâlî (ö.505/1111) öncesi kelâm alimlerinin bu konudaki görüşlerini tesbit etmeyi amaçladık.

Bir giriş ve iki bölüm olmak üzere üç kısma ayırdığımız tezimizin giriş bölümünde Kelâm İlmi'nde bilgi problemi konusunu inceledik. Birinci bölümde de keşf ve ilhâm kavramlarını ve Tasavvuf'taki tarihçesini ele aldık. İkinci bölümde ise keşf ve ilhâmın Kelâm İlmi'ne intikaline de değinerek kelâm alimlerinin fikirlerini Mu'tezile, Ehl-i Sünnet (Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye) ve Şî'a olarak mezhepler bazında tesbit etmeye çalıştık.

Bir yıllık araştırma süresine sığabilecek kadarıyla bütün kaynaklara inilmeye çalışılmıştır.

Böyle bir konuyu tez çalışması olarak tavsiye eden değerli hocam Prof. Dr. M. Saim YEPREM'e, çalışmamı yönetme lütfunu gösterip tamamlanmasında büyük emeği geçen saygı değer hocam Doç. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ'a, Kelâm İlmi'ne yönelmeme vesile olan ve bu çalışmam esnasında yardım ve tavsiyelerini esirgemeyen muhterem hocam Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU'na, ayrıca bana fikirlerini alma hususunda kapılarını çalma cesareti verip vakitlerini ayıran bütün hocalarıma en samimi minnet ve teşekkürlerimi sunmayı ödenmesi gerekli bir borç bilirim.

Gayret ilâhî lütuf sayesinde bizden, başarıya ulaştırmak ise Allah'tandır.

Ahmet İshak Demir
8 Ağustos 1993
Çengelköy



GİRİŞ

KELÂM İLMİ'NDE BİLGİ PROBLEMİ

I-Bilginin İmkânı:

Elimizdeki bilgilere göre Ehl-i Sünnet İlm-i Kelâmı'nda Mâtürîdî'yle (ö.333/944) başlayan bilgi problemini müstakil bir bölümde incelemek¹ daha sonraki kelâmcılarca da büyük ölçüde devam ettirilmiştir². Onları bu konuyu incelemeye sevkeden şey inanç alanında bilginin önemli bir yer tutması olmuştur. Üzerine din gibi bir müessesenin bina edileceği bir temeli teşkil eden bilginin imkânı, mahiyeti, kaynakları ve değeri kelâmcıların kendilerini ilgilenmek zorunda hissettikleri bir problem olmuştur. Çünkü eşyanın gerçekliği ve dışımızdaki alemin varlığı ispat edilemez ve bunun sonucu olarak da arızî ve hayalî şeylerden ibaret kalırsa dînî müesseselerin üzerine kurulabileceği bir temel bulunamaz³.

Kelâm alimlerinin bilgi konusunu bu şekilde müstakil olarak inceleme ve ona eserlerinin ilk bölümünde yer vermelerindeki amaçları bilgi vasıtalarının çeşitlerini tesbit etmek ve bunlara ait hükümleri ayrıntılarıyla açıklamak değil, inanç esaslarını tesbit etmek ve korumaktan ibarettir⁴. Mesela kelâmda Allah'ın varlığına ait bilgiye, görülür âlem vasıtasıyla ulaşılmaktadır⁵. Böyle olunca

1 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, s. 4 -11; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 23.

2 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981/1401, s. 5-32; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlü'd-dîn*, (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1988-89, s. 13-33; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsîratü'l-Edille fî usûlü'd-dîn*, (nşr. Claude Salamé), Dımaşk 1990 s. 4-24; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûlü'd-dîn*, (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979 s. 16-18.

3 Özcan, a.g.e. s. 20.

4 Teftâzânî, *Şerhü'l-'akâ'id: Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi - Şerhü'l-'Akâid* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, s. 107.

5 Allah'ın varlığının doğrudan doğruya "keşf" veya "ilhâm" yoluyla bilinebileceğini söyleyenler de olmuştur. Mutasavvifenin hemen tamamı bu kanaattedir. Bir kısım kelâm alimi de bu fikre kail olmuştur. Bizim

varlıklar hakkında bilgi elde etmenin imkân dahilinde olması gerekmektedir. Bu durum kelâmcıları bilgi konusuna önem vermeye sevketmiştir.

Eseri günümüze ulaşan sünî alimler içinde bilgi problemine ilk kez yer veren kişi olarak Mâtürîdî, hakikatin varlığı ve onunla ilgili bilgilerimizin imkânı konusunda bir şüpheden söz etmemizin mümkün olmadığını belirtir ve Sofistler'in şüpheci tavrını tenkid eder⁶. Ona göre onlara karşı başvurulacak en uygun metod kendilerine eziyet edilerek "Sizin gibi biz de her hangi bir hakikatin varlığına inanmıyoruz" denilmesidir ki böylece eziyete dayanamayan şüpheciler eziyetin insana rahatsızlık verdiğine ilişkin bilgiyi inkar etmekten vazgeçmek zorunda kalırlar⁷.

Mâtürîdî'nin bilginin imkanı konusunda ortaya koyduğu bu delil daha sonraki kelâmcılarca da benimsenerek kullanılmıştır⁸.

Bâkılânî (ö.403/1013)⁹, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037)¹⁰, Pezdevî (ö.493/1099)¹¹, Ebü'l-Mu'in en-Nesefî (ö.508/1114)¹² ve Necmeddin Ömer en-Nesefî (ö.537/1142)¹³ gibi alimlerin yanısıra pek çok kelâm bilgini hariçteki varlıkların hakikatlarının sabit olduğunu ve bilgilerimizin bu sayede gerçekleştiğini belirterek bilginin mümkün olduğunu savunmuşlardır.

çalışmamız da bu konu hakkında ilk dönem kelâmcılarının tavrını tesbit etmeye yönelik olacaktır.

6 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 153. (Aslında şüpheci filozoflar da bir fikir olarak şüpheciliği savunmuş olmalarına rağmen, günlük hayatlarını bilginin mümkün olduğunu kabul edenler gibi sürdürmüşlerdir. bk. Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991, s. 32.)

7 Mâtürîdî, a.g.e. s.153.

8 Örnek olarak bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 6; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, s. 12

9 Bâkılânî, *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, (nşr. Mahmud M. Hidayrî - M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1366/1947, s. 36

10 Bağdâdî, a.g.e. s. 6 vd.

11 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, (trc. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1980, s. 7 vd.

12 Nesefî, a.g.e. s. 12 vd.

13 Ömer en-Nesefî, *el-'Akâid*, İstanbul 1966, (Teftâzânî'nin Şerhü'l-'akâid'yle birlikte), s. 108.

II-Bilginin Mahiyeti:

Bu konuyu bilginin tanımı ve çeşitleri başlıklarında incelemek mümkündür.

A-Bilginin Tanımı:

Kelâm İlmi'nde bilgi, aslı Arapça olan "ilm" kelimesi ile karşılanır. Lûgatte bilmek, anlamak, öğrenmek, kavramak, haber vermek, zannetmek, yakînen¹⁴ ve dikkatli bir şekilde bilmek¹⁵. anlamlarına gelen "ilm" (علم) kökünden türemiş bir isimdir.

Kavram olarak ise bilginin tanımı, türediği kaynağa ve bakış açısına göre değişmektedir. Bilginin tanımında çeşitli farklılıklar bulunmasına rağmen her tanımda mutlaka üç unsur yer alır: Bilen (süje), bilinen (obje) ve bunlar arasındaki münasebet. Günümüz felsefesinde bu iki öge arasındaki ilişkiye bilgi denilmektedir¹⁶ En genel ifadesiyle ise bilgi: "bilincin bir nesneye yönelik kavrama faaliyeti" olarak tanımlanmaktadır¹⁷.

İslâm Felsefesi'nde bilgi, Kindî'nin (ö.252/866) tanımıyla "Eşyânın hakikatleriyle kavranması", Fârâbî'ye (ö.339/950) göre ise "Varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükmün hasıl olmasıdır"¹⁸.

14 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), XII, 416.

15 Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir, *Kâmûsü'l-muhît: el-Okyanûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, (trc. Âsım Efendi), İstanbul 1304-1305, IV, 410.

16 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 30.

17 İsmail Kılıçoğlu, *Bilgi*, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, İstanbul 1990, I, 152.

18 Necip Taylan, *Bilgi*, DİA, İstanbul 1992, VI, 157.

Kelâm İlmi'nde bilginin ortak bir tanımından bahsetmek güçtür. Bunun sebeplerini şöylece sıralamak mümkündür:

1. İlim kelimesinin muhtevastaki anlam genişliğinden dolayı yapılan tanımların bunu ihatadan aciz kalışı.

2. Tarifi yapan kişilerin kasdettikleri anlamı belli ölçüde sınırlamak istemeleri¹⁹.

3. Halik'ın ilmiyle mahlukun ilminin aynı tarifte ifade edilmeye çalışılması²⁰.

Cübbâî (ö.303/915), el-Kâbî (ö.319/931) ve Ebû Hâşim (ö.321/933) gibi Mu'tezile alimlerince bilgi bir inanç olarak düşünülmüş ve aralarında fark görülmemiştir²¹. Bu anlayışa göre bilgi, ait olduğu konularda algılayan kişiyi tatmin eden bir mânadır²². Mu'tezile'nin bilgiyi "imân" olarak tanımlaması, taklitçilerin imânını geçersiz saymalarından kaynaklanmaktadır²³.

Mâtürîdî'nin (ö.333/944) tanımında küçük de olsa rivayet farklılıkları²⁴ bulunmasına rağmen bilgi "her kim de bulunursa ona düşünülebilen her şeyin, açık ve seçik hâle gelmesini sağlayan bir sıfattır"²⁵ şeklinde ifade edilebilir. Mâtürîdîliğin ikinci büyük siması kabul edilen Ebü'l-Mu'in en-Neseffî'de (ö.508/1115) Mâtürîdî'nin bu tanımını zikrettikten sonra bunun doğru ve yeterli olduğunu,

19 Kenan Düdükçü, *Mu'tezile'ye Göre Bilgi Edinme Yolları: Haber-i Sadık*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1985, s. 12.

20 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 32.

21 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, (nşr. Tâhâ Hüseyin - İbrahim Medkûr v.dğr.), Kahire ts. -1385/1965 (ed-Dârü'l-Misriyye), XII, 13, 25; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 14; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5.

22 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü usûli'l-hamse*, (nşr. Ahmed b. Hüseyin b. Ebi Haşim, Abdülkerim Osman), Kahire 1384 /1965, s. 46-7. (Bilgiyi inanç olarak tanımlamaları, Allah'ın ve kulun bilgisine uymadığı gerekçesiyle Ehl-i Sünnet Kelâmcıları tarafından reddedilmiştir. Geniş bilgi için bk. Özcan, a.g.e. s. 33-4; Ayrıca bk. Bağdâdî, a.g.e. s. 5-6)

23 Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi, Ankara 1980, Sy. 4 s. 101.

24 Özcan, a.g.e. s. 32.

25 a.e. s. 41.

dolayısıyla onu her hangi bir itirazın etkilemeyeceğini belirtir²⁶. Ayrıca bilgi: “Hayat sahibinden cehalet, şüphe, zan ve yanılmayı gideren bir sıfattır” diyerek belirttiği tanımın da güzel ve tartışmalara uygun bir nitelik taşıdığını söyler²⁷.

Bâkılânî (ö.403/1013) bilgiyi “Bilinen (Ma’lum)’i olduğu gibi bilmektir (Ma’rifet)”²⁸, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.403/1013) de “hayat sahibi olanı âlim yapan sıfattır”²⁹ tarzında tanımlamışlarsa da Alîm olan Allah’ın âriflikle nitelenemeyeceği ve tanımlanan şeyle aynı kökten türemiş kelimenin tanımlamada kullanılamayacağı³⁰ gibi gerekçeler ileri sürülerek kabule şâyan görülmemiştir.

İbn Fûrek’in (ö.406/1015) tanımlaması ise bir başka açıdan yaklaşım tarzına dayanır. O bilgiyi sonucuna göre değerlendirir. O’na göre bilgi; iş yapma gücüne sahip kişinin fiilini sağlam ve düzenli olarak yapmasını sağlayan bir niteliktir³¹.

B-Bilginin Çeşitleri:

Kelâm İlmi’nde Yaratıcı’nın bilgisiyle yaratılmışların bilgisinin aynı tanımda ifade edilmesine çalışılmasına rağmen farklı özellikleri dolayısıyla ayrı kısımlarda mütâlâa edilmişlerdir. Buna göre bilgi kadîm ve hâdis kısımlarına ayrılır.

1. Kadîm Bilgi: Allah Tealâ’ya mahsus ve zatıyla kaim bilgi olup zarûrî veya istidlâlî değildir. Hiç bir açıdan da yaratılmışların ilmine benzemez³².

26 Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, s. 11.

27 a.e. s. 11.

28 Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 34.

29 Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 5.

30 Nesefî, a.g.e. s. 6-7.

31 a.e. s. 8.

32 Bâkılânî, a.g.e. s. 35; Bağdâdî, a.g.e. s. 8; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 16; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü’t-ta’rifât*, İstanbul ts. s. 155.

2. Hâdis Bilgi: Melekler, cinler, insanlar ve hayvanlar³³ gibi yaratıkların bilgisidir. Bu ayırım Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre olup Mu'tezile alimlerinin Allah'ın ilmi konusundaki fikirleri farklı olduğundan tasniflerinde Yaratıcı'nın bilgisine yer vermedikleri görülür³⁴.

Hâdis bilgi meydana gelişi ve elde edilişine göre³⁵; zarûrî ve kesbî olmak üzere iki kısma ayrılır³⁶.

a. Zarûrî Bilgi: "Allah Tealâ'nın, irade ve gayreti olmaksızın 'bilen'in nefsinde meydana getirdiği bilgidir"³⁷. Duyular, elemeler ve lezzetlerle vuku bulur³⁸.

Zarûrî Bilgi de kendi arasında bazı kısımlara ayrılır.

-Bedîhî³⁹: İlk nazarda hasıl olan besbelli bilgilerdir. "Evveliyyât" terimiyle de ifade edilirler.

-Fitrî: Çok basit bir kıyaslamayla ulaşılan bilgidir. 1 tek, 2 çift sayıdır, gibi. Bu örnekte 1 sayısı ile "tek" sıfatı özdeşleşmiş gibidir. Hayvanlarda bulunan iç güdüye dayalı bilgiler de fitrî grubu içinde mütâlaa edilir⁴⁰.

-Hissî: Duyularla elde edilen bilgilerdir. İç duyularla hasıl olanları için -arzu ve açlık gibi- "vicdânî" tabiri kullanılır.

-Tecrübî: Dış duyularla sağlanan hissî bilginin tekerrürü sonucu oluşan bilgilerdir. Ateş yakıcıdır gibi.

33 Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 35.

34 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 78.

35 Bekir Topaloğlu, *Kelâm ilmi Giriş*, İstanbul 1988, s. 70.

36 Bâkılânî, a.g.e. s. 35; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 8; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 15; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 55.

37 Sâbûnî, a.g.e. s. 55: Bu tanıma göre meleklerin bilgisi sadece zarûrî nitelikli olmalıdır. Çünkü Bakara Suresi'nin 32. ayetine göre onların bilgileri bu tanıma tıpatıp uymaktadır. (Melekler şöyle) "dediler: Senin bize öğretmiş olduğundan başka bir bilginiz yoktur".

38 Pezdevî, a.g.e. s. 15.

39 Bedîhî Bilgi'yi zarûrîler kısmına koymayıp ayrı bir grup olarak görenler de vardır. bk. Bağdâdî, a.g.e. s. 8.

40 Özcan, a.g.e. s. 78.

-Haberî: Mütevatir haberlerin sağladığı bilgiye denilir. Peygamberliği sabit olmuş şahsın haberi neticesinde oluşan bilgi de bu gruba dahildir⁴¹.

-Hadsî: Basit müşâhedelerle hemen sonuca ulaştıran bilgilerdir⁴².

b. Kesbî Bilgi: Nazarî, istidlâlî⁴³ ve iktisâbî⁴⁴ gibi isimlerle de anılan bu tür bilgiler insanın iradesine bağlı olarak akıl yürütmek suretiyle elde ettiği bilgilerdir⁴⁵.



41 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 55.

42 Bu altılı tasnif için bk. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 71.

43 Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 35.

44 Sâbûnî, a.g.e. s. 55.

45 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 15; Sâbûnî, a.g.e. s. 55.

III - Bilginin Kaynakları

A- Duyular:

Kelâm İlmi'de genellikle "el-havâssü's-selîme" diye ifade edilen duyuların bilgi kaynağı oluşları hususunda tam bir ittifak mevcuttur⁴⁶.

"Havâss" kelimesi Arapça'da "hâsse" (الحاسة) kelimesinin çoğulu olup müdrike (algılayıcı) anlamındadır⁴⁷. "Selîm" ise barışmak anlamına gelen "silm" (سلم)⁴⁸ kökünden türemiş olup arızasız ve sağlıklı manasında kullanılmıştır. Duyuların selîm olması gerektiğine dikkat çekilerek bunların sağlıklı veya eksik olmaları halinde bilgiye kaynaklık yapamayacakları vurgulanmak istenmiştir.

Genellikle işitme, görme, tatma, koklama ve dokunmadan ibaret olarak kabul edilen⁴⁹ duyulardan kasıt, onlar vasıtasıyla meydana gelen algıdır, yoksa duyu organlarının fizikî şekilleri değildir⁵⁰.

Duyuları ifade için bir kimseyi veya bir nesneyi gözle görmek⁵¹ anlamına gelen "iyân" (عيان) tabiri, görmenin duyular arasındaki önemine binaen hepsine birden teşmil edilerek de kullanılır. Hatta Mâtürîdî (ö.333/944) 'iyân terimini havâssa tercih eder⁵².

46 bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 36; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 9; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 9; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 55.

47 *Kâmus Tercümesi*, II, 896.

48 a.e. IV, 338.

49 Bâkılânî, a.g.e. s. 36; Bağdâdî, a.g.e. s. 9; Pezdevî, a.g.e. s. 13; Sâbûnî, a.g.e. s. 55.

50 Bâkılânî, a.g.e. s. 36.

51 *Kâmus Tercümesi*, IV, 703.

52 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 59.

Duyuların sadece bu beş taneyle sınırlandırılmış olduğunu söylemek güçtür. Her ne kadar filozofların, batınî duyuları ispat konusunda delil eksikliği içinde bulunduklarını söyleyenler⁵³ olmuşsa da, bu beş duyunun algı alanı içine sokulamayan fakat, yine de hissedilen derunî hallerin bir kaynağının bulunması gerektiği düşünülmüştür ki bu kaynağa "Nefs⁵⁴" adını verenlerin yanı sıra onu ayrı bir kaynak olarak görmeyip duyuların kapsamına sokanlar da vardır⁵⁵. Müteahhirîn döneminde ise batınî duyuları kabulde her hangi bir sakınca görülmeyerek sevinç, elem ve açlık gibi duyuların iç duyularla algılandığı kabul edilmiştir⁵⁶.

Bunu dikkate alarak dış dünyada vuku bulan her türlü fizikî hadiselerin yanı sıra içimizde meydana gelen ruhî halleri de duyuların kapsamına sokanlar vardır⁵⁷.

B- Haber-i Sadık:

Haber, lûgatte bilmek, bildiği şeyi duyurmak⁵⁸, konuşulan ve aktarılan söz⁵⁹ gibi anlamları ifade için kullanılır.

Terim olarak ise buna oldukça yakın bir şekilde tarif edilir. Buna göre haber; haberciden nakledilen sözden ibarettir⁶⁰.

Kelâmcıların yaptıkları tarife göre de haber; doğru ve yalan olma ihtimali bulunan sözdür⁶¹. Kelâmcılara göre haberin bilgi ifade etmesi için gerçeğe uygun olmasını şarttır. Bundan dolayı da ondan daima

53 Teftâzânî, *Şerhü'l-'akâid* (Uludağ), s. 108.

54 bk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, *el-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*, ys. (el-Müessesetü'l-Mısıryye) 1964, s.137.

55 bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 48.

56 Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 71; Yüksel, *Amidî'de bilgi*, s. 72

57 Özcan, a.g.e. s. 48.

58 *Lisânü'l-'Arab*, IV, 227.

59 *Kâmus Tercümesi*, II, 283.

60 *Lisânü'l-'Arab*, IV, 227; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1404 / 1984, I, 410.

61 Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s.96; Özcan, a.g.e. s. 64.

haber-i sadık diye söz etmişlerdir⁶². Zira yalan haber bilgi kaynağı olamaz. Buna göre ilim ifade edecek haber yalan olma ihtimali tasavvur edilemeyenidir ki ve bu da mütevatir haberdur⁶³.

Haber; kaynağı bakımından ikiye ayrılır:

1. Kaynağı Allah olan haber: İnsanlara peygamberler vasıtasıyla ulaşan bu tür haberlerin kaynağı vahiydir. Vasıta olacak şahsı bizzat Allah seçer.

Kaynağı Allah olan haberin mu'cize ile teyid edilmiş⁶⁴ Peygamber'den ümmete geçiş safhasındaki ismi "Haber-i Resûl"dür. Buna hadîs de denilir.

2. Kaynağı insan olan haber: İnsanın bizzat kendi hayatı, çevresi ve tarihi hakkındaki bütün bilgilerinin kaynağı yine bir başka insandır⁶⁵.

Haber-i Resûl ravileri bakımından Mu'tezile alimlerine göre "mütevâtir" ve "âhad" olmak üzere ikiye ayrılırsa⁶⁶ da Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu tasnife "Meşhûr" ismiyle bir grup daha eklerler⁶⁷.

Mütevâtir Haber: Yalan üzere birleşmeleri aklen imkân dışı olan bir topluluğun rivayet ettiği haberdur⁶⁸. Meşhûr Haber ise "Müstefiz" adıyla da anılır⁶⁹. Ravi zincirinde ilk halkası âhad olmakla birlikte sonraki devrede ravi sayısı bakımından tevatür derecesine ulaşmış haberlerdir⁷⁰. Kelâm alimlerinin büyük çoğunluğuna göre ilim ifade etmesi bakımından, meşhûr vahid değerindedir⁷¹. Meşhûr haber de ilim ifade ettiği, fakat bunun mütevâtir gibi zarûrî değil, iktisâbî

62 Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 15.

63 a.e. s. 16.

64 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 55-6.

65 Bu ikili tasnif için bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 64.

66 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 182.

67 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 12; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 96.

68 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 9; Bağdâdî, a.g.e. s. 12; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 14; Sâbûnî, a.g.e. s. 55.

69 Bağdâdî, a.g.e. s. 12.

70 Mâtürîdî, a.g.e. s. 9; Bağdâdî, a.g.e. s. 13; Cürcânî, a.g.e. s. 96.

71 Özcan, a.g.e. s. 67.

(zannî) bilgi olduğu fikrinde olanlar da vardır⁷². Âhad Haber; tevatür şartını haiz olmayan haberdur⁷³. Kesin bilgi ifade etmez.

Tarihî konularda, coğrafî alanda, emir, nehiy, va'd, va'id müteşabihât gibi dînî ve hatta insanın soyu konusunda bilgi kaynağı haberdur⁷⁴.

C- Akıl

Arapça "akl" (عقل) kökünden türemiş bir isim olup kötü şeylerden men etme, tutma, yakalama, tehlikeye düşmekten kurtarma, bir araya getirme, nefsinin hapsedme⁷⁵, bilme, anlama, ve idrak etme⁷⁶ gibi anlamlara gelir. Terim olarak akıl farklı şekillerde tanımlanmış ve;

-Eşyanın iyiliği, kötülüğü, kemâli ve noksanlığı kendisiyle algılanan zihin gücü.

-Bilgi elde etmeye istidâdı olan kuvvet⁷⁷.

-Yapı itibarıyla maddeden soyutlanmış, yaptığı iş itibarıyla onunla irtibat halinde olan bir cevher.

-Kalpte bulunan hak ve batılın kendisiyle bilindiği bir nur⁷⁸.

-Hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak.

-İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç⁷⁹ gibi tanımları yapılmıştır.

Bu tariflerden hareketle kelâmcılarca aklın: insanda doğuştan var olan ruhî bir güç olarak görüldüğünü söyleyebiliriz⁸⁰.

72 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 12.

73 Cürânî, *et-Ta'rifât*, s. 96.

74 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 48-9.

75 *Lisânü'l-'Arab*, XI, 458 vd.

76 *Kâmus Tercümesi*, III, 1446.

77 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 511.

78 Cürânî, a.g.e. s. 151.

79 Yusuf Şevki Yavuz, *Akıl*, DİA, İstanbul 1989, II, 242.

80 a.e. DİA, II, 244.

Genel kabule göre akıl kelâm ilminde ikili tasnife tabi tutulur.

1. Garîzî Akıl: Her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan akıl.

2. Mükteseb Akıl: Garîzî Akl'ın kullanılmasıyla sonradan kazanılan akıldır⁸¹.

Kelâm İlmi'nde akılla elde edilen bilgiler zarûrî ve istidlâlî olmak üzere iki kısımda mütâlâa edilmesine rağmen⁸² aklın bilgi kaynağı olduğu belirtilirken⁸³ genelde akletme, fikir yürütme ameliyesi kastedilir. Bu sebeple de akıl yerine "Nazar"⁸⁴ ve "İstidlâl"⁸⁵ gibi terimler de kullanılır.

Lûgatte göz dikip bakmak, korumak, gözle görmek, hüküm vermek, tefekkür ve teemmül etmek⁸⁶ gibi anlamları ifade için kullanılan nazar (النظر) kelimesi, terim olarak "bilinmeyi elde etmek için bilinenleri münasib bir şekilde işlemek"⁸⁷ olarak tanımlanır. Delile bakmak ve başvurmak demek olan istidlâl de nazarla aynı anlamdadır⁸⁸.

Birbiriyle çelişen bilgiler verdiği gerekçesiyle aklın bilgi kaynağı oluşuna itirazlar yapılmıştır⁸⁹. Kelâm Alimleri akıl yürütme kurallarına tam olarak uyulmadığı için çelişik bilgilerin elde edildiğini savunarak bunu reddetmişlerdir. Kelâmcılara göre aklî tefekkür kaidelerine riayet edildiği müddetçe bu durum ortadan kalkar⁹⁰. Yanlış istidlâl vasıtasıyla hatalı sonuca ulaşılması, sakat veya sağlıklı duyuyla yahut doğru olmayan haberle elde edilen bilgiye benzer. Nasıl ki bu durumlar bu iki kaynağa bir halel getirmiyorsa, eksik nazar da arızî bir hal sayılır ve aklın bilgi kaynağı oluşuna bir zarar vermez

81 Yavuz, Akıl, DİA, II, 244.

82 Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, s. 17; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 56.

83 Nesefî, a.g.e. s. 15.

84 Mâtürîdî (ö.333/944) "Nazar" ı tercih eder. bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 7, 9.

85 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 16; Sâbûnî, a.g.e. s. 56.

86 *Kâmus Tercümesi*, II, 711.

87 Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 71.

88 a.e. s. 71.

89 Nesefî, a.g.e. s. 17; Sâbûnî, a.g.e. s. 57.

90 Pezdevî, a.g.e. s. 11-12; Nesefî, a.g.e. s. 20; Sâbûnî, a.g.e. s. 57.

diyerek bu itirazı cevaplandırmışlardır⁹¹. Ayrıca aklın bilgi kaynağı oluşu zarûrî olarak bilinir. Zira aklın bedâhetiyle elde edilen bilgi, tıpkı duyuların verdiği bilgiler gibi zarûrîdir⁹².

D- İlhâm:

Bilhassa ilk devir kelâm eserlerinde bilgi kaynakları sayılırken kendisinden pek bahsedilmeyen ilhâm;

-Feyz yoluyla ruha atılan şey; bir âyetle istidlâl etmeksizin veya bir delile bakmaksızın amele sevkeden bilginin kalpte vaki olmasıdır⁹³.

-"Normal bilgi vasıtalarına başvurmada insanın kalbine Allah tarafından doğdurulan bilgidir"⁹⁴ gibi tanımlarla ifade edilir. Biz ilhâmı müstakil olarak ve daha genişçe ele alacağımızdan⁹⁵ burada bu tariflerle yetiniyoruz.

91 Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, s. 20 vd.

92 a.e. s. 17.

93 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 34; Abdülmün'im el-Hifnî, *Mu'cemü mustalahâtî's-sûfiyye*, Beyrut 1400/1980, s. 23.

94 Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 200.

95 bk. s. 27.

IV - Bilginin Değeri:

Bilgi değerini büyük ölçüde kaynağından alır. Biz de burada her bir kaynakla elde edinilen bilginin değerini ayrı ayrı ele alacağız.

A - Duyularla Elde Edilen Bilgilerin Değeri:

Duyu organlarıyla elde edilen bilgilerin değeri hususunda gerek Mu'tezile ve gerekse Ehl-i Sünnet alimleri arasında her hangi bir görüş ayrılığı yoktur⁹⁶. Hemen hemen bütün kelâmcılara göre bu duyularla edinilen bilgiler kesindir ve doğruluklarında her hangi bir şüphe yoktur⁹⁷.

Tabî ki bu bilgilerin geçerliliği için duyu organlarının sağlıklı olma şartı vardır. Bunu ifade için "Selîm" sıfatının kullanıldığını belirtmiştik⁹⁸. Kelâmcılar bu şartı ayrıca vurgulayarak çeşitli afetlere maruz kalmış duyuların verdiği bilgilerin sıhhatinden söz edilemeyeceğini belirtirler⁹⁹. Bu durum, algılanan objede yanıltıcı arızî hallerin bulunması durumunda da söz konusudur¹⁰⁰. Bunlar istisnai durumlardır.

B - Haber-i Sadık'ın Değeri:

Haberin verdiği bilginin geçerliliği haberi verenin güvenilirliğine bağlıdır. Dolayısıyla tasdik veya tekzip edilebilecek kadar incelenmeden haberî bilgi hakkında hüküm verilemez. Konuya bu açıdan yaklaşan kelâm alimleri de haberî bilgileri kaynaklarının güvenilirliğine göre

96 Düdükçü, *Mu'tezile'de Bilgi*, s. 16.

97 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 7; Bâkallânî, *et-Temhîd*, s. 36; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, s. 13-4.

98 bk. s. 16.

99 Neseî, a.g.e. s. 14.

100 Mâtürîdî, a.g.e. s. 155.

tasnife tabi tutmuşlardır¹⁰¹. Mütevatir haberin kesin ve geçerli bilgi ifade ettiği hususunda kelâmcılar arasında tam bir ittifak mevcuttur¹⁰².

Haberin doğruluğunu belirleme hususunda akla düşen görevi belirtmek amacıyla, Peygamber'in haberinin istidlâlden sonra ilim ifade edeceği kabul edilir¹⁰³.

C - Aklî Bilginin Değeri:

İslâm'da itikadî mezhepler bir bakıma akla verdikleri değer ve öneme göre birbirinden farklılık arzeder. Selefiyye nakil karşısında akla hemen hiç bir yetki tanımaz. Kelâm İlmi'nin ilk temsilcileri olan Mu'tezile alimleri tarafından ise akıl, nakil karşısında hata yapmaz bir hakem mevkiine yükseltilmiştir¹⁰⁴. Bunun tabii bir sonucu olarak da akıl ve nakilin çatıştığı yerde aklı tercih edip nakli tevil etmeyi genel ilke haline getirmişlerdir¹⁰⁵. Selefiyye'nin nas karşısında teslimiyetçi bir tavır takınmalarının sonucu olarak bazı istisnalar dışında aklî teville yanaşmadıkları görülür. Selefiyye'ye göre sahih nakil ile sarih akıl çelişmeyeceğinden teville gerek yoktur ve ayrıca akıl zaten nakıstır¹⁰⁶. Yani nakıs olan anlayamıyor diye nakilin değiştirilmesi gerekmez.

Ehl-i Sünnet Kelâm Mektepleri olarak tanınan Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye de, Mu'tezile kadar olmasa bile, akla önem vermiş ve onunla ulaşılan bilginin kesin bilgi olduğunu ifade etmişlerdir¹⁰⁷. Elbette ki aklın bu değere sahip bilgi üretebilmesi için, doğruya ve hakikate ulaşmasına mani olacak mizaç, şahsi istek ve arzular gibi engellerden uzak olması gereklidir¹⁰⁸.

101 Bu ayırım için bk. s. 18.

102 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 8 vd; Bâkılânî, *e't-Temhîd*, s. 37; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 183; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 12; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 14; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 55.

103 Sâbûnî, a.g.e. s. 56; Teftâzânî, *Şerhü'l-'Akâid*, 29.

104 Yavuz, *Akıl*, DİA, II, 245.

105 Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 173.

106 Yavuz, a.g.e. DİA, II, 245.

107 a.e. DİA, II, 245; Mâtürîdî, a.g.e. s. 9-10; Sâbûnî, a.g.e. s. 56.

108 Pezdevî, a.g.e. s. 11-12; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, s. 20; Sâbûnî, a.g.e. s. 57.

Akla verdikleri değer ne olursa olsun bütün itikadî mezheplere göre ilâhî hakikate ulaşmada akıl nakle muhtaçtır¹⁰⁹. Zira akıl sınırlı bir vasıta ve bu sınırlılığını aşması düşünülemez. Dolayısıyla her şeyi ve bilhassa bazı ilâhî hakikat ve hikmetleri kavrayamaz¹¹⁰. Kur'ân-ı Kerim'de aklın sahası ve sınırları dışında tutulan alanların bulunduğu dikkat çekilmiştir. Bunlar, Allah'ın zatı ile sıfatlarının mahiyeti gibi metafizik konulardır¹¹¹. Bu husus dikkate alınarak yeni ilm-i kelâm devrinde vahyin karşısında aklın görevi onu anlamaya çalışmak olarak görülmüştür¹¹².

D - İlhâma Dayanan Bilginin Değeri:

Bilhassa müteahhirîn dönemi kelâmcıları arasında az sayıda aksini düşünenler bulunmasına rağmen¹¹³ kelâmcıların çoğunluğu ilhâmın dînî konularda geçerli bir kaynak olarak kabul edilemeyeceği görüşündedir¹¹⁴.

Çalışmamızın girişi mahiyetini teşkil eden bu bilgilerden sonra ilk devir kelâm alimlerinin ilhâm ve keşf problemine bakışlarını incelemeye geçmeden önce bu kavramları ve bilgi kaynağı oluşlarının kısa bir tarihçesini vermeye çalışacağız.

109 Yavuz, *Akl*, DİA, II, 245.

110 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 125.

111 Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-i Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983, s. 69.

112 a.e. s. 70.

113 Gazzâlî (ö.505/1111), el-Kıya'l-Herrâsî (ö.504/1110), Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1210) ve Seyfuddin el-Âmidî (ö.631/1233) gibi alimlerin ilhâmı kesin bilgi hasıl olacağını kabul ettikleri hususunda bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, (nşr. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 36.

114 Örnek olarak bk. Mâtürîdî, a.g.e. s. 6; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 12; Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, s. 22-3; Ömer en-Nesefî, *el-'Akâid*, s. 108.



BİRİNCİ BÖLÜM
BİLGİ KAYNAĞI OLARAK
KEŞF VE İLHÂMIN ORTAYA ÇIKIŞI

I-KEŞF VE İLHÂM KAVRAMLARI

A-Etimoloji

1-Keşf:

Arapça bir kelime olan "keşf" (الكشف) terimi sözlükte bir şeyin örtüsünün ve gizleyicisinin kaldırılması, bir işin açıklanması, ortaya çıkarılması anlamına gelmektedir¹.

Tasavvuf'ta bir terim olarak gizli şeyleri meydana çıkarmaya delalet eden en geniş ıstılâhdır². Mükâşefe ve müşâhedenin müteradifi olarak kullanılması yanında³, şahsın kendi çabasıyla ulaştığı bütün feyzler bu terimin muhtevasına dahildir. Keşf ve ilhâmı anlam yakınlığı bulunması açısından izah edilecek olan terimler, bir bakıma keşfin ayrıntılı bir izahı sayılır. Burada ayrıca tanımlamak gerekirse şöyle ifade edilebilir:

Duyular ve akıl yoluyla idrak edilemeyen gaybî mânalara ve hakikatlere "vücud" veya "şuhud" noktasında muttali olmaktır⁴. Bir başka ifade ile "bilinemeyen hususların gözle görürcesine açılarak kişiye açıklanmasıdır"⁵.

Keşf ve ilhâm kavramları diğer bilgi kaynaklarından farklılık arzetmeleri dolayısıyla anlam yakınlığı içinde görülebilir. Fakat gerek sözlük ve gerekse terim mânalarından da anlaşılabilceği gibi keşfte aktif rol oynayan, perdeleri kaldırarak veya açarak duyular ötesine ulaşan insanın kendisidir. İlhâmda ise tam aksi bir durum söz konusu olup, kulun her hangi bir gayretine bağlı değildir.

1 *Lisânü'l-'Arab*, IX, 300; *Kâmus Tercümesi*, III, 718.

2 D. B MacDonald, *Keşif*, I. A. VI, 600.

3 Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1257.

4 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 184.

5 Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma`*, (nşr. Abdülhalîm Mahmud -Tâhâ Abdülkâdir Server), Kahire 1960. s. 422.

2- İlham:

Arapça'da "Bir çırpıda yutmak" anlamına gelen "lehm" (لحم) kökünden türeyen "İlhâm" (الهام) kelimesi bir nesneyi yutturmak demektir⁶. Türkçe'de İlhamın terim olarak karşılığı olmak üzere "Sezgi" kavramını kullananlar varsa⁷ da biz Türkçe'de de yaygın bir şekilde kullanıldığından ilham kavramını aynen kullanmayı tercih ettik.

İlhamın tanımlanmasında az da olsa bazı farklılıklara rastlanır. Bu nüanslara işaret etmek ve vahiyle mukayesesinde yardımcı olması amacıyla tariflerden bazılarını vermek istiyoruz.

- Yüce Allah'ın kulun kalbine feyz yoluyla bir nesneyi ilkâ ve telkin etmesidir⁸.
- Kişiyi bir şeyi yapmaya veya yapmamaya sevkeden şeyi Allah'ın ruha atmasıdır⁹.
- "Normal bilgi vasıtalarına başvurmada insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan bilgidir"¹⁰.
- Delil, istidlâl, ikna' veya taklid olmaksızın nefislerde vaki olan şeydir¹¹.
- Kalplere melekten gelen hitaptır¹².

6 *Lisânü'l-'Arab*, XII, 555; *Kâmus Tercümesi*, IV, 490.

7 Hüseyin Atay, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1968, sy. XVI, s.164.

8 *Kâmus Tercümesi*, IV, 490.

9 *Lisânü'l-'Arab*, XII, 555.

10 Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 200.

11 İbn Hazm, *Resâil*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, IV, 414.

12 Kuşeyrî, *Tasavvuf'un İlkeleri: Risâle-i Kuşeyrî*, (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1978, I, 164.

- Feyz yoluyla kalbe atılan mâna¹³; bir âyetle istidlâl etmeksizin veya bir delile bakmaksızın amele sevkeden bilginin kalpte vaki olmasıdır¹⁴.

- Her hangi bir aklî çabası olmaksızın kişinin kalbine hayr'ın atılmasıdır¹⁵.

Tariflerde görüldüğü üzere ilhâm oldukça geniş kapsamlı bir terimdir. Ancak İslâmî ve bilhassa kelâmî literatürde ilhâm denilince daha çok kalpleri tasfiye edilmiş kişilere ani olarak indirilen istidlâl dışı bilgiler kastedilir¹⁶. Bu anlamdaki ilhâm, ileride görüleceği üzere daha çok keşfin tanımına uymaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de sadece bir yerde geçen ilhâm kelimesi¹⁷, genel anlayışa göre burada ıstılâhî mânada bir ilhâm olarak algılanmamış, İnsanların tamamına doğuştan verilen bir yetenek olarak kabul edilmiştir¹⁸.

Çeşitli tanımlarda da görüldüğü üzere ilhâm, bir bakıma vahye benzer bir şekilde tarif edilmektedir. Bir mukayese yapmak amacıyla vahyin de tanımını vererek aralarındaki benzerlik ve farklılıklara değinmek istiyoruz.

Vahiy (الوحي) sözlükte; çabucak işaret etmek, gizlice söylemek, yazı yazmak, elçi göndermek, ilhâm etmek ve koşmak gibi mânalar ifade eder¹⁹.

Terim olarak vahiy "Allah Tealâ'nın Peygamberlerinden birine dînî hükümleri bildirmesidir"²⁰ şeklinde çok genel olarak

13 Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1308.

14 Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 34; Abdülmün'im el-Hifnî, *Mu'cemü mustalahâtî's-sûfiyye*, Beyrut 1400/1980, s. 23.

15 Tehânevî, a.g.e. II, 1308.

16 İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayp Problemi*, (Basılmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991, s. 179.

17 (فَالِهَمَهَا فَجَرُّهَا وَتَقْرَاهَا) (Allah) "Nefse fücûrunu ve takvasını ilhâm etmiştir". eş-Şems 91/8.

18 Çelebi, a.g.e. s. 179.

19 *Kâmus Tercümesi*, IV, 1212.

20 Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, (nşr. Reşid Rıza), Kahire 1326, s. 84.

tanımlandığı gibi "gizlice ve süratle bir mânayı ruha ilkâ etmek"²¹ tarzında bir bakıma keyfiyetinden bahseden tanımları da yapılmıştır. Buna benzer diğer tariflerden bazıları şöyledir.

Vahiy, vasıtalı veya vasıtasız olarak, kişinin Allah'dan olduğunu kesin bir şekilde bilmek suretiyle bizzat kendi içinde bulduğu bilgidir²².

Allah'ın enbiyâ ve evliyâsına attığı²³ veya inzâl ettiği²⁴ sözdür.

Kur'ân- ı Kerim'de vahiy çeşitli yerlerde sözlük anlamında kullanılmış olmasına rağmen²⁵ çoğunlukla yukarıda tanımını verdiğimiz şekilde, bir peygambere bildirme anlamında kullanılmıştır²⁶. eş-Şûrâ suresinin "Allah vahiyle veya bir perde arkasından veya bir elçi gönderip kendi izniyle dilediğini vahyetmesi dışında hiç bir beşere konuşmaz. O hakikaten yüce ve hakîmdir"²⁷ âyetine istinaden vahiy genelde üç kısımda mütâlâa edilmiştir.

1-Vahiy kelimesiyle ifade edilen şekil:

Âyette mahiyetine dair her hangi bir bilgi verilmeyen bu vahiy türü, diğer iki şekilden farklı olduğuna göre arada bir elçi olmadığı gibi kulakla duyulan bir ses de yok demektir. Bu durumda vahiy gayet seri ve gizli bir işaret halinde anlatma ve birden bire kalbe bırakıp ilhâm suretiyle bildirmediir. Çeşitli mertebeleri bulunabilir²⁸. Râgıb el-İsfahânî (ö.502/1108) bu mertebeleri 1) "Musa'nın annesine vahyettik"²⁹ ayetindeki gibi "*ilhâm*"³⁰, 2)"Rabbin arıya vahyetti"³¹ de

21 Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 40.

22 Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 85.

23 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 810.

24 Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1523.

25 Örnek olarak bk. el-En'âm 6/112, 121; en-Nahl 16/68; Meryem 19/12; ez-Zilzâl 99/5.

26 Bk. Muhammed Fu'ad 'Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, İstanbul 1986/1406, v.h.y. maddesi.

27 eş-Şûrâ 42/51.

28 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1935-9, V, 4255.

29 el-Kasas 28/7.

30 Alan şahsın tebliğle sorumlu olmadığı dolayısıyla vahiy kelimesi kullanılmasına rağmen ilhâmla izah edilen bu tür vahiy için ayrıca bk. Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan -Gayb İlişkisi*, İstanbul 1993, s. 224-230.

31 en-Nahl 16/68.

olduğu gibi "*teshîr*" (emrine amâde kılma), 3) Hadiste geçen mü'minin rüyâsı örneğinde olduğu üzere³² *Menâm* (rüyâ) tarzında gerçekleşen vahiyler olarak üçe ayırarak yukarıdaki âyete bağlar³³.

İnsana ait olmadığı için "*teshîr*"i bir tarafta bırakırsak rüyâ ile olan vahye peygamberlerden örnek olarak İbrahim as.'ın Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen kıssası³⁴ gösterilebilir. Ayrıca Hz. Peygamber'e ilk dönemlerde vahyin sadık rüyâ şeklinde geldiğine dair rivayetler de mevcuttur³⁵.

2-Perde arkasından hitap etme:

Musa as.'ın "Sana vahyolunanı dinle"³⁶ hitabıyla mazhar olduğu vahiy çeşididir. Allah, bir kelâm yaratmak suretiyle kuluna sözünü işittirir, fakat kendisi görülmez³⁷. Hz. Peygamber'in "zil sesi"ne benzetmek suretiyle ifade ettiği vahiy şekli de bu gruba dahildir³⁸. "Perde arkasından" tabirinin kullanılması, mânanın doğrudan doğruya kalbe değil, ses olarak kulağa iletildiğini ifade için olmalıdır³⁹.

3-Elçi gönderme yoluyla bildirme:

Genellikle vahiy peygamberlere bu tarzda gelmiştir. Elçi olarak gelen melek -ki bu Cebrail'dir- temessül etmiş olabileceği gibi görülmeksizin kalbe atma veya sesle veya sessiz kelâmla da bildirebilir⁴⁰.

32 "Nübüvvet gitti (kesildi) ve mübeşşirât (müjdeleyiciler) kaldı" şeklinde ki rivayetler için bk. *Tirmizî*, Rû'yâ, 2; *İbn Mace*, Ta'birü'r-rû'yâ, 1; *Darimî*, Rû'yâ, 1; *Müsned*, VI, 381. (Tirmizî'deki ilk rivayet şöyledir: Enes b. Malik'den Resulullah'ın söyle buyurduğu rivayet edilir: "Risâlet ve nübüvvet kesilmiştir. Dolayısıyla benden sonra resûl de nebi de yoktur". Bu, insanların zoruna gidince şöyle ilavede bulundular: "Fakat mübeşşirât hariç". "Yâ Resulullah mübeşşirât nedir ? diye sorulunca, "Müslümanın rû'yâsıdır ve nübüvvetin parçalarından biridir" buyurdu.

33 *el-Müfredât*, 810.

34 *es-Saffât* 37/102-5.

35 *Buhârî*, Bed'ül-vahy, 1; Ayrıca bk. A. J. Wensinck, "*Vahiy*", I. A. XIII, 143.

36 *Tâhâ* 20/13.

37 Elmalılı, *Hak Dini*, V, 4255.

38 *el-Müfredât*, 810.

Resulullah Efendimizin meleğin kendisine geldiğini⁴¹ ve konuştuğunu⁴² belirten hadisleri; meleğin, görülebilecek bir şekle bürünerek vahiy getirmesine ve "Ruhü'l-Kuds kalbime üfledi ki"⁴³ diye başlayan hadis de melek tarafından kalbe ilkâ'ya örnek olarak zikredilebilir⁴⁴.

Çeşitli tanım ve sınıflandırmalara rağmen vahyin hakikati ancak ona mazhar olan ve mazhar kılan tarafından bilinebilir. Verilen farklı tarifler bir yorumdan öteye geçemez⁴⁵. Allah'la insanın diyalog kurmasında alıcı Allah olduğu zaman her hangi bir problem yoktur. Fakat alıcı insan olunca aradaki ontolojik farklılık dolayısıyla kelâmın yapı itibariyle aşağı seviyede bulunan insanın kavrayabileceği bir seviyeye indirilmesi veya indirgenmesi gerekmektedir ki "inzâl" tabiri de buna delalet ediyor olmalıdır⁴⁶.

Burada verdiğimiz tariflere göre;

a- İlhâmla vahyin benzerlikleri:

1-Vahiy ve İlhâm duyu ve akıl dışında, onlardan ayrı birer bilgi kaynağıdır⁴⁷.

41 *Buhârî*, Bed'ü'l-vahy, 1, 2.

42 *Buhârî*, İmân, 1; *Müslim*, İmân, 1.

43 Mana itibariyle hemen aynı anlamı ifade eden *التي في روعي* ve *نفث في روعي* "Kalbime attı/üfledi" şeklinde geçmektedir. Hadisin biraz farklı rivayetleri bulunsa da tam metni şöyledir: İbn Mes'ud'dan rivayetle Resulullah Efendimiz şöyle buyurmuştur: "Cennete yaklaştıran amellerin tamamını size emrettim, cehenneme yaklaştıran bütün amelleri de size yasakladım, dolayısıyla hiç biriniz rızkını elde etmede tembel davranmayın. Zira Cebrail kalbime sizden hiç birinizin rızkını tamamlamadan bu dünyadan göçmeyeceğini üfledi. Bu sebeple ey insanlar Allah'dan sakının ve rızık talebi hususunda mutedil davranın". Bu rivayet için bk. Hakim en-Nisabûrî, *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*, Beyrut, ts. (Darü'l-Ma'rife), II, 4. Diğer rivayetler için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Selame el-Kudârî, *el-Müsned*, (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi), Beyrut, 1986/1407, II, 185.

44 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 810; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1523; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 4256.

45 Çelebi, *Gayp*, 175.

46 Vahyin keyfiyeti hususunda daha geniş bilgi için bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (trc. Süleyman Ateş) Ankara ts. (Kevser Yayınları), s. 142-174.

47 Atay, *Kur'ân'da Bilgi*, s. 169.

2-Her iki kaynak da insanın zihnine aniden ve doğrudan doğruya hasıl olan bilgi verir.

3-İlhâm ve vahiy yoluyla bilgi sahibi olan kişi elde ettiği bilginin doğruluğuna kanaat getirir.

4-Her iki kaynakla gelen bilgi de açık ve seçiktir⁴⁸.

5-Her hangi bir ön hazırlığa ihtiyaç göstermezler.

6-Direk Allah'dan gelebileceği gibi vasıta olarak melek de kullanılabilir.

b-Farklılıkları:

1-Vahyin kaynağı belli, ilhâmın ise belli değildir⁴⁹.

2-Kur'ân-ı Kerim ilhâm anlamına gelen basîret ve kalp gözünü bütün insanlara, vahyi ise sayılı şahıslara yani peygamberlere isnad etmektedir⁵⁰. İlhâmın da Allah'ın seçtiği kullarına mahsus olduğunu söyleyenler de vardır⁵¹.

3-İlhâmla elde edinilen bilginin belli bir düzeni yoktur. Vahiy ise bir sistem ortaya koymayı hedef edinir⁵².

4-Vahiy esnasında aracı meleği peygamber görebilir⁵³. İlhâmda ise görme söz konusu değildir.

5-Vahiy bütün insanlığa tebliğ edilmesi gereken bir risâlet göreviyle gelir. İlhâm ise sadece alan kişiyi irşâd içindir⁵⁴.

48 Atay, *Kur'ân'da Bilgi*, s. 168.

49 Abduh, *Risâletü't-tevhid*, s. 85; Atay, a.g.e. 169.

50 Atay, a.g.e. s. 168.

51 *Lisânü'l-'Arab*, XII, 555.

52 Atay, a.g.e. s. 168.

53 D.B. MacDonald, *İlhâm*, I. A. V, 967.

54 a.e. I. A. V, 967; Atay, a.g.e. 168.

B-İlhâm ve Keşfle Anlam Yakınlığı Bulunan Diğer Bazı Kavramlar:

Tasavvuf literatüründe kullanılan terimler arasında keşf ve ilhâmıla oldukça yakın anlamları bulunan epeyce istilâh mevcuttur. Bilhassa seyr-i sülûk esnasında karşılaşılan tecellilerin hemen tamamı, keşfin kapsamına dahil edilebilecek mahiyettedir. Terminolojinin zaman içinde yerleştiğini de göz önüne alınca keşfe yakın mânalar ifade edilmek istenen bu terimlerin belli başlılarının tasavvuf literatüründe hangi anlamda kullanıldıklarını belirtmek amacıyla kısaca ele almayı faydalı görüyoruz.

1-Basîret:

Gözün görmesi mânasındaki (بصير) kökünden türeyen "basîret" (البصيرة) kelimesi sözlükte kalbî inanç, hüccet, delil, bürhân gibi anlamlar ifade eder⁵⁵.

Tasavvufî bir terim olarak ise basîret kudsî nurla aydınlanmış kalbin kuvveti olup Hak'kın hidayetiyle perdelerin kaldırılmasıdır. Varlıkların hakikati ve iç yüzünü gösteren vasıta⁵⁶ şeklinde de tarif edilir.

2-Feth:

Arapça'da kapalı nesneyi açmak mânasına gelen (فتح) kökünden mastar bir kelimedir⁵⁷.

Tasavvuf'ta gizliliklerin açılmasını ifade etmek için kullanılır; Allah tarafından, önceden kapalı olan bilgi ve ma'rifet gibi zahir ve bâtın nimetlerinin kula açılmasıdır⁵⁸. Tasavvuf yolcusunda zuhûr

55 *Kâmus Tercümesi*, II, 162-163.

56 Hifnî, *Mustalahât*, s. 35.

57 *Kâmus Tercümesi*, I, 935.

58 Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, (nşr. Muhammed Kemal İbrahim v. dğr.), Kahire 1981, s. 135.

eden ve nefste ilim, ruhta marifet meydana getiren kemal halleridir şeklinde de tanımlanır⁵⁹.

Fetih, aktif rol oynayan tarafa göre ikili bir tasnife tabi tutulur. 1) İcâdî Feth: Kulun bir ön hazırlığı olmaksızın Hak'dan insana inen fetihtir. 2) İrfânî Feth: İnsanın kendi çabasıyla Hakk'a yükseldiği fetih çeşididir⁶⁰.

3-Firâset:

Sözlükte: avlamak, öldürmek, boynunu vurmak gibi anlamları ifade için kullanılan (فِرَاسَة) kökünden türemiş "firâset" (الفراسة) kelimesi fikir, zan ve idrakte dikkat sarfederek isabetli olmaya denilir⁶¹.

Sûfiyyede bir terim olarak ifadede, bu isabet biraz daha ileriye götürülerek şöyle tanımlanır: Allah'ın kalplere verdiği ilhâm sonucu bir bilgiye ulaşmadır⁶². İlk görme anında isabet etmedir, ilk andan sonra olursa ona firâset değil, hâtır veya nefsin sözü denir⁶³.

"Mü'minin firâsetinden korkun zira o Allah'ın nuruyla bakar"⁶⁴ meâlindeki hadis-i şerif delil olarak kullanılırsa da⁶⁵ buradaki firâsetin bütün imân sahipleri için geçerli oluşuna dikkat çekip "diğerlerinden firâsetli şahıs" diye bir belirlemenin yapılamayacağı görüşünde olanlar da vardır⁶⁶. Ancak firâsetin gücü, imânın gücüne bağlı olduğundan imânı güçlü olanın firâseti de daha güçlüdür kanaatini taşıyanlar da mevcuttur⁶⁷. "Mutlaka bunda işaretten anlayanlar (el-Mütevessimîn / المتوسمين) için ibretler vardır"⁶⁸ âyetindeki "el-Mütevessimîn"

59 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 177.

60 Su'âd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfî: el-Hikme fî hudûdi'l-keleme*, Beyrut 1981/1401, s. 866.

61 *Kâmus Tercümesi*, II, 977-78.

62 Uludağ, a.g.e. s. 181.

63 Hifnî, *Mustalahât*, s. 204 vd.

64 *Tirmizî*, Tefsîr, 15/6.

65 Kuşeyrî, *Risâle*, II, 370.

66 Serrâc, *Lüma'*, s. 298.

67 Kuşeyrî, a.g.e. II, 371.

68 "Bir nesneyi, alâmetlerinden zannı sahiha ile idrâk eyleyen" (*Kâmus Tercümesi*, IV, 515.)

69 el-Hicr 15/75.

sûfilerce hadis de zikredilerek⁷⁰ "el-Müteferrişîn / المتفرسين " (firâset sahipleri) olarak anlaşılmıştır⁷¹.

Firâset nuru ile bakan Hak'kın nuru ile baktığından ilminde hata ve gaflet olmaz, Allah'ın göstermesiyle bütün varlıkları görür, gaybtaki mânalara yukarıdan bakar ve insanların kalbindekileri dahi keşfeder⁷² görüşü de sûfiyye arasında taraftar bulmuştur. Bununla birlikte firâsetin isabetli olabilmesi için bazı şartlar da gerekli görülmüştür ki, bunları şöylece sıralamak mümkündür: Gözü haramdan korumak, nefsin arzularına uymamak, murâkabeye devam ederek kalbini, sünnete ittiba ederek de dışını mamur hale getirmek⁷³.

Sûfilerce bu tür bilgilerin vahiy eseri olmadığı, doğru firâsete dayandığı ve dolayısıyla bu durumun Resulullah'dan sonra vahyin kesilmesi vakiasıyla çelişmediği vurgulanır⁷⁴. Fakat "bana bir nida geldi ki..." gibi kıssaların firâset tanımına uymadığı halde aynı başlık altında incelenmesi, terimlerin henüz yerleşmemiş oluşundan kaynaklanıyor olmalıdır⁷⁵. Zira Tasavvuf'ta gaybtan gelen ve sahibi bilinmeyen seslere "hâtif'den (seslenen, çağıran) gelen ses" adı verilir ve ayrı bir başlık altında incelenir⁷⁶.

4-Hâtır:

"Hâtır" (الحاطر) kelimesi sözlükte insanın içinde yerleşip kıpırdayan şey demektir. Ayrıca fikir ve tedebbür mânasına da gelir⁷⁷.

Tasavvuf'ta da insanın içine gelen hitaba ve iç âleminde duyduğu sese denir. Takibeden ikinci hâtırla zail olduğu gibi, insanın bunu

70 Tirmizî, Tefsir, 15/6.

71 Kuşeyrî, *Risâle*, II, 370, 372.

72 a.e. II, 371, 373.

73 a.e. II, 374.

74 a.e. II, 380.

75 a.e. II, 370-384 arası firâsete ayrılmış olup genelde karşısındaki şahsın içinden geçenleri bilme şeklinde çok sayıda firâset örneği vermektedir. Buradaki ibare için bk. s. 380.

76 bk. Kelâbâzî, *Kitâbü't-ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf: Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1992. s. 210-211. ve ayrıca mütercimmin 24 no'lu notu.

77 *Kâmus Tercümesi*, II, 299.

kalbinden defetmeye de gücü yeter⁷⁸. Kaynağı Allah, melek, şeytan veya nefis olabilir. Bu kaynağa göre hâtır'ın farklı isimleri vardır: Şeytandan gelirse "vesvese", nefsdan gelirse "Hevâcis", melekten gelirse "ilhâm", Allah'dan gelirse "Hâtır-ı Hak" denilir⁷⁹.

Hâtırın kimden geldiğini ayırdetmenin mümkün olduğu kabul edilir. Bilhassa ilk hâtırın Allah'dan olduğu ifade edilir⁸⁰, fakat haram yiyen kişinin kendisine gelen hâtır'ın melekten mi yoksa şeytandan mı geldiğini ayırdedemeyeceği ilave edilir⁸¹.

Melekten gelenin doğruluğu, ilme uygunluğu ile bilinir. Bu sebeple de zâhir ilme uymayan her hâtır, batıl kabul edilir⁸². Melekten gelene insan bazan uyar, bazan uymaz. Fakat Allah'dan gelene kulun uymaması kabil değildir⁸³.

5-İlm-i Bâtın:

Bir nesnenin iç kısmını ifade için kullanılan "batn" (البطن) kelimesinden türemiş bulunan "bâtın" (الباطن) gizli olan şeye denilir⁸⁴. İlm-i bâtın terkibi ise gizli olan bilgi demek olur. Tasavvuf'ta zâhirden anlaşılmayan iç mânaya⁸⁵ bâtın denir.

Bâtın ilminin mevcudiyetine delil olarak sahih hadis mecmualarında bulunmayan bazı hadisler gösterilir. Mesela Huzeyfe b. Yemân'dan naklen şöyle rivayet edilir "Resulullah, Allah Tealâ'nın şöyle buyurduğunu söyledi: "Bâtın ilmi benim sırrımdan bir sırdır. Onu kulumun kalbine yerleştiririm. Yarattıklarımdan hiç biri buna vakıf olmaz"⁸⁶. Ebû Hureyre'den naklen Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: "Gizli bir ilim vardır. Allah katında ma'rifet sahibi olanlardan başkası bunu bilmez. Bu ilimden bahseden alimlerin

78 Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 537.

79 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 135; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 164; Kâşânî, *Istılâhât*, s. 158; Hifnî, *Mustalahât*, s. 93.

80 Hücvirî, a.g.e. s. 458, 538.

81 Kuşeyrî, a.g.e. I, 164.

82 Hifnî, a.g.e. s. 93.

83 Kuşeyrî, a.g.e. I, 165.

84 *Kâmus Tercümesi*, IV, 560, 561.

85 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 87.

86 Kelâbâzî, a.g.e. s. 131.

sözlerini de Allah hakkındaki bilgisinde aldanış halinde olanlardan başkası inkar etmez"⁸⁷.

6-İlm-i Ledün:

Tasavvuf ehli arasındaki kullanıma göre Hak katından aracısız olarak gelen bilgi⁸⁸ demektir. Kehf Suresi'nin 65. âyetinde "O'na katımızdan (من لدنا) bir bilgi öğrettik" ibaresinde geçen "ledünnâ" kelimesinden adını almıştır⁸⁹. Keşfle elde edilen bilgiden farklıdır. Şöyle ki bir ön çaba ve istek olmasa dahi kula verilir⁹⁰.

7-Ma'rifet:

(المعرفة) kökünden türeyen "Ma'rifet" (ع ر ف) kelimesi bir şeyi tefekkür ve eserini tedebbür yoluyla elde edilen bilgi demektir. Bu haliyle 'ilm'den daha özel bir mâna taşır⁹¹. Terim olarak da aynı mânayı ifade eder. Fakat bilhassa tasavvufî kullanımda genelde hakkında bilgi sahibi olunulan varlık Allah Tealâ'dır.

Ma'rifet varlıkların iç yüzünü keşfetmek suretiyle elde edilen bilgilerdir⁹² şeklinde de ifade edilir. Bizi ilgilendiren tarafı nasıl elde edildiğidir. Sûfilere göre ma'rifet Allah vergisi olup ârif kullarının kalbini onunla aydınlatır. Görünüşteki emâresi ara vermeden, bıkıp usanmadan ibadete sarılmaktır⁹³. Rivayete göre Hz. Ebû Bekir (ö.13/634) "Ma'rifet sâlikin Allah hakkında ma'rifet sahibi olmaktan

87 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 131.

88 Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1066; Hifnî, *Mustalahât*, s. 188; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 245.

89 Musa-Hızır kıssası olarak bilinen bu hikayeye bir bütünlük içinde bakıldığı zaman onda; insanın bilgisinin ne derece eksik ve izafî olduğu, insana göre gerekçeleri meçhul olmasına rağmen ilâhî bakış açısıyla yaklaşıncı makul çözümü olan tasarrufların bulunabileceği vurgulanmaktadır. Musa'nın arkadaşı Allah'ın ilmini temsil etmektedir. Şahıslar rollerini oynayan aktör gibidir. Yoksa buradaki şahıs Allah'ın bilgisine sahip, yaptığından sorgulanamayan bir insan değildir. Zira böyle bir durum Kur'an'ın genel prensiplerine aykırıdır şeklindeki yaklaşım için bk.Albayrak, *İnsan-Gayb*, s. 243-48.

90 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, (nşr. İbrahim Beyunî), Kahire 1981, I, 208.

91 *Kâmus Tercümesi*, III, 672.

92 Kelâbâzî, a.g.e. s. 98.

93 Sülemî, *Derecâtü'l-Mu'amelât: İşlemlerin Dereceleri* (Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri içinde), (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1981, s. 29.

aciz olduğunu idrak etmesidir"⁹⁴ derken Cüneyd Bağdâdî (ö. 297/909-910) ma'rifeti "En sonunda varılacak noktayı kalbin görmesi ve ârifin az veya çok bir tasarrufda bulunmaması" olarak tanımlar⁹⁵.

8-Mükâşefe:

Sözlükte bir şeyin örtüsünün kaldırılması, bir işin açıklanması anlamındaki⁹⁶ keşf (الكشف) kökünden türeyen mükâşefe (المكاشفة) Örtülü bir nesneyi açığa çıkarmak⁹⁷ demektir. Tasavvufî bir terim olarak ise keşf hâli, kalp gözünün açılması, gayb aleminin görülmesini sağlayan hâl⁹⁸, ve kalbe güzel bir açıklama gelmesidir ki bilinmeyenler onunla gözle görürcesine keşf edilir⁹⁹ şeklinde ifade edilebilir.

Mükâşefe manalarla ilgili, müşahede de zatla ilgili görülmüştür¹⁰⁰.

9-Müşâhede:

Sözlükte bir nesnenin hakikatine muttali olup katiyyetle bilmek mânasındaki "şehâdet" (الشهادة) kökünden türeyen "müşâhede" (المشاهدة) kelimesi yüzyüze görmek demektir¹⁰¹.

Tasavvuf'taki anlamı basîret ile gaybı, kalp gözüyle gizli olanları görmektir¹⁰². Kalp gözüyle hiç bir şüpheye yer olmaksızın Hak'kın görülmesi¹⁰³. Cüneyd Bağdâdî'nin ifadesiyle ise kişinin kendini kaybederek Hak'kı bulmasıdır¹⁰⁴. Bir başka tanımlamaya göre araya örtü ve kesilme girmeksizin tecellî nurlarının sâlikin kalbine ardarda

94 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 317.

95 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 193 vd.

96 *Lisânü'l-'Arab*, IX, 300; *Kâmus Tercümesi*, III, 718.

97 *Kâmus Tercümesi*, III, 720.

98 Uludağ, a.g.e. s. 349.

99 Hifnî, *Mustalahât*, s. 249.

100 Su'âd, *Mu'cemü's-sûfî*, s. 664.

101 *Kâmus Tercümesi*, I, 1180, 1181.

102 Sülemî, *İşlemlerin Dereceleri*, 32.

103 Hifnî, a.g.e. s. 244.

104 Kuşçyrî, *Risâle*, I, 152 vd.

gelmesidir. Karanlık gecede sürekli çakan şimşegin ortalığı güne çevirmesi gibi¹⁰⁵.

Müşâhede'de her ne kadar mufâ'ale babından oluşu dolayısıyla, iki taraflılık sözkonusu ise de burada öyle bir durum tasavvur edilemez. Çünkü Allah tecellî edince, sabahleyin parlayan güneşin, yıldızların ışıklarını gidermesi gibi halk yok olur¹⁰⁶.

Hücvirî (ö.465/1072)'ye göre tasavvufta hataya düşen bazı gruplar müşâhedenin zikir ve fikir halinde vehmin kalpte oluşturduğu suret vasıtasıyla olduğunu zannetmektedirler. Hak Tealâ'nın bir endazesi olmadığına göre böyle bir anlayış tamamen teşbihe götürür. Allah ise bundan beridir¹⁰⁷.

10-Rüyâ:

Rü'yet (الرؤية) sözlükte gözle görmeye ve aynı zamanda kalple görmeye, yani; akıl ile müşâhede edip bilmeye denilir. Gözle olan için "basar", kalple olan için "basîret" tabiri kullanılır. Rüyâ (الرؤيا) ise Türkçe karşılığıyla "düş" demektir¹⁰⁸. Diğer bir ifadeyle insanlarda uyku halinde zihinde beliren düşünceler ve olaylar¹⁰⁹.

Tasavvuf'ta rüyânın önemli bir yeri vardır. Anlatılan menkibelerin çoğu rüyâlara dayanır¹¹⁰. Bu yolla uyarılmanın ve bilgi sahibi kılınmanın gerçek olduğunu göstermek için de meşhur zatların rüyâlarından örnekler zikredilir¹¹¹. Sûfîlerin akâiddeki tavırları belirtilirken de rüyâları tasdik ettikleri, müminler için onların bir ikaz ve tevkîf olduğuna inandıkları belirtilir¹¹².

105 a.e. I, 153.

106 a.e. I, 153.

107 Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 477.

108 *Kâmus Tercümesi*, IV, 966, 968.

109 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 404.

110 a.e. s. 405.

111 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 214 vd. (Mesela: Hasan Basrî (ö.110/628) bir gün istemeyerek de olsa bir giybet meclisine katılır. O gece rüyâsında bir şahıs tabakla domuz eti getirip zorla kendisine yedirmeye çalışır. Takibeden otuz gün boyunca da o etin kokusunu bütün yemeklerde hissettim der.)

112 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 89.

Bu inançlarını destekleyen en önemli delilleri de Kur'ân-ı Kerim'deki kıssalar yanında¹¹³, hadis külliyyâtı içinde rüyâyâ yer verilmiş olmasıdır. Mü'minin rüyâsının nübüvvetin parçalarından bir parça olduğuna¹¹⁴; nübüvvetten salih rüyâ dışında bir şey kalmadığına¹¹⁵ iyi rüyânın Allah'dan, kötüsünün şeytandan olduğuna¹¹⁶ Resulullah'ı rüyâda görmenin uyanıkken görmek gibi olduğuna¹¹⁷ dair hadisler bunların belli başlılarıdır.

İlgili hadislerde rüyâlar üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur:

1-Salih Rüyâ: Allah'dan bir müjdelemedir.

2-Kötü Rüyâ: Şeytandan bir üzme ve korkutmadır.

3-Kişinin kendisinden kaynaklanan rüyâdır¹¹⁸.

Rüyânın mahiyeti tam olarak izah edilememişse de gerek Kur'ân-ı Kerim ve gerekse sahih hadislerde geçtiği şekliyle rüyânın duyu ve akıl kaynakları dışında üçüncü bir bilgi kaynağı olduğu söylenebilir. Fakat ona ulaşma, kişinin elinde olmadığı gibi rüyâyı gören şahsın dışındaki insanlar için bağlayıcı bir tarafı yoktur¹¹⁹.

113 Yusuf, 12/4-6 (Yusuf as.'ın kardeşleri peygamber değildi. Buna rağmen Yakub as.'ın oğlu Yusuf as.'a "Rü'yânı sakın kardeşlerine anlatma" şeklindeki tenbih gösterir ki; rüyâ peygamber olmayan kişilerce de yorumlanabilmektedir.) Ayrıca bk. Yusuf, 12/36,41; 43,47-49.

114 *Buhârî*, Ta'birü'r-rüyâ, 2,4,26; *Müslim*, Rü'yâ, 8,9; *Ebu Davud*, Edeb, 88; *Tirmizî*, Rü'yâ, 1,6; *İbn Mâce*, Ta'birü'r-rüyâ, 1, 6, 9; *Darimî*, Rü'yâ, 2; *Malik*, Rü'yâ, 1.

115 *Buhârî*, Ta'birü'r-rüyâ, 5; *Ebu Davud*, Edeb, 88; *Tirmizî*, Rü'yâ, 3; *İbn Mâce*, Ta'birü'r-rüyâ, 1; *Darimî*, Rü'yâ, 1,3; *Malik*, Rü'yâ, 2,3.

116 *Buhârî*, Ta'birü'r-rüyâ, 3,10,14; *Müslim*, Rü'yâ, 1,3,4; *Ebu Davud*, Edeb, 88.

117 *Buhârî*, Ta'birü'r-rüyâ, 10; Edeb, 109; *Müslim*, Rü'yâ, 10-13; *Ebu Davud*, Edeb, 88; *Tirmizî*, Rü'yâ, 4; *İbn Mâce*, Ta'birü'r-rüyâ, 2; *Darimî*, Rü'yâ, 4.

118 *Buhârî*, Ta'birü'r-rüyâ, 26; *Müslim*, Rü'yâ, 6; *Ebu Davud*, Edeb, 88; *Tirmizî*, Rü'yâ, 1,7; *İbn Mâce*, Ta'birü'r-rüyâ, 3,9; *Darimî*, Rü'yâ, 6.

119 Rüyânın bilgi kaynağı oluşuna daha geniş bir yaklaşım için bk. Albayrak, *İnsan-Gayb*, s. 218-23.

11-Tecellî:

Tecellî (التجلي) sözlükte "bir nesnenin açılıp ortaya çıkması ve aydınlanması" demektir¹²⁰. Tasavvufî bir terim olarak ise Gayb (Hak)¹²¹ nurlarının kalbe aksetmesi¹²² şeklinde tanımlanır.

12-Vârid:

Vârid (الوارد) kelimesi Arapça'da gelmek mânasındaki el-vurûd (الورود) kökünden türemiş olup gelen anlamındadır¹²³. Tasavvuf'ta bu anlamından hareketle kulun kasdı olmaksızın gaybtan kalbe gelen mânalara denir¹²⁴. Çoğulu olan vâridât da sıkça kullanılır. Hâtırdan daha geneldir. Zira hâtır bir bakıma hitab ve ses olarak özelleşmiştir. Aniden yani ön hazırlığı olmaksızın gelebileceği gibi insanın düşünüp taşındığı konunun peşinden de gelebilir. Bu durumda düşünülen konuyla alakalı olur¹²⁵.

Meydana getirdiği tesire göre vârid-i surûr, vârid-i hüzn gibi isimler alır¹²⁶.

13-Yakîn:

Bir nesneyi şüphesiz olarak ve gerçek yönüyle bilmek anlamındaki "el-yakn" (اليقين) kökünden türeyen "Yakîn" (اليقين) kelimesi "bir nesneyi şek ve şüphe olmaksızın i'tikad-ı sahihayla bilmeye denir"¹²⁷. Terim olarak da aynı mânada kullanılır ve "Aksine ihtimal olmayan, kesinlik derecesinde yerleşmiş, sağlam bilgi"¹²⁸ olarak ifade edilir. Tasavvuf'ta bir bakıma bu kesinliğin nasıl elde edildiğine işaret eder şekilde de tanımlanır ki konumuzla ilgili yönü de bu tarafıdır.

120 *Kâmus Tercümesi*, IV, 907.

121 Serrâç, *Lüma'*, s. 439.

122 Hifnî, *Mustalahât*, s. 41; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 472.

123 *Kâmus Tercümesi*, II, 54.

124 Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 536.

125 Su'âd, *Mu'cemü's-sûfî*, s. 1202-3.

126 Kuşeyrî, *Risâle*, s. I, 166.

127 *Kâmus Tercümesi*, IV, 786-7.

128 Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 218.

Biz burada belli başlılarını vermeye çalıştığımız terimler yanında; feyz, hads, hâtif, latîfe, levâmi', muhadara, muhâdese, ve vecd gibi ıstılâhlarla da benzer anlamlar ifade edilmeye çalışılmıştır.

Böylece Tasavvuf'ta keşf ve ilhâmın hangi terimlerle ifade edildiğini belirledikten sonra şimdi de kısa bir tarihçesini yapabiliriz.



II-KEŞF VE İLHÂMIN BİR KAVRAM OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI

A-Tasavvuf'ta Ortaya Çıkışı¹²⁹

Başlangıçta, İslâm'ı bütün güzellikleriyle yaşama arzusundan kaynaklanan ve bir zühd hareketi olarak ortaya çıkan tasavvuf cereyanı daha sonraları bilhassa kendine has bilgi nazariyesi ile farklı bir disiplin haline geldi. En genel ifadesiyle *bilgiye amelle ulaşma* olarak belirtilebileceğimiz bu disiplinin ilk olarak ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktığını, nereden kaynaklandığını, yani İslâm'dan mı yoksa dış kültürlerden mi geldiğini tesbit etmek çalışmamızın sınırını aşar. Biz burada Tasavvuf'un menşei hakkındaki görüşlere girmeden sadece bilgi problemi konusundaki bu görüşün Tasavvuf'un kendi kaynakları çerçevesinde ortaya çıkışını tesbit etmeye çalışacağız.

Hicrî üçüncü asır hemen bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi Tasavvuf için de tedvinin başlangıç tarihidir. Bu dönemde yaşayan, gerek eser kaleme almış, gerekse eser vermemiş sûfilerde akıl, nakil ve duyular dışında dördüncü bir bilgi kaynağı anlayışı genellikle mevcuttur.

Adı, bu devrin büyük sûfileri arasında sayılan Zü'n-Nûn el-Mısırî (ö.245/859) Mısır'da tasavvuf ilminin temellerini atan ilk şahıs¹³⁰ olarak gösterilmesi yanında, bilgi kaynaklarına Keşf'i ekleyen kişi olarak bilinir¹³¹. Fakat bu çağda nazarî tasavvuf bilgisinden bahseden ilkler olarak yörelere göre farklı kişilerden bahsedilir. Mesela Bağdat'ta

129 İlham bilhassa Şî'a'da da görülen bir kavramdır. Biz Şî'a'nın tavrını müstakil başlık altında inceleyeceğimizden burada Tasavvuf'daki görüntüsünü vermekle yetindik. bk. s. 76.

130 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, ys. (Darü'l-lhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye) 1963, II, 33.

131 Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire ts. (Mektebetü'n-Nehdeti'l-Mısriyye), s. 168; Amir en-Neccâr, *et-Turukü's-sûfiyye fî Mısır neş'etühâ ve nazmehâ ve ruvvâdühâ*, Kahire 1983, s. 95; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986, s. 67.

konuya değinen ilk kişi Serî es-Sakatî (ö.251/865)¹³², Horosan'da Şakîk el-Belhî (ö.174/790)¹³³ kabul edilir. Belhî'nin yaklaşık bir asır önce yaşadığı dikkate alınarak nazarî Tasavvuf'un III. asırda değil II. asırda temelini atılmış olduğu söylenebilir. Belhî'nin tasavvufa intisabını sağlayan kişi ise hocası İbrahim b. Edhem (ö.162/779) dir¹³⁴. "Bir kimse Hak yakınlığını bulup ünsiyet peyda edince bir talebi olmasa dahi ona ilim nasib edilir" sözü İbrahim b. Edhem'e nisbet edildiğine göre¹³⁵ Zü'n-Nûn el-Mısırî (ö.245/879) den bir asır önce Keşf anlayışının yerleşmiş bir terim olarak olmasa da, sûfî bir anlayış olarak mevcut olduğu görülür. Mısırî'nin hocası ve İbrahim b. Edhem'in çağdaşı olan İmam Malik (ö.179/785) in de "İlim çok rivayetle olmaz. O bir nurdur, onu kalbe Allah yerleştirir"¹³⁶ şeklindeki sözü de bu hükmü destekler mahiyettedir. Kendisinden "Sûfî" diye bahsedilen ilk kişinin Ebû Haşim el-Kûfî (ö.150/767) olduğu¹³⁷ da göz önüne alınınca ilim nazariyesi de dahil olmak üzere nazarî anlamdaki Tasavvuf'un II. asırda ortaya çıktığı kabul edilebilir.

Tasavvuf Klasikleri'nde bir bakıma keşf ve ilhâma delil mahiyetinde zikredilen rivayetler de vardır ki bunlar sahabilere kadar vardırıılır. Tabiîn arasında önemli bir yer işgal eden Uveys el-Karenî (ö.37/657) den "Allah'ı tanıyana hiç bir şey gizli kalmaz"¹³⁸ şeklinde bir rivayetle delillendirme yoluna gidilir. Ebû Talib el-Mekkî (ö.386/996) Hasan el-Basrî (ö.110/628) den bahisle "tasavvuf ilminin metodunu ilk koyan kişidir" der ve ilave eder: Bu konuda arkadaşlarından hiç birinden duyulmayan şeyler söylerdi. Bu sebeple "kimseden duymadığımız şeyleri kimden öğrendin"? sorusuna "Huzeyfetü'l-Yemân (ö.36/656) dan" diye cevap verir ve O'na da aynı

132 Sülemî, *Tabâkâtü's-sûfiyye*, (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 48; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul 1984, s. 33.

133 Sülemî, a.g.e. s. 54.

134 Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Kahire 1952, I, 65.

135 Şa'rânî, a.g.e. I, 60.

136 a.e. I, 45.

137 Abdurrahman 'Umeyre, *et-Tasavvufü'l-İslâmî menhecen ve sülûken*, Kahire ts. (Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye), s. 7.

138 Abdurrahman Bedevî, *Tarihü't-tasavvufi'l-islâmî*, Kuveyt 1978, s. 150.

şekilde sorulunca, "Allah Resulünün kendisine özel olarak bildirdiğini söylerdi" cevabını verdiği nakledilir¹³⁹.

Ayrıca Hasan el-Basrî'nin Hasan b. Ali (ö.50/670)'ye kader hususunda bilgi almak için bir mektup yazdığı ve orada "bildiğinizi Allah'ın talimi ile biliyorsunuz. O sizin üzerinize şahittir"¹⁴⁰ şeklinde bir ifade kullandığı da tasavvufî eserlerde yer alır.

Tasavvufî literatürde Hz. Huzeyfe yanında, Hz. Ali (ö.40/661) nin de özel bilgilendirmeye mazhar olduğu belirtilerek¹⁴¹ "eğer Hz. Ali savaşlarla uğraşmamış olsaydı bu ilminden bizlere çok daha fazla şeyler söyleyecekti. Zira O, kendisine ilm-i ledünnî verilmiş bir kişiydi"¹⁴² tarzında rivayetlere rastlanır. Kendisinden imanun dört mertebe olduğunu ve her birinin on makamla izahı bulunduğunu naklettikten sonra Serrâc (ö.378/988) "eğer bu rivayet doğruysa Ahval ve Makamât'tan sözeden ilk kişi Hz. Ali (ö.40/661)'dir"¹⁴³ der. Ayrıca Hz. Ali'den, takvayla ilme ulaşılacağına dair bir rivayet de zikredilir¹⁴⁴.

Sahabeden Hz. Harise'ye atfedilen "Dünyadan el-etek çekince Allah kalbimi nurlandırdı da daha önce bana gizli olan hususlar gözle görülür hale geldi" şeklindeki bir rivayet de bu konuda delil olarak kullanılır¹⁴⁵.

Hz. Ömer'in (ö.23/644), "Muhaddesûn"¹⁴⁶ dan olduğuna dair hadisin etkisiyle ilhâm yoluyla bilgilendirilmeye bir delil ve örnek

139 Bedevî, *Tarihü't-tasavvuf*, s. 186 vd.

140 Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 164.

141 Serrâc, *Lüma'*, s. 38.

142 a.e. s. 179, 456; Mustafa Kamil Şeybî, *es-Sile beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Bağdâd 1964/1383, II, 10.

143 Serrâc, a.g.e. s. 180.

144 bk. Ca'fer es-Sadık, *Vahyü'l-esrâr*, Süleymaniye Ktp. Hacı Hüsnü Paşa Bl. No: 249, vr. 78a.

145 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 55, 155, 160, 181, 185, 190, 201.

146 "Sizden önceki İsrail Oğulları arasında, peygamber olmadıkları halde kendisiyle konuşulan insanlar (Ricalü'n-mükellemin) vardı. Ümmetimin içinde onlardan biri varsa Ömer'dir" Buhârî, Ashabü'n-nebi, 6. Ayrıca "Sizden önceki ümmetlerde ilhâm alanlar (Muhaddesûn) vardı. Eğer ümmetimin içinde varsa o; Ömer'dir" şeklindeki rivayetler için de bk. *Buhârî*, Ashabü'n-nebi, 6; el-Enbiyâ, 54; *Müslim*, Fedailü's-sahabe, 23; *Tirmizî*, el-Menakıb, 17; *Müsned*, VI, 55.

olarak sıkça zikredildiğine rastlamak mümkündür¹⁴⁷. Hz. Ömer'in bu zümreden oluşuna bir misal olarak kendisi Medine'de hutbedeyken Nihâvend'de ki ordusunun kumandanı Sariye b. Züneym'e (ö.30/650) seslenmesi ve Sariye'nin bunu duyması gösterilir¹⁴⁸. Ayrıca bizzat Hz. Ömer'den, takva sonucu ilhâma mazhar olunacağına dair bir rivayet de nakledilir¹⁴⁹.

İlahî ilhâma mazhar olmuş şahıslar içinde Hz. Ebu Bekir (ö.13/634)'e de yer verilir ve O'nun "Hârice hanımın karnındaki bebeğin kız olduğu kalbime ilhâm olundu" şeklindeki ifadesi buna örnek gösterilir¹⁵⁰.

Böylece ilhâm alanların sahabilere kadar götürülen tarihini geriye doğru kısaca verdikten sonra II. asırdan sonraki sûflerin harikulâde bir yolla bilgi elde etme konusuna yaklaşım tarzlarına bir bakıma kronolojik bir gelişme süreci çizmek amacıyla kısaca değinmek istiyoruz.

Ebû Sa'id el-Harrâz (ö.227/840) "firâsete mazhar olan kişinin firâsetinde hata ve gaflet bulunmaz" görüşündedir ki hatasızlık iddiası bu dönemin diğer sûfleri arasında yaygın değildir. Meselâ çağdaşı olan Bîşr-i Hafi (ö.227/840) bu tür bilgilerin nasların zahirine uygun düşmesini şart koşar¹⁵¹.

Çok yönlülüğüyle III. asrın Gazzâlî'si diyebileceğimiz Haris el-Muhasibî (ö.243/857) Ehl-i Sünnet İlm-i Kelâm'ının temellerini atanlardan biri olarak kabul edilmesi yanında¹⁵² bir sûfidir ve Tasavvuf İlm'i'nde de önemli bir mevkiye sahiptir. Onun "Hak ile

147 Serrâc, *Lüma'*, s. 173, 396.

148 Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü Hatmi'l-evliyâ'*, (nşr. Osmân İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965. s. 391 vd; Serrâc, a.g.e. s. 396.

149 "İtaat sahiplerinin söylediklerini ezberleyiniz. Zira onlara sadık işler tecelli eder" şeklindeki rivayet için bk. Haris b.Esed el-Muhasibi, *el-Kasâ ve'r-ruçu' ile'l-lâh*, (6 Risâle bir arada), (nşr. Abdülkadir Ahmed 'Ata), Beyrut 1986/1406. s. 294.

150 Serrâc, a.g.e. s. 170-71; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 56.

151 Kuşeyrî, *Risale*, II, 371.

152 Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 23.

amel eyle ki Allah da nurunu ve basiretini artırsın"¹⁵³ ifadesi keşfi bilgiyi çağrıştırmaktadır. Zühdde belirli bir mertebeye ulaşan kişinin kalbine hikmet tohumları ekmek için bir meleğin görevlendirileceğini söyleyenlerin görüşüne de iştirak eder¹⁵⁴. "Havâtır"ı daha sonraki müellifler gibi dörde değil üçe ayırır: 1-Rahman'dan bir uyarı. Buna "Allah kendisi için hayır murad ettiği kişinin kalbine bir öğüt verici koyar"¹⁵⁵ mealinde bir hadisi de delil olarak zikreder. 2-Nefsden teşvik. 3-Şeytandan süsleme ve vesvese¹⁵⁶.

Dönemin ünlü sûflerinden Ebû Yezid Bistamî'de (ö.261/875) bildiğiyle amil olmanın kişiyi vasıtasız bilgiye götüreceği görüşü daha da belirginleşmiştir¹⁵⁷. O zahir alimlerine karşı "Siz bilginizi ölüden ölüye geçme yoluyla aldınız, biz ise ölümlü olmayan diri'den"¹⁵⁸. diyerek övünür ve şöyle örnek verirdi: Alim kitap ezberleyen kişi değildir. Zira bu kişi unutulunca cahil olur. Gerçek alim ilmini dilediği zaman ezberleme ve öğrenme sonucu olmaksızın Rabb'inden alan kişidir¹⁵⁹.

Buna göre kendi bilgisini beğenip kendini zahir alimlerinden üstün görme hareketleri de bu devirde başlamış olmalıdır. Bu zamana kadar İslâm cemaati içinde fazlaca farklılık arzetmeksizin devam eden zühhd hareketi farklı bir zümreleşmeye dönüşmüş ve Cüneyd Bağdadî (ö.297/910) bu farklılaşmayı arttırarak devam ettirmiştir. Bu sürecin devamında ise Hallac-ı Mansur (ö.309/921) "kul ma'rifet makamına ulaşınca Allah Tealâ ona hâtırıyla vahyeder" kanaatini tasavvufa mal etmiştir¹⁶⁰.

153 Muhasibî, *Risaletü'l-müsterşidîn*, (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Kahire 1988/1409, s. 58.

154 Muhasibî, *el-Kasd ve'r-rucu' ile'l-İlah*, s. 294-6.

155 Hadis bu metinle bulanamamıştır. "Allah hayır dilediği kişiyi dinde anlayış sahibi yapar" mealindeki hadis için bk. *Buharî*, 'İlm, 10, 13; *Müslim*, İmâre, 175; *Tirmizî*, 'İlm, 1.

156 Muhasibî, *er-Ri'aye li hukûki'l-lah*, (nşr. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbaki Surur), Kahire ts. Mektebetü'l-Müsennâ), s. 78 vd.

157 Şaranî, *et-Tabakât*, I, 66.

158 Şeybî, *es-Sile*, II, 56; Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey 1981, s. 253-4, 124 no'lu dipnot.

159 Şeybî, a.g.e. II, 56.

160 Sülemî, *Tabâkât*, s. 308.

Tasavvuf'taki bu gelişme ve farklılaşma Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932) ile devam etmiş bunun sonucu olarak keşfî bilgi de daha belirginleşmiş ve derecelendirmeye tabi tutulmuştur¹⁶¹. Buna göre her mertebedeki ilhâmın kalpte farklı makamları olduğu kabul edilmiştir. Mesela: Ma'rîfet, hâtırlar ve rü'yetin yeri kalpte üçüncü makam olan fuâddır¹⁶². Şöyle ki kalp bâtın makamlarının tamamını içeren genel bir isim, yani en geniş dairedir. İçte sadr, onun içinde fuâd ve merkezde lübb vardır. Lübb ise tevhid ve en kâmil nur olan yakınlık nurunun yeridir¹⁶³. Şeytanın ve nefsin hâtırları sadrdan ileriye geçemez¹⁶⁴. Böylece artık, önceden ortak kullanımda olan İslâmî terimlere özel anlamlar yüklenmiş, terminoloji iyice oturmaya başlamıştır. Hadislerde geçen ve dinde anlayış sahibi olmak anlamındaki "el-fıkhu fi'd-dîn"¹⁶⁵ tabiri de Allah Tealâ'nın mümin kulunun kalbine attığı bir nur anlamını kazanmıştır¹⁶⁶.

Benimsenen anlayışa göre "Tasavvuf ilmi batın ilmi olup şeriatı, yani zahir ilmini tamamlayan ve ondan müstağni kalamayacak olan bir ilimdir. Aynı şekilde şeriat da tasavvuftan müstağni kalamaz¹⁶⁷. Zahir tutunup batın ilmini inkar eden münafık, batına sarılıp şeriatın temeli olan zahir ilmini inkar eden ise zındıktır. Bu kişinin bâtın ilmi hakikat değil, şeytanın vahyi olan bir vesvesedir"¹⁶⁸ gibi kanaatlerle Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932) nin dilinde ifade edildiği şekliyle sûfiyye kendini İslâm cemaatinde farklı bir zümre olarak görmeye başlamış ve zahir alimlerin de kendilerine bu gözle bakılmıştır. Fakat bu zümre diğer müslümanları dışlamadığı gibi onların da kendilerini dışlamalarını istememiştir. Bu istekten hareketle diyebiliriz ki, hatalı olmakla itham edilmeleri IV. asırdan önce başlamıştır.

161 Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü'l-'akl ve'l-hevâ'*, (nşr. Ahmed Suphi Furat), İÜ Şarkiyat Mecmuası, sy. V, İstanbul 1965, s. 125.

162 Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fu'ad ve'l-lub*, Kahire 1958, s. 38.

163 a.e. s. 35-38.

164 a.e. s. 40.

165 *Buharî*, İlm, 10; *Müslim*, İmare, 175.

166 Hakîm et-Tirmizî, a.g.e. s. 78.

167 a.e. s. 52 vd.

168 a.e. s. 53.

Tabii ki bu ithamlara aldırmayıp batın ilmine uyarak yoluna devam edenler olmuştur. Muhammed b. Abdülcebbar en-Nifferî (ö.354/965) *Mevakıf ve Muhatabât*¹⁶⁹ isimli eserlerini, aldığını söylediği ilhâmlarla yazmıştır. Bu ilhâmlar arasında "ey kulum"¹⁷⁰ ve "Kullarıma de ki"¹⁷¹ ibaresiyle başlayanlar da mevcuttur. Burada bir bakıma Peygamberlerin tebliğine benzer şekilde, bir şahsın diğer insanlara bildirmekle mükellef tutulduğu ilhâm çeşidinin; diğer sûfilerde pek rastlanılmayan bir durum olduğu gözden kaçmamaktadır.

Ebû Nasr es-Serrâc (ö.378/988) sûfiyye taifesinin farklılaşmasına dahil olan, fakat aşırı uçta bulunmayanlardandır. Bu haliyle o da *Batın İlminin İsbatı*¹⁷² başlığı altında keşfî bilginin varlığını ispat etmeye çalışır.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021) de mutedil sûfilerdendir. Fakat yine de onda zâhir bâtın ayırımı oldukça belirgindir. Bu konuda "Şeriat İlmiyle Hakikat İlmi Arasındaki Fark" ismini taşıyan bir eser yazmış ve "Şeriat ilmi nakil ve istinbat ile, hakikat ilmi ise vahy ve ilhâmladır"¹⁷³ demiştir. Ona göre insanlar avâm, havâs ve havâssü'l-havâs olmak üzere üç tabakadırlar ve üçüncü tabakadakilere Allah Tealâ kendini tanımak nimetini bahşetmiştir¹⁷⁴.

Bizim burada doğuş, gelişme ve İslâm'ın ana çizgisi içinde farklı bir şerit oluşturma tarzında verdiğimiz tasavvuf hareketi, kendi içinde ortaya daha yakın ve daha uzak olarak nitelendirilebilecek kollara ayrılarak yoluna devam etmiştir. Günümüzden geriye doğru bir bakış açısını benimseyen ve bu ana kolların menşeyini tesbite çalışan araştırmacılardan Tasavvufta ilk andan itibaren selefî, sünnî ve batınî

169 Nifferî, *Kitâbü'l-mevâkıf, Kitâbü'l-muhatabât*'la ve İngilizce tercümeleriyle birlikte, (nşr. Arthur John Arberry, M. A.), London 1935.

170 Örnek olarak bk. a.e. s. 152, 155-6, 170, 208.

171 a.e. s. 221.

172 Serrâc, *Lüma'*, s. 43-44.

173 Sülemî, *el-Fark beyne 'ilmi's-şeri'a ve'l-hakîka*, (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), AÜİFD, Ankara 1968, sy. 16, s. 231.

174 Sülemî, *Melametiye Risalesi: İslâm Tarihinde İlk Melamet*, (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1950, s. 98.

olmak üzere üç ayrı hareket olduğunu söyleyenler de vardır¹⁷⁵. Bizim hareket noktamız geriden ileriye bakış olduğundan bu dalların öncesi olmaksızın birden ortaya çıkmış olduklarını söyleyemeyiz. Kanaatimizce başlangıçta ortak olan zühd hareketi geliştikçe, bu hareket içinde farklılaşmalarla bu kollar ortaya çıkmıştır. Kimi ana çizgiye en yakın yerde, kimi biraz daha ötede ve kimi de oldukça uzakta yerini almıştır.

İleride İslâm ümmetinin bütünlüğü açısından en azından aşırı olmayan Tasavvufla sünnetiği uzlaştırma çabaları da görülecektir. Tasavvuf biraz merkeze yaklaştırılmaya çalışılırken Sünnî Kelâm da Tasavvuf'a doğru yaklaşacak ve bu konuda en ileri adımı¹⁷⁶, ilhâmın sadece alan kimse için de olsa geçerliliğini kabul edecek olan Teftâzânî (ö.793/1390) atacaktır¹⁷⁷.

B-Sûfilere Göre Keşf ve İlhâmın Değeri:

Tasavvuf tarihinde keşfî bilgiye değer atfetme konusunda farklı yaklaşım tarzları mevcuttur. Kimi sûfî onu bazı şartlara bağlamış, kimi de ulaşılan mertebeye göre keşfin değişik olabileceğini kabul etmiş, çoğunluk ise keşfî bilginin şeriatle ölçülmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.

Ebû Sa'id el-Harraz (ö.227/840) ilhâmın bütünüyle kabul edilmesi gerektiğini savunur¹⁷⁸. Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö.295/908) ise "Kendisinde bir damarı kaldıkça kulun müşahadesi sahih olmaz, ve sabah olunca da kandile ihtiyaç kalmaz" diyerek keşfî bilginin geçerliliğini bazı şartlara bağlar. Ona göre sûfînin bulunduğu makamın değişikliğinden dolayı aldığı ilhâm farklılık arzeder¹⁷⁹.

175 Abdülkadir Mahmud, *Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm mesâdiruhâ ve nazariyyâtuhâ ve mekânûha mine'd-dîn ve'l-hayat*, Kahire 1967, Mukaddime, 7-8.

176 Fazlur Rahmân, *İslâm*, (trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 178.

177 Teftâzânî, *Şerhü'l-akâ'id*, (Uludağ), s. 121.

178 Kuşeyrî, *Risale*, s. II, 371.

179 Serrâc, *Lüma'*, s. 150 vd.

Gelen ilhâmları farklı kategorilere ayırıp Allah'tan gelende hata olmaz diyenler de vardır¹⁸⁰. Bununla birlikte müteşerri sûfîler arasında genel kanaat "zahire uymayan her batının batıl"¹⁸¹ olduğu şeklindedir. Mesela Ebû Süleyman ed-Daranî (ö.215/ 830)¹⁸², Bişr-i Haffî (ö.227/840)¹⁸³ Ebû Sa'id el-Harraz (ö.227/840)¹⁸⁴, Serî es-Sakatî (ö.250/864)¹⁸⁵ ve Hücûrî (ö.465/1072)¹⁸⁶ gibi tasavvuf ehli bu görüşü paylaşır. Söz konusu sûfîler bu şartı taşımayan keşfle amel edilemeyeceğini ve eğer bu şartı haiz bir ilhâmla karşı karşıya kalırsa Allah'a hamd edip onunla amel olunabileceğini savunurlar¹⁸⁷.

Ilhâmın objektif olarak doğrulanma imkanı bulunmayışı dolayısıyla dini konularda başkalarına karşı delil olarak kullanılamayacağı fikrini savunan sûfîler de vardır. Hücûrî (ö.465/1072) bu fikrin şiddetli savunucularındandır. Onun görüşü şöylece özetlenebilir. Hakiki bilgiye ancak ilhâmla ulaşılabilceğini söyleyen sûfîlere karşı bilgide hak ve batılı belirleyici delil bulunmalıdır. Oysa doğru-yanlış hususunda ilhâm ehli için bir delilden söz etme imkanı yoktur. Aynı konuda iki zıt fikri savunan ve görüşlerini ilhâma dayandıran gruplardan birinin doğru diğerinin yanlış olma mecburiyeti vardır. Bunu belirleyici olarak ise bir başka mümeyyize ihtiyaç duyulur. Bu durumda söz konusu mesele bu ikinci delille bilinmiş olacağından ilhâmın hükmü ortadan kalkar. Bu sebeple dini konularda bilgi elde etme hususunda ilhâmın bir geçerliliği yoktur¹⁸⁸.

Buradaki örneklerde de görüldüğü üzere tasavvufta yapılan değerlendirmelerin beşinci asırdan sonra geliştiğini göz önüne alacak olursak şu sonuca varmamız mümkündür. Keşfî bilginin tarihçesini vermeye çalışırken belirttiğimiz gibi, zühd hareketi olarak başlayan

180 Kuşeyrî, *Risâle*, I, 165; Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 463

181 Sülemî, *Tabakât*, s. 231.

182 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, Kahire 1394-99/1974-79, IX, 269.

183 Kuşeyrî, a.g.e. II, 371; Şaranî, *et-Tabakât*, I, 63.

184 Sülemî, a.g.e. s. 231.

185 Ebû Nuaym, a.g.e. X, 121.

186 Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûbs*, 403, 513.

187 Ebû Nuaym, a.g.e. IX, 269.

188 Hücûrî, a.g.e. s. 403.

tasavvuf cereyanı içinde zamanla İslâm merkezinden oldukça uzaklaşıp bunu ilhâmlarının gereği gösterenler olmuştur. Orta yolu tutan grup ise zamanla bu aşırı gruplara karşı reddedici tavırlar koyma ve en azından yukarıda belirtildiği gibi şeriatin zahirine uymayan keşfin doğru olmadığı ve ona uymamak gerektiği şeklinde bazı ilkeler koyma ihtiyacı hissetmiştir.

Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde kelâm alimlerinin keşf ve ilhâma karşı takındıkları tavrı inceleyeceğiz.





İKİNCİ BÖLÜM
KELÂMCILARA GÖRE KEŞF VE İLHÂM

I-KEŞF VE İLHÂMIN KELÂM İLMİ'NE İNTİKALİ

Kelâm İlmî'nin, hatta itikâdî mezheplerin doğuşu sırasında bilginin kaynağı problemi pek tartışılmamıştır. Siyasi diyebileceğimiz bazı olaylar ve itikadî problemler sonucu pratik hayatta ortaya çıkan belirli meseleler üzerinde fikir yürütme ameliyesiyle filizlenmiş ve İslâm'a zararlı akımları bertaraf etme amacına yönelik olarak gelişmiştir. Bu devirde nazari tasavvuf henüz teşekkül etmemiş, sadece ferdi planda bir zühd hareketi zaten erken devirden itibaren var olagelmıştır. Dolayısıyla bu dönemde tasavvuf bir disiplin olarak henüz kelâmın muhatabı değildir. İslâm alimlerinin çoğu aynı zamanda zahiddirler. Hatta Mu'tezile'nın kurucusu Vasil b. Atâ (ö.131/748) nın hocası Hasan el-Basrî (ö.110/728) tasavvuf erbabı arasında büyük bir şahsiyet olarak kabul edilir¹. Ayrıca Ehl-i Sünnet kelâm mektebinin kurulmasına zemin hazırlayanlardan birisi olan Haris b. Esed el-Muhasibî (ö.243/857) de Tasavvufta da önemli bir mevki sahibi bir sûfidir².

Kelâm'ın fikir planında keşf ve ilhâmla karşı karşıya gelmesi muhtemelen yanlış görüşlerinin ilhâma dayandığını iddia eden fırkalar aracılığıyla olmuştur. Kerramiye'nin kurucusu Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm (ö.255/869) aynı zamanda bir sûfidir³, fakat kurduğu mezhep kelâmî özelliğe sahiptir. Bilhassa tecsim konusundaki fikirlerine ilmi kaynak bulamadığından bunların

1 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 59; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 179-81.

2 Kelâbâzî, a.g.e. s. 60; Hücvirî, a.g.e. s. 206.

3 Neşet Çağatay, İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985, s. 145.

tamamının ilhâma dayandığını söylemiştir⁴. İlk kelâmcılar olarak da Mu'tezile alimleri onun bu fikirlerini reddetmeye yönelmiştir⁵.

Bu haliyle diyebiliriz ki kelâmcıların ilhâma karşı ilk tavırları direk olarak tasavvuf vasıtasıyla değil aksine Kerramiye gibi bazı itikadî fırkalar aracılığıyla olmuştur. Bunun yanı sıra zühd hareketinin devamında bazı gruplar yanılmaktan uzak ve mahiyeti itibariyle zihni bilgidен tamamen farklı olup tashihe muhtaç olmayan bir bilme tarzına sahip olduklarını ileri sürdüler. Bu iddia İslâmî esaslara dayanılarak aklın da desteğiyle kurulmuş itikadî fırkalara tenkid dahi edilemeyen bir alternatif niteliği taşımaktaydı⁶. Kelâm alimleri de bu iddiaya karşı genelde menfi bir tavır takındılar.

Çalışmamızın bundan sonraki kısmında kelâm alimlerinin bu yaklaşım tarzlarını tesbite çalışacağız.

4 Çağatay, *İslâm Mezhepleri*, s. 145.

5 Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 80.

6 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 178.

II-KELÂMCILARA GÖRE KEŞF VE İLHÂMIN DEĞERİ

A-MU'TEZİLE

İslâm'da Kelâm İlmi'nin kurucusu kabul edilen Mu'tezile, İslâmî fırkalar arasında akla en geniş yeri veren itikadî bir mezheptir⁷. Akılcılığı ön plana çıkarmalarından ötürü kesin delile dayanmayan bütün anlayışlara karşı tavır alıp yanlış ve zararlı fikirleri eleştirme hususunda başarılı olmuşlar⁸, fakat eserleri günümüze kadar yeterli miktarda ulaşmamıştır. Elde mevcut Mu'tezile alimlerine ait klasik eserlerde⁹ ve Mu'tezile hakkında yapılan yeni çalışmalarda¹⁰ keşf ve ilhâm konusuna detaylı olarak temas edilmemiş olmasına rağmen

7 Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 173.

8 Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu*, s. 80.

9 Konuyla ilgili olarak taranan klasik eserler:

Cahuz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut 1968; a. mlf. *el-Osmaniyye*, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun), ys. 1955, I-IV; Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-mu'tezile*, (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc. Ethem Ruhi Fıglalı), Ankara 1991; İbn Hazm, *el-Fasl; İsferyînî, et-Tebîr*; Ebû Said ibn Kerrame Muhammed b. Muhammed el-Hakim el-Cüşenî, *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-mu'tezile*, (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974; Şehristanî, *El-milel ve'n-nihal*, Kahire 1317; İbnü'l-Murtaza Ahmed b. Yahya el-Mehdî li dinillah, *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-mu'tezile*, (nşr. Susanna Diward Wilzer) Beyrut 1961.

10 Yeni çalışmalar:

Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Said el-Kasımî, *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1981; Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, Kahire 1989; Husni Zine, *el-'Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1978; Ali eş-Şâbî, *el-Mu'tezile beyne'l-fikr ve'l-'amel*, Tunus 1979; Muhammed Abdülmun'im el-Hacafî, *Ebû Osman el-Cahız*, Beyrut 1982; Abdurrahman Bedevî, *Mezahibü'l-islâmiyyîn*, Beyrut 1973, I, 37-484; Talat Koçyiğit, *Cehmiyye (Mu'tezile)'de Akılcılık*, AÜİFD, Ankara 1968, sy. 16. s. 103-122; Marie Bernand, *İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı*, (trc. Şerafettin Gölcük), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara 1977, sy. 2. s. 321-339.

günümüze gelen eserlerinde bu husustaki görüşlerini belirlemeye imkan verecek bilgiler mevcuttur.

Bilginin kaynağı konusu Mu'tezile'nin üzerinde durduğu problemlerdendir. Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025) Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vasıl B. Atâ (ö.131/748) nın kitap, delil olma niteliğine sahip olan hadis ve akl-ı selim dışında başka bir yolla hakka ulaşamayacağını belirttiğini nakletmektedir¹¹. Buna göre diyebiliriz ki Mu'tezile ilk gününden itibaren dinî konularda bir kaynak olarak nakil ve akıl dışında bir bilgi kaynağı kabul etmemiştir. Mu'tezile'ce benimsenmeyen bir kaynağa dayandığını söyleyen fırkalar reddedilmiştir. Amr b. Bahr el-Cahız (ö.255/869) ın "Kitabü'l-ilhâm" isimli bir eserinin olduğundan bahsedilirse de¹² muhtevası hakkında her hangi bir bilğimiz yoktur. Fakat bu bize en azından III. yüzyılın ilk yarısından önce ilhâmın alimler arasında tartışma konusu yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Mu'tezile'nin akılcı tutumunun, görüşlerini ilhâma dayanarak savunan Kerrâmiye'ye karşı bir tepki olduğu ifade edilir¹³. Mu'tezile'nin bu tavrının sadece Kerramiye'ye karşı olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Cahız (ö.255/869), Şi'a'nın imamın halkın ihtiyacı olan her şeyi bildiği iddiasını reddeder ve onların Ehl-i Bey'ti ilim öğrenmekten men ederek Allah'ın onlara ilhâm edeceğini vehmettirdiklerini söyler¹⁴. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (ö.298/910) Cahız'ın bu sözle bütün Şi'a'yı değil, ilhâmı kabul edenlerini kastettiği açıklamasını yapar¹⁵ ki böylece o dönemde bu fikri benimsemeyen Şi'î fırkaların da bulunduğunu belirtmiş olur. Bu bilgiler bize ilhâmı benimseyen gruplar arasında Kerrâmiye yanında Şi'a'nın da bulunduğunu gösterir.

11 Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlû'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-mu'tezile*, (nşr. Fu'ad Seyyid), Tunus 1974, s. 234.

12 Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red 'alâ İbnî'r-Ravendî el mülhîd*, (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire ts. s. 244.

13 İbrahim Agah Çubukçu, *Mu'tezile ve Akıl Meselesi*, AÜİFD. Ankara 1964, sy. 12, s. 59.

14 Hayyat, *el-İntisar*, s. 235.

15 a.e. s. 235.

Mu'tezile'nin ünlü alimlerinden olan Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö.415/1025) imamların bilgisi konusunda Şi'a'ya karşı oldukça belirgin bir tavır takındığını görmekteyiz. İmamların masum olmak gibi bir niteliklerinin söz konusu olmadığını, bizzat Hz. Ali'nin (ö.40/661) böyle bir iddiada bulunmadığını, aksine kendisinin de en bunalmış anında bile daha önceki halifeler gibi davrandığını belirtmiş, aklî ve örfî deliller kullanarak kendisine uyulmasını istemiştir der¹⁶. Ayrıca o, Hz. Ali ve soyunun başlarına gelecekleri Hz. Peygamber'in kendilerine haber verdiği iddialarını reddeder ve A'raf suresinin 188. ayetindeki "Eğer gaybı bilseydim elbette çok hayır elde ederdim" ifadesini delil gösterir¹⁷. Hz. Ali'nin gelecekte haberdar olmayışına hayatından bir başka delil olarak da Talha b. Ubeydullah (ö.36/656), Zübeyr b. Avvâm (ö.35/656) ve Hz. Aişe (ö.58/678)'nin kendi üzerine yürüyeceğini öğrendiği zaman "Bunlardan böyle yapacaklarını ummazdım" dediğini nakleder ve imamların hayatlarının da bu tür iddiaların tam tersine cereyan ettiğine dikkat çeker¹⁸.

Kâdî Abdülcebbâr Ashabü'l-İlhâm olarak nitelediği Sûfiyye'nin Allah'ın bilgileri kalpte yarattığını, hakikate de bundan başka bir yolla ulaşamayacağını ve akli tefekkürün bilgi kaynağı olamayacağını iddia ettiğini belirtir ve Ebû Haşim el-Cübbâî(ö.321/933)'nin iptal metodunu kullanarak tasavvuf ehlinin bu fikrini reddeder. Şöyle ki: İlham yoluyla elde edilen bilgilerin doğru olup olmadığının akılla mı, yoksa yine ilhâmla mı öğrenileceğini sorar. Akılla, denilmesi halinde ilhâmın bilgi kaynağı olduğu görüşünün yanlışlığı ortaya çıkar. İlhâmla, denilirse bu sefer bu ikinci ilhâm için aynı sorunun sorulması gerekir ki bunun sonu yoktur. Zaten bir önermenin doğruluğu kendisiyle kanıtlanamaz. Ayrıca ilhâmın bilgi kaynağı oluşunu temelden reddettiğinden bu hususta kendilerine karşı onun delil olarak da kullanılamayacağını kaydeder¹⁹.

16 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-nübüvve*, (nşr. Abdülkerim Osman), Beyrut 1966, II, 527 vd.

17 a.e. II, 533 vd.

18 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbît*, II, 540 vd.

19 a. mlf. *el-Muğnî*, XII, 343 vd.

Kâdî Abdülcebbâr ilhâmı bir gerçeği ortaya koyma hususunda reddederken münferid konularda ilhâmın bilgi kaynağı olabileceğini çağrıştıran bir anlayışa da sahip olduğuna işaret eden görüşler beyan eder. Mesela, ona göre asla renk görmediği halde kör bir kimsenin kalbinde Allah'ın renklerin bilgisini yaratması mümkündür²⁰.

Buna göre Tasavvuf'ta *amelle ilme ulaşma* diye ifade ettiğimiz şekle benzer bir yaklaşımın Kâdî Abdülcebbâr'da da var olduğu söylenebilir. Fakat bu, sûfiyyedeki gibi keşf veya ilhâm şeklinde anlaşılmamalıdır. Şöyle ki: İlmiyle amel olan ve olmayan alimler arasında fark vardır. Zira alimin ilmiyle amel etmesi göğsünün açılmasına ve kendisine gelen hâtırların çoğalmasına vesile olur. Bu da ilmiyle amel olan alime ilimden bir çok kapılar açar. Bu, Allah Tealâ'nın "Hidayet bulanlara gelince, Allah onların hidayetini artırmıştır"²¹ ayetinde geçtiği üzere hidayete erenler için geçerli kıldığı lütuf fazlahğı yerine geçer ve bu tür ilhâma ameliyle hak kazanır, oysa söz konusu ilhâm ilmiyle amel etmeyen şahıs için gerçekleşmez²². Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025) Tasavvufta ilme amelle ulaşılacağına ilişkin bir delil olarak kullanılan²³ "Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette yollarımıza eriştireceğiz"²⁴ ayetinin her hangi bir yol gösterme veya açıklamayı onlara has kılacağı anlamına gelmeyeceğini belirtir. Zira ona göre bunun bütün mükellefler için geçerli olması gereklidir. Allah Tealâ'nın hidayet bahşedeceğini beyan ettiği yerlerdeki ifadeler özel bir bilgi vereceği anlamına gelmez, bu yollardan maksat kurtuluş, refah ve sevab yollarıdır ve bunları da sorumluluğunu yerine getiren ve bu hususda çaba sarfeden herkese has kılmıştır²⁵.

Görülüyorki Mu'tezile, objektif kriterlerle doğrulanma imkanına sahip görmediği ilhâmın bilgi kaynağı olamayacağını savunmuştur.

20 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 12.

21 Muhammed 47/17.

22 Kadi Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, (nşr. Ömer Seyyid Azmî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire ts. (ed-Dârü'l-Mısriyye), s. 16.

23 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 92; Sülemî, *el-Fark*, s. 225; Kuşeyrî, *Letâif*, III, 106.

24 el-Ankebut 29/69.

25 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, (nşr. Adnan Muhammed Zerzur), Kahire 1968, II, 551.

B-EHL-İ SÜNNET

1. SELEFİYYE

Çalışmamızda Ehl-i Sünnet içinde Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'yi müstakil başlık altında incelemeye çalışacağımızdan, bu iki mezhebin ortaya çıkışından önce ve daha sonra yaşamış fakat bunlara mensub olmayan, dolayısıyla de selefi diye anılan alimleri selefiyye tabirinin muhtevasına dahil ettik.

İlk dönemin bilhassa kelâma sıcak bakmayan alimleri arasında genelde bir kaç sahifelik olan akaid risaleleri hacmindeki eserlerinde bilgi problemi konusuna değineni pek yoktur. İtikadî bir mesele olarak düşünülmediğinden bu risalelere alınmamış olabileceği ihtimalinden hareketle bu konudaki fikirlerinin daha geniş çaplı diğer eserlerde bulunabileceğini düşünerek kelâmî eser olma şartını aramaksızın bunlara da müracaat ettik. Bir kavram olarak selefin ilhâmı algılama tarzını buralardan tesbite çalıştık.

Selefiyye'nin temsilcilerinden olarak tanınan İmâm-ı A'zam Ebû Hanife (ö.150/767), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Ahmed b. Müslim b. Kuteybe (ö.276/889), Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö.310/923), Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî (ö.321/933), İbn Hazm (ö.456/1064), Ebû Ya'la ibnü'l-Ferrâ (ö.458/1066), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö.458/1066) ve Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1071)'ın bizzat kendi eserlerinde konumuzla alakalı malzeme bulabildik. Bunlar dışında bu devir selef eserlerinde²⁶ konuya müsbet veya menfi bir yaklaşıma rastlayamadık.

26 Buharî, *Halku ef'ali'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-cehmiyye ve ashabü't-ta'tîl*, Beyrut 1987/1407; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye*, (Akaidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşar - Ammar Talibî), İskenderiye 1971; a. mlf. *Kitabü's-sünne*, (nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî), Beyrut 1405/1985; İbn Kuteybe, *el-Ma'rif*, (nşr. Servet Ukkâş), Kahire 1981; a. mlf.

Ebû Hanife'nin akâidle ilgili beş risalesinde bilginin kaynakları konusu işlenmez. Fakat hidayet ve dalalet hususunda ilhâmı çağrıştıran bir izah tarzı mevcuttur. Ebu Hanife 'Peygamberin dahi peygamber olduğunu Allah tarafından biliriz. Her ne kadar o Allah'a çağırsa da hiç bir kimse peygamberin sözünün doğru olduğunu bilemez. Bu bilgiyi kalbe Allah atar. "Sen şüphesiz ki sevdiğini hidayete ulaştıramazsın, fakat Allah dilediğini doğru yola iletir"²⁷ ayeti de bunu gösterir" demektedir²⁸. Burada Ebu Hanife'nin "kalbe atma" ifadesi ilhâmın tarifine uygun düşmekteyse de bu hidayete erip ermeme hususuna münhasırdır ve ayrı bir bilgi kaynağı olma özelliği taşımaz.

Ahmed b. Hanbel'de (ö.241/855) bilgi problemi konusuna rastlayamadık. Fakat onun bazı ifedelerinden hareketle Allah'ın insanlara münferid konularda hayrı ilhâm etmesi fikrini benimsediği söylenebilir. Şöyle ki: Rızıkta artma veya eksilme olmaz, fakat ondaki ziyadeleşme yönü Allah'ın onu iyi bir şekilde harcamayı şahsa ilhâm etmesidir. Aynı şekilde, ömrün uzaması Allah'ın kişiye kendisine itaat etmeyi ilhâm etmesi anlamındadır²⁹. Bu anlayış verdiğimiz ilhâm tariflerinden bir çoğuna uymaktaysa³⁰ da burada ilhâm özellikle dînî bir konu hakkında gerçeğe ulaştırıcı bir bilgi kaynağı olarak görme sözkonusu değildir.

el-İmâme ve's-siyase, (nşr. Muhammed Tâhâ Zeynî), Kahire 1967; Tahâvî, *el-'Akîde: Ehl-i Sünnet İnanç Esasları*, (trc. Arif Aytekin), İstanbul ts. (Seha Neşriyat); Ebû Mutî' Mekhul b. Fazl en-Nesefî, *er-Red 'alâ ehli'l-bide'*, (nşr. Marie Bernand), Kahire 1980; Osman b. Sa'id ed-Darimî, *er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî*, (nşr. Muhammed Hamid Fakî), a. mlf. *Tarihu Osman b. Sa'id ed-Darimî*, (nşr. Ahmed Muhammed Nuruseyf), Dimaşk 1980; Beyhakî, *el-Kadâ ve'l-kader 'alâ men yehteccu bi'l-kader*, (nşr. Ebû'l-Fida el-Eserî), Beyrut 1989; a. mlf. *el-İ'tikad 'alâ mezhebi's-selef Ehli's-sünne ve'l-cema'a*, Beyrut 1984.

27 el-Kasas 28/56.

28 Ebu Hanife, *el-'Alim ve'l-müte'allim: (İmam-ı A'zamın Beş Eseri içinde trc. Mustafa Öz)*, İstanbul 1992, s. 31.

29 Ahmed b. Hanbel, *el-'Akide bi rivayeti Ebü Bekr el-Hallâl*, (nşr. 'Abdülaziz 'İzzeddin es-Seyrevan), Dimaşk 1988/1408, s. 125.

30 bk. s. 27.

İlhâmın çeşitli şekillerinden biri olan rüyâya Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı müsbet yöndedir. Ona göre Allah'tan olan rüyâ haktır. Peygamberlerin rüyâsı ise vahiydir. Ayrıca rüyânın her hangi bir gerçekliği olmadığı ve hatta ihtilam olma dolayısıyla yıkanmanın gerekmediği gibi bir fikre sahip olanların bulunduğunu naklederek böyle bir fikrin tamamen yanlış olduğunu belirtir³¹.

İbn Kuteybe'in (ö.276/889) de rüyâya yaklaşım tarzı Ahmed b. Hanbel'den farklı değildir. Ayrıca "Onlara dünya hayatında müjdeler vardır"³² ayetini salih rüyâ ile tefsir ederek³³ rüyânın gerçekliğine dair deliller arasında zikreder.

Hadislerde geçmesi sebebiyle "muhaddes" sıfatını taşıyan şahısların³⁴ varlığı kabul eden İbn Kuteybe muhaddes tabirini açıklarken "onunla zan ve fikrinde isabet eden kişiler kasdolunmuştur, zira fikrinde isabet eden ve tefekkür ettiğinde doğru zanna ulaşan kişiye muhaddes denir, sanki kişiye bir şey söylenmiş gibidir" der³⁵ ki bu ifadeyle muhaddesin vahye benzer bir ilhâm almakla ilgisi bulunmadığını belirtmiş olur. Ayrıca imamların ilhâm aldığı iddiasını bu tür hadislerle de destekleme yoluna giden Şî'a'nın³⁶ bu fikrini reddederek iddia edilen şekilde imamın ilhâm aldığını söylemenin ancak cehalet ve aptallık sonucu olabileceğini belirtir³⁷.

Kur'an-ı Kerim'de peygamberlere olduğu gibi peygamber olmayan insanlara, insan dışında bazı canlılara ve hatta cansız varlıklara vahyedildiğine dair ayetler mevcuttur. Bizi bunlardan peygamber olmayan kişilere olan vahiyler ilgilendirmektedir. Taberî (ö.310/923) bu tür insanlara yapılan vahyin onların peygamber olmasını gerektirmediği gibi bu kişilerle sınırlı olduğunu belirtir. O

31 Ahmed b. Hanbel, *el-'Akîde*, s. 80.

32 Yunus 10/64.

33 İbn Kuteybe, *Garibü'l-kur'an*, s. 197.

34 bk. s. 45.

35 İbn Kuteybe, *Garibü'l-hadis*, (nşr. Naim Zarzur), Beyrut 1988/1408, s. 97 vd.

36 bk. s. 79.

37 İbn Kuteybe, *el-İhtilafü fi'l-lafz ve'r-redd 'ale'l-cehmiyye ve'l-muşebbihe*, (nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri), Kahire 1349, s. 47.

Hız. Musa'nın annesi³⁸ ve havarilere³⁹ vahyedildiğine dair ayetleri peygambere yapılan vahiy dışında "kalbe atma" olarak yorumlamıştır⁴⁰. Burada vahyi sahibini nebi yapmayan vahiy ve kalbe atılan tarzında ikiye ayırarak ilhâmın normalde peygamberler dışındaki insanlara iletilmesi gerekmeyen bir bilgi olduğunu vurgulamıştır. Taberî Kur'an'da geçen meleklerin Hız. Meryem'e hitabının⁴¹ şifahî olduğunu rivayet eder⁴² ki bu peygamberler dışında bir şahsın meleklerin sesini duyabileceği fikrinin onda mevcudiyetini gösterirse de bu tariflerde geçen ilhâm anlayışından farklıdır. Zira ilhâmda kulakla duyma söz konusu değildir⁴³.

Taberî'nin rüyâya yaklaşımı Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve İbn Kuteybe (ö.276/889)'den farklı değildir. "Onlara dünya hayatında müjdeler vardır"⁴⁴ ayetini bu konuda Peygamberimiz'den naledilen hadisleri zikreder⁴⁵ ve onları rüyânın gerçekliğine dair deliller arasında sayar.

Selef alimlerinden biri kabul edilen İbn Hazm (ö.456/1064) da rüya hususunda diğer selef alimleri gibi müsbet bir tutum takınmıştır. Ona göre de hadislerde geçtiği şekliyle⁴⁶ rüyâ gerçektir ve nübüvvetin parçalarından bir parçadır⁴⁷. Rüyâlar şeytanın konuşması, insanın uyanırken kafasına takılan şeyleri görmesi gibi nefsin sözü ve Allah Tealâ'nın çeşitli gayplarını kullarına bildirdiği rüyâlar olmak üzere çeşitlidir. Bu son çeşit rüyânın doğruluk derecesi, kulun arınmışlık derecesine bağlı olarak artar. Bunlar da hadiste müminin rüyâsı⁴⁸ türünden zikredilen rüyâlardır. Fakat peygamber olmayan kimselerin rüyâlarının doğru veya yanlış olma ihtimali mevcuttur ve

38 el-Kasas 28/27; Taha 20/38.

39 el-Maide 5/111.

40 Taberî, *Câmi'u'-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1984/1405, XI, 217, XX, 29.

41 Al-i İmran 3/42.

42 Taberî, a.g.e. VI, 400 vd.

43 bk. s. 27 vd.

44 Yunus 10/64.

45 Taberî, a.g.e. XI, 93-96.(40 ayrı rivayetle rüya olduğunu destekler.)

46 Rüya ile ilgili hadisler için bk. s. 40.

47 İbn Hazm, *Risâletü merâtibi'l-'ulûm*, (Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî, IV.c. de), (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 83.

48 *Buharî*, Ta'birü'r-rüyâ, 2, 4, 26; *Müslim*, Rüyâ, 8, 9.

gerçekleşmesinden önce doğru olduğuna hükmetmek yanlıştır, zira bu bilinemez⁴⁹.

Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö.458/1066) rüyânın gerçekliği hususuna bir bölüm tahsis eder ve Mu'tezile gibi "rüyânın her hangi bir hakikati yoktur" diyenlere karşı onun gerçekliğini savunur. Delil olarak da "onlara dünya hayatında müjdeler vardır"⁵⁰ ayetindeki müjdenin Resulullah tarafından salih rüyâ olarak tefsir edildiğini zikreder⁵¹. Peygamber Efendimizi rüyada görmenin hakikat olduğunu, ruhunun o şekilde o şahsa gözükebileceğini belirtir ve "Rüyâda beni gören gerçekte beni görmüştür zira şeytan benim suretime bürünemez"⁵² hadisini delil delil gösterir⁵³.

Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö.458/1066) Şi'a'ya karşı imamın ilhâm yoluyla gaybı bilmesinin gerekli olmadığı söyler ve "De ki: göklerde ve yerde Allah'dan başka kimse gaybı bilmez"⁵⁴ ayetini delil gösterir. İmam dünya işlerini idareden sorumludur. Dolayısıyla gaybı bilmeye ihtiyacı yoktur. "İlhâm yoluyla bilir diyenlerin bunu ispat etmeleri gerekir" der⁵⁵.

Beyhakî (ö.458/1066), hadis olarak değil de en azından o dönemin ve müellifin kanaatini göstermesi bakımından bize ışık tutmakta olan ve sahih olmayan bir hadis nakleder ki o da şöyledir: Resulullah: "Eğer Allah'ı hakkıyla bilmiş olsaydınız, beraberinde cehalet olmayan bir ilmi bilmiş olurdunuz. Tam olarak Allah'ı tanısaydınız dualarınızla dağlar yükselirdi". Muaz "Ya Resulullah İsa as.'ın su üstünde yürüdüğü söyleniyor" deyince de Peygamberimiz eğer yakîni daha fazla olsaydı havada da yürürdü" buyurur⁵⁶. Bu bize takva ile bazı

49 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvai ve'n-nihal*, (nşr. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman 'Umeyre), Beyrut ts. (Darü'l-Ceyl), V, 123 vd.

50 Yunus 10/64.

51 el-Kadı Ebû Ya'la el-Ferra, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, (nşr. Vadi' Zeydan Haddad), Beyrut 1974, s. 170.

52 *Buhârî*, 'İlm, 38, Ta'bîr, 10; *Müslim*, Rü'yâ, 10, 11.

53 Ebû Ya'la el-Ferra, a.g.e. s. 171.

54 en-Neml 27/65.

55 Ebû Ya'la el-Ferra, *el-Mu'temed*s. 248.

56 Beyhakî, *Kitâbü'z-zuhdi'l-kebîr*, (nşr. 'Amir Ahmed Haydar), Beyrut 1987/1407, s. 357.

merhalelerin katedilebileceği fikrinin bu dönemde selef arasında da mevcut olduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Beyhakî (ö.458/1066)'ye göre rüyâda Hz. Peygamberi görüp hadis almak veya bir hadisin sıhhatini sormakla hadisin desteklenmesinde bir beis yoktur. Kendi eserinde iki ayrı kişiden nakille bunların kader konusunda bir hadisin sıhhatini rüyalarında Resulullah'dan sorarak doğruladıklarını belirterek⁵⁷ bu hadisleri desteklemeye çalışır.

Aynı şekilde Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1071) de Peygamber Efendimizi rüyasında görüp ondan hadis aldığını söyleyen bir kişiden bu hadisi nakleder⁵⁸. Bunlar elbette kesin delil olarak kabul edilen şeyler değildir, fakat bu dönemde sahip olunan kanaati destekleme amacıyla başvurulmuş kaynakları arasında zikredilmesi itibariyle bize ışık tutmaktadır.

Tasavvufta ilme amelle ulaşılabilmesi hususunda bir delil olarak kullanılan⁵⁹ "Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette yollarımıza eriştireceğiz"⁶⁰ şeklindeki ayetini, Hatib el-Bağdâdî "bildikleriyle amel edenleri bilmediklerine ulaştıracağız" diye tefsir ederek⁶¹ sūfiyyenin bu fikrine yaklaşmış olur.

57 Beyhakî, *el-Kaza ve'l-kader ve'r-red 'ala men yeh-teccü bi'l-kader*, (nşr. Ebü'l-Fida el-Eserî), Beyrut 1989 / 1409, s. 62.

58 Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbü İktidai'l-'ilmi'l-'amel*, (nşr. Muhammed Nasiruddin el-Elbanî), Kuveyt 1405/1985, s. 225.

59 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 92; Sülemî, *el-Fark*, s. 225; Kuşeyrî, *Letâif*, III, 106.

60 el-Ankebut 29/69.

61 Hatib el-Bağdâdî, a.g.e. s. 196.

2. EŞ'ARİYYE

Bu kelâm mektebinin kurucusu olan Eş'arî'nin elimizde hacimli bir kelâm eseri yoktur. En kapsamlı eseri olan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ise mezhepler tarihine ait olup kendi görüşlerini pek içermeyen bir eserdir. Eş'arî'nin görüşlerini kendinden hemen sonra bir araya toplayan İbn Fûrek (ö.406/1015)'in *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*⁶² isimli eseri konumuzla ilgili önemli bir kaynaktır. Bu kaynaktan anlaşıldığına göre Kelâm İlmi'ndeki genel kanaate uygun olarak Eş'arî de bilgi kaynaklarını duyular, doğru haber ve akıl (nazar) olmak üzere üç grupta toplar⁶³. Ona göre bunlar dışında bir yoldan geldiği söylenen bilgilerin bulunabileceği iddiası doğru değildir⁶⁴. Allah'ın salih kullarının elinde ayetler (keramet) ortaya çıkarması caiz⁶⁵ olduğu gibi bir keramet ve veliliğine bir alamet olmak üzere bazı insanların melek ve şeytanı görmesi mümkündür fakat bazı kimselerin hayal görüp bunu melek veya cin zannetmesi de ihtimal dışı değildir⁶⁶. "Melek hayra davet etmek, şeytan ise vesvese vermek için insanların kalbinde gizli bir söz meydana getirebilir. "O ki insanların göğüslerine fısıldar"⁶⁷ ayeti de buna işaret eder" demek suretiyle şeytan, melek ve Allah'ın direk olarak kalplere hitap edebileceğini belirtir ki, bu mahiyet itibariyle ilhâmı aynı karekterde bir anlayış olmakla beraber, şeytanın insanın ne düşündüğünü bilemeyeceğini, zira gaybî bilgilere ulaşmanın haber ve nazar (akıl) dışında bir kaynağının bulunmadığını ifade ederek bu yollar dışında

62 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

63 a.e. s. 17.

64 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1389/1970, s. 50 vd.

65 a. mlf. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Medine 1410, s. 63.

66 İbn Fûrek, a.g.e. s. 280.

67 en-Nas 114/5.

her hangi bir şekilde bilgi elde etmeyi kabul etmez. Melek veya şeytanın fısıldaması ise bir eylemi yapıp yapmamaya teşvikten ibarettir⁶⁸. Hâtır ise bir işi işlemeye veya işlememeye çağrı, bir uyarı, bir sakındırma veya bir hatırlatma olarak ruhta ortaya çıkan bir sözdür⁶⁹.

Eş'arî'nin hidayet ve dalalet konusunda da Ebû Hanife (ö.150/767) nin görüşüne⁷⁰ yaklaşan bir izah tarzı mevcuttur. Şöyleki "çölde bulunan ikiz çocuklardan birinin kalbine Allah'ın bir olduğu fikri doğsa;

-Bunu onun kalbine atan kimdir? sorusuna Allah Tealâ'dır diye cevap verimiz.

-Peki kalbine attığı hak mıdır? derse, evet deriz.

-Kalbine attığı bilgide Allah onu tasdik etmiş midir? diye ilave ederse, şu cevabı verimiz: Allah'ın doğruluğu sadece kelâmı için söz konusu olabilir oysa insanın kalbinde vaki olan Allah'ın sözü değildir. Dolayısıyla Allah onu o konuda doğrulamıştır denilir".

Diğerinin kalbine de Allah'ın üçün üçüncüsü olduğu doğsa bunu da atan Allah'tır. Atılan şey batıldır. Fakat bu konuda Allah'ın doğru mu, yalan mı söylediği sorulamaz⁷¹.

Yine Eş'arî'ye göre Allah'ın hayat sahibi her parçada algılama gücü yaratması caiz olduğu gibi, ister doğuştan ister sonradan kör olan bir kişinin kalbinde renklerin bilgisini yaratması da mümkündür⁷². Burada bunun vukuundan ziyade Allah'ı acizlikten tenzih göz önüne alındığı söylenebilir.

Eş'arî'nin bu anlayışı ilhâmın Allah'ın kulun kalbine bir bilgi atması şeklindeki tanımlara⁷³ uymaktadır. Belirli bir konuya ilişkin bu anlayışın genelleştirilmesi ise söz konusu değildir.

68 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 281.

69 a.e. s. 31.

70 bk. s. 64.

71 Eş'arî, *Kitabü'l-luma' fi'r-reddi 'ala ehli'z-ziye'i ve'l-bide'*, (nşr. Hamude Ğarabe), Kahire 1975, s. 90.

72 İbn Fûrek, a.g.e. s. 83-4, 264.

73 bk. s. 27.

Eş'arî (ö.324/936) rüyâların çoğunun doğru olduğunu ve bunların bir izahının bulunduğunu kabul eder⁷⁴ ve üç kısım olduklarını söyler.

1) Kişinin kendi nefsinin sözüdür ki uyanırken fazlaca düşündüğü şeylerin tekrar hatırına gelmesidir.

2) Uykuda şeytanın insanın kalbine attığı vesvesedir.

3) Peygamberimizin "Salih rüyâ nübüvvetin kırk altı parçasından bir parçadır"⁷⁵ buyurmakla işaret ettiği salih rüyâdır. Zaten "Dünya hayatında onlara müjdeler vardır"⁷⁶ ayeti de salih rüyâ olarak tefsir edilmiştir⁷⁷ der.

Eş'arî (ö.324/936)'nin, Mu'tezile'den ayrılışının bir rüyâ sonucu olduğunu söylediği rivayet edilir. Bu rivayete göre Eş'arî kelâmî izahlarla tatmin olamayınca Allah'tan kendisini doğru yola erdirmesini isteyerek uyumuş ve rüyâsında da Resulullah Efendimizi görüp O'na bulunduğu durumdan şikayet etmiş, Peygamberimiz ise ona hitaben "sana gereken şey benim sünnetimdir" deyince bundan sonra kelâmı terkedip Kur'an ve Sünnete bağlı olanların yoluna dönmüştür⁷⁸.

Eş'ari mektebinin önemli bir siması olan Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî (ö.403/1013) bilgi problemi konusuna bir bölüm tahsis edip bilgi kaynaklarını duyular, haber ve akıl olmak üzere üçle sınırlamasına rağmen ilhâma müsbet veya menfi her hangi bir atıfda bulunmaz⁷⁹. İlhamı bilgi kaynaklarından saymayışından hareketle onu kabul etmediği sonucunu çıkarmamızın fazla zorlama bir tevîl olmayacağı kanaatindeyiz.

74 Eş'arî, *el-İbâne*, s. 62.

75 *Buharî*, Ta'birü'r-rü'yâ, 2, 4, 26; *Müslim*, Rü'yâ, 8,9.

76 Yunus 10/64.

77 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 87.

78 Ali b. Hasan b. Asâkir, *Tebyînü kezîbî'l-müfterî fî mâ nûsibe ile'-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Beyrut 1984, s. 38 vd.

79 Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 34-40; [Ayrıca a. mlf. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*, (nşr. 'İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1986/1406, *Kitabü'l-beyân 'anî'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehane ve'n-narencât*, (nşr. Richard J. McCarthy, S.J.), Beyrut 1958 ve *i'câzü'l-kur'an*, Kahire 1315 isimli eserlerinde de konumuzla alakalı bir malzemeye rastlanılamamıştır.]

İbn Fûrek (ö.406/1015) Hz. Musa'nın annesi⁸⁰ gibi peygamber olmayan şahıslara yapılan vahyi bir rivayete dayanarak "peygamberlere yapılan vahiy dışında kalbe atma" diye tefsir eder⁸¹. Fakat o, bunun genelleştirilemeyeceği fikrindedir. İlhamın ise bilgi kaynağı olamayacağını savunur. Zira ilhâmla doğru bilgi elde edilebilecek olsaydı ilhâm aldığını iddia edenlerin aynı konuya ilişkin ilhâmlarının bir biriyle çelişmemesi gerekirdi, oysa vakıa buna aykırıdır. Bu durum ilhâmın doğru bir bilgi kaynağı olamayacağını gösterir⁸².

Abdülkahir el-Bağdâdî (ö.429/1037) beş duyu, akıl ve doğru haber yanında ilhamı da bir bilgi kaynağı olarak kabul eder. Fakat bu kaynağın herkes için geçerli olmadığını bazı insanlar ve bazı hayvanlara özel olduğunu da ilave eder⁸³. Teorik bilimlerin çoğunun temel prensiplerini bilen bir alimin bilemediği şiir vezinlerine göre beyit ve kafiye bilgisini bir cahil bedevinin bilmesi buna örnektir. Müzik sanatı da böyledir ve elde edilen bilgi sınırlıdır. Allah onlarda bu nevi konularda zevk var ederek onları farklı yaratmıştır.

Bağdâdî ilhamı bu şekilde bazı özel alanlara tahsis etmesine rağmen nazarî yani akılla elde edilebilen her bilginin de Allah tarafından Hz. Adem örneğinde olduğu gibi⁸⁴ aynı şekilde bizde de yaratılabileceğini söyler. *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eserinde ise dînî bilgilerin ancak kitap, sünnet, icma' ve kıyas ile bilinebileceğini belirtir ve bu tür bilgilerin sadece ilhâmla bilinebileceğini iddia eden kişilerin görüşlerini kabul etmez⁸⁵.

İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî (ö.478/1085) de bilgi problemine bilhassa aklî bilginin üzerinde durarak geniş sayılabilecek bir yer ayırmasına⁸⁶ ve akıl duyular ve haber

80 el-Kasas 28/7.

81 İbn Fûrek, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, Millet Ktp. Feyzullah Efendi Bl. nr. 50 (I ve II. ciltler yok.), III, 43b.

82 Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 95.

83 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 14.

84 el-Bakara 2/31.

85 Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, Kayseri Râşid Efendi Ktp. nr. 497, vr. 148b.

86 Cüveynî, *eş-Şamil fî usûli'd-dîn*, (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1988-89. s. 13-33.[Ayrıca a. mlf. *Kitabü'l-irşâd*, (nşr. Esad Temim), Beyrut 1985, *Luma'ü'l-*

yanında insanın kendisi hakkında sahip olduğu bilgilerin kaynağı "nefs"tir diyecek⁸⁷ kadar bilgi kaynaklarını incelemesine rağmen ilhâm konusuna temas etmez.

Nizamiye Medresesi müderrislerinden Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Füreki (ö.478/1085)'nin de bilgi kaynaklarını duyular, haber ve nazar (akıl) olarak kabul ettiğini fakat bilgi problemine ayırdığı bölümde ilhâm konusuna her hangi bir atıfta bulunmadığını gördük⁸⁸.

Ebû Sa'id Abdurrahman b. Muhammed en-Nisâbü'rî (ö.478/1085) de bilgi problemine yer ayıran Eş'ari kelâmcılarından. Bu bölümde bilgi kaynağı olarak klasik üç kaynağı gösteren müellif keşf ve ilhâma ilişkin bir açıklamada bulunmaz⁸⁹.

Görüldüğü üzere Eş'ariyye'nin hemen tamamında bilgi kaynakları duyular, haber ve akıl olmak üzere üçle sınırlandırılmış ve ilhâmın bilgi kaynağı olmayacağı vurgulanmıştır. İlhâm çeşitlerinden sayılabilecek olan gerçek rüyâlar ise Eş'arî alimlerine göre sahipleri için şahsî bilgi ifade edebilir. Bununla birlikte rüyâ genel bilgi kaynaklarından addedilmemektedir.

Bu üç kaynağa 4. olarak ilhâmı ekleyen Bağdâdî (ö.429/1037) de bazı özel alanlar için onu kesin bir kaynak ve aklî bilgilerin tamamı için de potansiyel bir kaynak olarak görmesine rağmen dînî hususlarda bir hükme ulaşmada ilhâmın bir değeri olmadığını belirtmektedir. Bu haliyle mensubu bulunduğu kelâm mektebiyle arasında bir zıtlığın olmadığı anlaşılmaktadır.

edille fi kava'idi 'akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a, (nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Beyrut 1987/1407 ve *'Akâidü'n-nizâmiyye*, ys. ts. (MÜ. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), isimli eserlerinde de konumuzla alakalı malzeme bulamadık.]

87 Fevkiye Hüseyin Mahmud, *el-Cüveynî; İmâmü'l-haremeyn*, ys. (el-müessesetü'l-Mısriyye) 1964. s. 136 vd.

88 Ebû Bekir el-Füreki, *en-Nizâm fi usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya Bl. No: 2378 vr. 4b vd.

89 Mütevellî, *el-Gunye fi usûli'd-dîn*, (nşr. 'İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987/1406. s. 50-56.

3. MÂTÜRİDİYYE

Mâtürîdiyye, metod olarak Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında bir yerde bulunan bu mezhebin eserleri maalesef tam olarak ilmin istifadesine sunulmuş değildir. Biz çalışmamızda yazma kaynaklara da ulaşmaya çalıştık fakat ilhâm konusunda her hangi bir bilgi bulamadıklarımıza burada değinmedik.

Mâtürîdiyye'nin kurucusu Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö.333/944), elimize ulaşan kelâm eserleri içinde bilgi konusunu Ehl-i Sünnet Kelâmı'nda müstakil olarak işleyen ilk kelâmcıdır⁹⁰. Bu konuya ayırdığı bölümde ilhâmın bilgi kaynağı olamayacağını açıkça belirtir. Ona göre değişik görüş sahiplerinden her biri kendisinin haklı olduğunu iddia etmektedir. Oysa tek kaynağın bu sonucu doğurması düşünülemez. Ayrıca her biri karşı tarafın da hatalı olduğunu savunmaktadır, oysa hiç birinin elinde diğerlerini eleştirmekte kullanabileceği bir delil de yoktur. Dolayısıyla bu ihtilaf ve tezat daima sonuçsuz kalmaya mahkumdur⁹¹. O bukonuya devamla duyularla bilgi elde edilebileceği fikrinde olan şahsa hitaben "Allah'a sana ilhâm ettiklerinden dolayı sükret"⁹² der. Bu bizi Mâtürîdî'nin ilhâm anlayışının biraz daha incelenmesi gerektiği neticesine götürdü. Bu sebeple sadece bu redle yetinmeyip Kur'an-ı Kerim'in ilhâmla irtibatlı ayetlerini yorumlayışından hareketle Mâtürîdî'nin ilhâma yaklaşım tarzını daha açık bir şekilde tesbit etmeye çalıştık.

Mâtürîdî ledünnî ilme delil olarak kullanılan "İkisi kendisine tarafımızdan bir rahmet verdiğimiz ve katımızdan bir ilim öğrettiğimiz kullarımızdan birini buldular"⁹³ mealindeki ayette geçen rahmetin nübüvvet olduğunu ifade eder. Bunun delili ise bu şahsın

90 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 23.

91 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 6.

92 a.e. s. 8.

93 el-Kehf 18/65.

"bunları ben kendiliğimden yapmadım"⁹⁴ sözüyle Allah'ın emrini yerine getirdiğini ifade etmesidir. Böyle bir durum vahiy olmaksızın mümkün değildir⁹⁵ diyen Mâtürîdî, peygamber olmayan şahısların vahye benzer bir ilhâm vasıtasıyla bilgi alamayacaklarını ve bu bilgiyi tatbik edemeyeceklerini vurgular.

Ona göre "Dünya hayatında onlara müjde vardır"⁹⁶ ayeti Peygamberimizden yapılan rivayet dikkate alınır sa salih rüyâ manasına gelir. Eğer rivayetler doğruysa anlam budur. Fakat "bu müjdenin, müminleri müjdelemeyi emreden⁹⁷ ayetlerdeki genel müjde olması uygun düşüyor"⁹⁸ diyerek kendi fikrini belirtir. Öte yandan bu, Mâtürîdî'nin rüyâları reddettiği anlamına gelmez. Zira rüyânın bir hakikati olduğunu kabul eder. Ona göre gerçek olup bir hakikatı ifade eden rüyâlar yanında, batıl olup hiç bir gerçekliği bulunmayan rüyâların da bulunduğunu, bazı rüyâların yoruma ihtiyaç göstermeden anlaşılabilir kadar açık, bazılarının ise ancak üzerinde düşünme ve akıl yürütmeyle anlaşılabilirliğini, bir diğer kısmın ise bu şekilde dahi anlaşılamayacağını, sadece ona ilişkin ilâhî bir açıklamayla bilinebileceğini ifade eder⁹⁹. Peygamberlerin rüyâsı ise tamamen haktır ve vahiy gibidir¹⁰⁰.

Mâtürîdî hayvanlara yapılan vahyi¹⁰¹ kazf (atma) kelimesiyle tefsir eder. Kalbine bilgi atılan varlığın bunu bir başkasının yaptığından habersiz oluşu ve ani olarak gerçekleşmesi dolayısıyla kazf kelimesinin kullanıldığını belirtir. Bunun Allah'ın şeytana bahşettiği vesvese ile aynı mahiyette olduğunu ve şahsın bu vesvese ve süslemeden haberdar olmadığını söyler. Meleklerin de insanoğluna ilhâm etmesinin aynı şekilde, yani şahsın bu durumda bir kişi tarafından bir işe çağrıldığı veya her hangi bir şeyin kalbine başkası tarafından atıldığından haberdar olmadığını ifade eder. Bunun aynı

94 el-Kehf 18/82.

95 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp. No: 40, vr. 444b.

96 Yunus 10/64.

97 el-Bakara 2/25; ez-Zümer 39/17; eş-Şûrâ 42/23. vb.

98 Mâtürîdî, a.g.e. vr. 327b.

99 a.e. vr. 355b.

100 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi*, s. 130.

101 en-Nahl 16/68.

zamanda insanın duyguları ve arzularından başka, kendisini bir şeye çağıran veya ondan uzaklaştıran harici bir etkileyecisinin olmadığını savunup şeytan ve meleğin varlığını inkar edenlere bir cevap olduğunu da söyler. Bu ayetin aynı zamanda insanın her hangi bir fikrî çabası olmaksızın başkası tarafından kalbine atılan şeylerin varlığına bir delil olduğunu, bunun ise Allah'ın insanı itaata teşvik hususunda bir lütfu olduğunu da ilave eder¹⁰². Şeytan veya meleğin bu hitabı bir işe teşvik veya caydırmaya yönelik tavsiye niteliğindedir. Bir konuda bilgi sahibi olmayla alakası yoktur.

Mâtürîdî havarilere gelen vahyin¹⁰³ iki türlü anlaşılmasının mümkün olduğunu belirtir ki bunlar:

1) İsa as.'a vahyedilmiştir ve bu onlarla ilgili vahiy demektir.

2) İlham ile direk olarak onlara vahyedilmesidir ki bu arıya¹⁰⁴ ve Hz. Musa'nın annesine¹⁰⁵ yapılan vahiyler gibi olup peygamberlikle ilgisi bulunmayan bir ilhâmdır. Kişinin bunda her hangi bir ön hazırlığı yoktur. Süratli bir şekilde kalbe bildirme yoluyla gerçekleşir. Kalbe atılan bu tür hâtırlar Allah'dan ve şeytandan olmak üzere iki çeşittir, fakat Allah tarafından kalbe atılan hâtır, daima hayra yönelik oluşu itibariyle diğerinden ayrılır¹⁰⁶. Hz. Musa'nın annesine yapılan vahyin sadece bir akla gelme olmayıp hakiki bir ilhâmıla bildirme olduğunu şöyle açıklar: Emzirme ve denize bırakmayı insan düşünebilir fakat "korkma, üzülme onu sana iade edeceğiz ve peygamberlerden yapacağız"¹⁰⁷ şeklindeki bir bilginin bir açıklama olmaksızın öğrenilmesine imkan yoktur. Bunun bir elçi göndererek bildirme yoluyla da olması mümkündür. Hz. Meryem'e meleğin insan şeklinde gelerek erkek çocuk müjdelemesi¹⁰⁸ buna örnektir. Bu tür bir vahiy almasından ötürü o peygamber olmamıştır¹⁰⁹.

102 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 400b.

103 el-Maide 5/111.

104 en-Nahl 16/68.

105 el-Kasas 28/7.

106 Mâtürîdî, a.g.e. vr. 204a.

107 el-Kasas 28/7.

108 Meryem 19/17-19.

109 Mâtürîdî, a.g.e. vr. 540b.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî (ö.333/944)'nin, ilhâmın bilgi kaynağı oluşunu reddetmesi başkalarına karşı ispat edilebilecek bir bilgi niteliği taşımadığı manasında bir reddiyedir. Yoksa "ilhâm diye bir vakıa" yoktur şeklinde değildir. Aksine ona göre bazı insanlar ilhâm yoluyla bilgilendirilirler.

Mâtürîdî'in ilhâma karşı bu açık tavrı kendisini izleyen kelâm alimleri tarafından da benimsenmiştir. Gerçi ilk dönem Mâtürîdî kelâmcılarından olan Hakim es-Semerkandî (ö. 342/953) "muhaddes" (ilhâm alan) şahıslar bulunduğunu kabul eder¹¹⁰. Fakat bu durum Mâtürîdiyye mensupları arasında bir istisna teşkil eder.

Pezdevî (ö.493/1099) ilhâmla bilgi elde edilebileceğine "Allah'ın göğsünü İslâm'a açtığı kimse, Rabb'inden bir nur üzerinde değil mi?"¹¹¹ ayetiyle istidlal edenlere karşı hemen aynı şekilde cevap verir ve ilhâmın bir bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Şöyle ki, ona göre bu tür bir iddanın destekleyici delili olamaz. "Bana bu şeyin haram olduğu ilhâm olundu" diyen birisine bir diğeri, "bana da helal olduğu ilhâm olundu" diyerek karşı çıkabilir. Birini diğerine tercih ettirecek delil de getiremeyeceklerinden ortaya çıkacak ihtilaf fesada yol açar¹¹².

Ebü'l-Mu'in en-Nesefî (ö.508/1115) de ilhâmın din ve mezheplerin doğruluğunun bilinmesi hususunda bir bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Zira her ilhâm alan kendisine gelen ilhâmın doğru olduğunu iddia edecektir ki bu birbiriyle çelişen bütün farklı görüşlerin doğruluğunun iddiası demektir, bu ise imkansızdır.

Ayrıca ilhâmla ilgili olarak şunu söyler: İlhâmın bilgi kaynağı olduğunu söyleyen kişilere:

-Bana dinlerin doğruluğunun bilinmesi hususunda ilhâmın bir kaynak olarak kabul edilmesinin yanlış olduğu ilhâm olundu. Bu ilhâmım doğru mudur? yoksa yanlış mıdır? denir. Doğrudur derlerse

110 Hakim es-Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*, İstanbul ts. s. 17.

111 ez-Zümer 39/22.

112 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 9-10, 12.

ilhâmın bilgi kaynağı olamayacağını kabul etmiş olurlar. Yanlıştır derlerse, ilhâmın bazısının yanlış olabileceğini kabul etmiş olurlar. Bu durumda bazısının yanlış bazısının doğru olma ihtimali bulunduğuna göre, ilhâmların hepsi için doğruluklarına delil getirilmediği müddetçe doğruluklarına hükmetmenin imkanı yoktur. Bu durumda da kaynak ilhâmın dışında bir delil olur¹¹³.



113 Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, s. 22 vd.

C-Şİ'A

Şî'a, bilhassa imamet nazariyesiyle tanınan ve bu yönüyle diğer fırkalardan ayrılan itikadî ve aynı zamanda siyasî bir mezheptir. Kendi içinde de farklı görüşlere sahip olan kollara ayrılmışsa da Galiyye istisna edilirse imama atfedilen nitelikler bakımından Şî'a, kendi içinde büyük ölçüde benzerlik taşır¹¹⁴. Bu sebeple biz çalışmamızda bu kollara ayrı ayrı değinmedik. İsna 'Aşeriyye veya İmamiyye olarak tanınan ve en büyük grubu oluşturan Şî'îlerin fikirlerini belirlemekle yetindik.

Bir kelâm mezhebi olarak Şî'a'da da bilgi elde etme yolları diğer itikadî mezheplerden pek farklı değildir. Mesela Muhammed b. Hasan et-Tusî (ö.460/1067) bilgi kaynaklarını;

1) Pratik akıl ilkeleri,

2) Duyular,

3) Haber,

4) Nazar ve istidlal tarzında dörde ayırır¹¹⁵. Bunlardan birinciyle dördüncüyü akıl adı altında birleştirdiğimiz zaman diğer kelâm mezheplerinin kabul ettiği kaynaklarla birleştiği görülür.

Fakat Şî'a'yı diğer mezheplerden farklı kılan imam anlayışı ve imamın bilgisine baktığımız zaman imamın bilgi kaynakları arasına

114 İsferyînî, Zeydiyye koluna mensub bir imamın kendisine vahiy geldiğini ve bunu tebasına bildirdiğini nakleder. bk. *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, (nşr. Kemâl Yusuf el-Hût), Beyrut 1403/1983, s. 34.

İsmailiyye'de de imamın peygamberle aynı kaynaktan ve ortak bilgi aldığı inancı mevcuttur. bk. Ca'fer b. Mansur el-Yemen, *Kitabü'l-keşf*, (nşr. Mustafa Galib), Beyrut 1984/1404, s. 87.

115 Ebû Cafer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yete'allek bi'l-i'tikâd*, Ncef 1979/1399, s. 25.

peygamberin bilgi kaynaklarının da dahil edilmiş olduğunu görmekteyiz. Bilindiği üzere Şî'a'da imam bir çok sıfatları bakımından peygamberle benzeşir. İmamın bilgisi bizim bilgilerimizden farklı bir kaynaktan gelir ve o ümmetinin muhtaç olduğu her konuda bilgilendirilir. Hatta mu'cize gösterir¹¹⁶.

Şî'a'da imamın ilhâma dayanan bilgiye sahip olduğu görüşü oldukça eskidir ve Cafer es-Sadık (ö.148/765)'ın ölümünden sonra Hişam b. el-Hakem'le (ö.199/814-5) başladığı fikri mevcuttur¹¹⁷. Biz burada görüşlerini tesbit edebildiğimiz Şîî müelliflerin konumuzla alakalı fikirlerini kronolojik sırayı takip ederek vermeye çalışacağız.

Fikrini kendi eserinden tesbit edebildiğimiz ilk müellif olan İbn Şazan (ö.(260/874) imamın peygamber gibi ilhâmıla bilgilendirildiği görüşünün Şî'a'ya ait olmayıp diğer fırkalarca kendilerine nisbet edildiğini söyler. Kendilerince ilhâm olarak ifade edilen şeyin tefekkür neticesi varılan sonuç olduğunu, bunun da Allah'dan gelen bir ilhâm olarak ifade edildiğini, oysa bunun bütün insanlar için geçerli bir akli çabadan başka bir şey olmadığını savunur. Delil olarak da Hz. Ali'nin "bende Kur'an ve şu sahifeden başka bir şey yoktur" sözünü zikreder. Ayrıca Ali ve evladının ilim öğrendiklerini belirterek imamların bilgilerinin vahye benzer bir ilhâma dayanmadığını ispat etmeye çalışır¹¹⁸. Fakat kelime olarak ilhâmın "aklî istidlal ile varılan sonuç" için de olsa kullanıldığını belirtmiş olur.

Nevbahtî (ö.310/922) İbn Şazan'a göre farklı sayılabilecek ayrıntılı bilgiler verir. Ona göre Şî'a'nın içinde imamın her şeyi bildiğini ve bütün işlerinde peygamber mevkiinde olduğunu savunan "Haşimiyye" isminde bir fırkanın¹¹⁹ yanı sıra, "imamlar bilgilere ilhâm veya melek vasıtasıyla ulaşır" diyen fırka da vardır¹²⁰. Fakat

116 Bütün imamların ayrı ayrı mu'cizelerine ayrılmış bir eser olarak bk. Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, Beyrut 1988.

117 Kâmil Mustafa Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Beyrut 1982, I, 148.

118 İbn Şazan, *el-İzâh*, (nşr. Seyyid Celaleddin el-Urmevî), Tahran 1984. s. 460-61.

119 Nevbahtî, *Fırakü's-Şî'a*, Necf 1936, s. 51 vd.

120 a.e. s. 88-9.

imamlarının bu tür ilhâm ve gaybî bilgilere mazhar olduklarını kabul etmeyenler de vardır. Bunlara göre Peygamberimizden sonra vahiy kesilmiş olduğundan imam bilgilerini normal insanlar gibi kitaplar veya şahıslardan öğrenme yoluyla elde eder¹²¹.

İbn Şazan ve Nevbahtî'den anlaşıldığı kadarıyla h. III. asırda imamın ilhâm yoluyla bilgilendirildiği fikri bütün Şî'a'ya yayılmış değildir. Bu dönemde yaşamış Mu'tezilî bir kelâmcı olan Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö.298/910) da Şî'a'da bu fikri kabul etmeyenlerin bulunduğunu söyler¹²².

Küleynî (ö.329/941)'ye göre imamlar geçmiş, şu an ve gelecek de dahil olmak üzere her şeyi bilirler¹²³. Buradaki her şeyden maksat, Allah'ın melekler ve peygamberlere bildirdiği bilgilerin tamamıdır. Zira Allah'ın kimseye bildirmediği şeyler de vardır bunları imamlar da bilemezler. Zaten imam bir şeyi bilmek istediği zaman Allah onu ona bildirir¹²⁴, yani bilgi bizzat imamların kendilerinde bulunmaz, Allah'ın bildirmesiyle bilirler. Ayrıca Allah'ın Hz. Peygambere bildirdiği bütün bilgileri Peygamberimizin Hz. Ali'ye de öğrettiğini söyler¹²⁵. Bu görüşünü kanıtlamak için Peygamberimizin Hz. Ali'ye, her birinin bin kapısı (bölümü) olan bin kapılık bir bilgi öğrettiğini rivayet eder¹²⁶. Bunun yanı sıra imamlar bütün peygamberlere verilmiş bilgileri ve Hızır'ın bilgisini de bildiği gibi kıyamete kadar olacakları da bildiğinden önceki peygamberlerden daha bilgilidirler¹²⁷.

Küleynî, "Hayır o kendilerine bilgi verilenlerin göğüslerinde bulunan açık açık ayetlerdir"¹²⁸ ayetinde bahsi geçen ilim verilmiş

121 Nevbahtî, *Fırakü's-Şî'a*, s. 89-90.

122 Hayyat, *el-İntisar*, s. 235.

123 Küleynî, *el-Uşûl mine'l-kâfî*, (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 240, 264.

124 a.e. I, 255, 258.

125 a.e. I, 263.

126 a.e. I, 238 vd.

127 a.e. I, 261.

128 el-Ankebut 29/49.

kimselerin ve yine Kur'an'da "ilimde ileri gidenler" (rasihûne fi'l-'ilm)¹²⁹ olarak zikredilenlerin imamlar olduğunu belirtir¹³⁰.

Küleynî'ye göre imamların bütün bu bilgilerinin temel kaynağı ilhâmdır¹³¹ ve imam kendisinden önceki imamın devrinin bitip kendi imamlığının başladığını da ilhâm ile bilir¹³². İmamların ilhâm almalarının delili olarak da onların "muhaddes" oldukları hakkında rivayetler nakleder¹³³ ve nübüvvetin devam etmeyip, Ehl-i Beyt'te sadece muhaddeslerin bulunduğunu ifade eder¹³⁴. Muhaddes diye nitelenen kişilerin varlığına bir başka delil olarak da Hac suresinin 52. ayetinde (وَلَا تُحَدِّثْ) tarzında kıraat farkını nakleden bir rivayeti gösterir¹³⁵. Nübüvvetin devam etmediğini vurgulamak için de nebi ile imamın farkını belirtirken imamın meleği görmeden sesini işittiğini, peygamberin ise aynı zamanda meleği görebildiğini¹³⁶ belirtir.

İbn Babeveyh'e (ö.381/991) göre ise imamlar Allah adına ve O'nun vahyiyle konuşurlar "Sözleri Allah'ın sözü, emirleri Allah'ın emri"dir¹³⁷.

Şeyh Müfid (ö.412/1022), İmamların bilgilerinin kaynağı bizzat kendileri değildir, der. Zira böyle bir iddia Allah'la bütün bilgilerinde ortaklığı gerektirir. Fakat onlar bir mu'cize olarak Allah'ın bildirmesiyle gaybı bilirler¹³⁸, görüşündedir. Bu bilme kaynağı için de vahiy kelimesini ısrarla kullanır ve aklen imamlara vahiy gelemeyeceği söylenemez der. Delil olarak da Musa'nun annesine

129 Al-i İmran 3/7.

130 Küleynî, *el-Usûl*, I, 213.

131 a.e. I, 202 vd.

132 a.e. I, 381.

133 a.e. I, 270-1, 388-9, 531, 533, 534-5, 639.

134 a.e. I, 475.

135 a.e. I, 176-7, 270; Böyle bir rivayet *Buhârî*'de de mevcuttur. İbn abbas'tan gelen bu kıraat farkı için bk. Ashabü'n-nebî, 6.

136 Küleynî, a.g.e. I, 176-7; Ahmed Mahmud Subhî, *Nazariyyetü'l-imame leda's-şî'ati'l-isna 'aşeriyye*, Beyrut 1991/1411, s. 146.

137 İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-î'tikâdiyyeti'l-imâmiyye: Şî'i İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, (trc. Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara 1978, s. 107-8, 140.

138 eş-Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtarât*, (nşr. eş-Şeyh Fadlullah ez-Zencânî), Tebriz 1364/1323 hş. s. 75, 77.

vahyedildiğine dair ayeti (el-Kasas 28/27.) zikrederek, bunun onu peygamber yapmadığını, dolayısıyla böyle bir vahyin imamlar için de imkansız olmadığını söyler¹³⁹. Ona göre imamlar kendilerini görmeseler de meleklerin sesini duyabilirler. Aklen bunda da bir imkansızlık yoktur¹⁴⁰. Ayrıca imamların rüyaları da resul ve nebilerin rüyaları gibi sadıktır¹⁴¹.

Şerif el-Murtaza'ya (ö.436/1044) göre imamın geçmiş ve gelecekle ilgili bütün gaybî bilgileri bilmesi gerekli değildir. Zira böyle bir iddia Allah Tealâ ile bütün bilgilerinde ortak olmak demektir ki bu ise muhaldır. Allah'ın bildirmesiyle bilmesi caizdir. Fakat kendisinin bunları bilmesi gerekli değildir¹⁴². Bilgisini göstermek için imamın olacıklardan haber vermesi de gerekmez, bununla birlikte bu şekilde haberler vermişlerdir. Bu da bize Allah'ın onlara bazı şeyleri bildirdiğini gösterir¹⁴³ kanaatindedir.

Normal bilgi kaynaklarını diğer kelâm mektepleri gibi algılayan Ebû Ca'fer et-Tusî (ö.460/1067) imamın sıfatlarından "ilm" konusunu işlerken gaybî her hangi bir bilgiyi bilmesine değinmez. Sadece idarî işleri yürütebilmek için dînî ve dünyevî bilgilerle mücehhez olması gerekir¹⁴⁴, demektir.

Burada imamın bilgisi hakkında tesbit edilenlere göre Şî'a'da, aksini düşünenler varsa da imamın ilhâmıla bilgilendirildiği fikri mevcuttur. Nasıl ifade edilirse edilsin bu iddianın nübüvvetin şekil değiştirmiş bir devamı olduğu ortadadır. Zaten bazı müellifler de ilhâm yanında vahiy kelimesini de kullanmaktadırlar. Bu haliyle onlara göre resul, nebi ve muhaddes olmak üzere Allah'ın görevlendirdiği üç türlü elçi vardır. İlk iki grup Peygamberimizle son bulmuş, bir alt derece olan muhaddes müessesesi ise imamlarla devam etmektedir.

139 Şeyh el-Mufîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 77-8.

140 a.e. s. 80.

141 a.e. s. 80 vd.

142 Şerif el-Murtazâ, *Resâil*, (nşr. es-Seyyid Mehdi er-Recâî), Kum 1984/1405, III, 131.

143 a.e. I, 282.

144 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 310-12.



NETİCE

NETİCE

İlk devir kelâm alimlerinin ilhâm ve keşfe bilgi kaynağı oluşu açısından yaklaşım tarzlarını incelemeye çalıştığımız bu araştırmamızdan çıkarılabilecek netice şöylece özetlenebilir. Kelâm alimleri akâid konusuyla ilgilendiklerinden bilginin objektifliğine son derece önem vermiş ve bilgi kaynaklarının doğrulanabilirliğini bir ön şart olarak görmüşlerdir. Keşf ve ilhâm konusuna değinen hemen bütün kelâm alimleri ikisini de herkesi bağlayıcı mahiyette bir bilgi kaynağı olarak görmemişlerdir.

Tasavvuf'ta ise ilk kaynaklar dahil hemen bütün literatürde keşf ve ilhâma dayanan bir bilgi türü sıhhatli olmayan bir delillendirmeye silsile halinde Peygamberimize kadar götürülmektedir. Hicrî II. asırdan itibaren keşfî bilgi anlayışı yaygın olarak sûfîye arasında mevcuttur. İbrahim b. Edhem (ö.162/779) bu kanaati taşıyan önemli simalardandır. Bununla beraber sahabilere, mesela Hz. Ömer (ö.23/644)'e izafe edilen ve bu tür bilgilendirilmeye işaret eden bir rivayet Haris b. Esed el-Muhasibî (ö.243/857)'de de bulunmaktadır.

Mütekaddimîn devri kelâm alimlerini Mu'tezile, Selefiyye, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Şî'a kısımlarına ayırarak mezhepler bazında ele aldık. Haricîler'in bu dönemde konuya değinen bir eserini bulamadığımızdan kendilerine araştırmamızda yer ayıramadık. Burada görüşlerine yer verilmeyen irili ufaklı bir çok mezhebin görüşünü tesbit için de bu çapta bir çalışmada daha fazla teferruata dalınamayacağı aşîkârdır.

Burada bir özet veya tekrardan ziyade mezheplerin tavırlarından çıkan neticeyi çok kısa da olsa vermek istiyoruz.

Mu'tezile objektif olarak doğrulanamayışından hareketle ilhâmın bir bilgi kaynağı olabileceği fikrini tamamen reddeder. Fakat ilmiyle amil olan alimlere bu dünyada yeni ilimlere kapılar açılması da dahil

olmak üzere Allah Tealâ'nın bu kullarına lütuflarda bulunabileceği fikri mevcuttur. Kanaatimizce bu anlayış imanla amel arasındaki ilişki meselesinde ameli bir şart olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.

Selefiyye'nin bu dönemdeki itikadî eserlerinde konu ele alınmış değilse de diğer eserlerinden tesbit edebildiğimiz kadarıyla ilhâm, vakıa olarak Kur'ân-ı Kerim'de peygamber olmayan şahıslara vahiy ayetlerinde geçtiği üzere mümkün ve mevcuttur. Fakat bu tür ilhâm Kur'ân'da geçen kişilere özel ve o konularla sınırlı olup genelleştirilemez. Rüyâ gerçektir fakat tevili hususunda kesin söz söylenemez.

Eş'ariyye'mektebine mensub kelâm alimleri ilhâmın bilgi kaynağı olamayacağı fikrindedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037) ise ilhâmın özel yetenekle ilgili sanatlar hususunda bilgi kaynağı oluşunu kabul ederse de, dînî hususlarda hiç bir değeri olmadığı fikrindedir. Bu haliyle onun kabul ettiği ilhâm, sanatçıların mesela, bir şiiri yazarken "bunu ilhâmla yazdım" dediği cinsten olup diğer kelâmcıların fikriyle tezat teşkil etmez.

Mâtürîdiyye'de kurucusunun bilgi kaynağı açısından ilhâmı reddetmesi hususundaki açık ve kesin tavrı kendisinden sonra aynen benimsenmiştir. Bir işi yapıp yapmama gibi münferid konularda ise bizzat Mâtürîdî (ö.333/944) şeytanın şer fısıldaması gibi meleğin de insanlara hakkı ilhâm ettiğini kabul eder.

Şî'a'da bir itikadî mezhep olarak bilgi kaynakları farklı değildir. Fakat imamın bilgisi hususunda nasla tayinine ve masumiyetine bağlı olarak nübüvvet taşımayan bir bilgilendirmeye ilhâm, bazılarına göre ise vahiyle mazhar olduğu, aşırılıklara da kaçan bir şekilde ifade edilir. Böyle bir fikri benimsemeyenler varsa da çoğunluk, imamın ilhâm aldığı ve böylece halkının ihtiyacı olan şeyleri bildiği görüşündedir.

Kelâm alimlerinin, dînî konularda ilhâmın doğru bir bilgi kaynağı olamayacağı hususundaki fikirlerine katılmamak mümkün değildir. Çünkü bu konularda "*Bugün sizin dininizi kemâle*

erdirdim"¹ fermanı gereğince yeni bilgilerin gelmesi gerekli olmadığı gibi mümkün de değildir. Şî'a'nın iddiası ise ilmî dayanaklardan yoksundur.

Diğer yandan Bağdâdî'nin de çizdiği sınırlar çerçevesinde kalmak şartıyla bazı özel kabiliyete dayanan sanatlarda kişilerin eserlerinin kaynağı olması manasında bir ilhâmdan bahsetmek mümkündür. Gerçi bu durum farklı isimlerle de ifade edilebilir. Hatta aklın ürünü de denilebilir. Fakat gerek düşünmeyi takibeden ve gerekse bir ön hazırlığı olmaksızın akla gelme, kalbe doğma olarak ifade edilen bu sonuçların aklî tefekkür ürünü olarak insandan mı, yoksa ilhâm şeklinde insan dışından mı kaynaklandığı hususunu bilmek insanın ruhî yapısını bütün ayrıntılarıyla tahlil etmeye bağlıdır. Günümüzde ise insanın ruhî cephesi hakkında pek az şey bilinmektedir.

¹ el-Mâide 5/3



BİBLİYOGRAFYA

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, (nşr. Reşid Rıza), Kahire 1326.

Abdülkadir Mahmud, *Felsefetü's-şûfiyye fî'l-İslâm meşâdiruhâ ve nazariyyâtuha ve mekânüha mine'd-dîn ve'l-hayat*, Kahire 1967.

Abdurrahman 'Umeyre, *et-Taşavvufü'l-İslâmî menhecen ve sülûken*, Kahire ts. (Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye).

Ahmed b. Hanbel, *el-'Akıde bi rivayeti Ebü Bekr el-Hallâl*, (nşr. 'Abdülaziz 'İzzeddin es-Seyrevan), Dimaşk 1988/1408.

-----, *Kitabü's-sünne*, (nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî), Beyrut 1405/1985.

-----, *el-Müsned*, Kahire 1313, I-VI.

-----, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye*, (Âkâidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmi en-Neşşar - Ammar Talibî), İskenderiye 1971.

Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire ts. (Mektebetü'n-Nehdeti'l-Misriyye), I-IV.

Albayrak, Hâlis, *Kur'ân'da İnsan - Gayb İlişkisi*, İstanbul 1993.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986.

Atay, Hüseyin, *Kur'ân'da Bilgi Teorisi*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1968, sy. 16, s. 155-176.

el-Bâkullânî, Ebü Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-kur'an*, Kahire 1315.

-----, *el-İnşâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*, (nşr. 'İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1986/1406.

- , *Kitabü'l-beyân 'ani'l-farq beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-
hiyel ve'l-kehane ve'n-narencât*, (nşr. Richard J. McCarthy,
S.J.), Beyrut 1958.
- , *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-Mülhideti'l-Mu'aftıla ve'r-Râfıza ve'l-
Havâric ve'l-Mu'tezile*, (nşr. Mahmud M. Hudayrî - M.
Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1366/1947.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir, *el-Esmâ' ve's-şîfât*,
Kayseri Râşid Efendi Ktp. nr. 497.
- , *el-Farq beyne'l-fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc.
Ethem Ruhi Fıglalı), Ankara 1991.
- , *Uşûlü'd-dîn*, Beyrut 1981/1401.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezahibü'l-islâmiyyîn*, Beyrut 1973.
- , *Tarihü't-taşavvufi'l-islâmî*, Kuveyt 1978.
- Beraziş, Ali Rıza, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Uşûl mine'l-kâfî*,
Tahran 1988/1408.
- Bernand, Marie, *İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı*, (trc. Şerafettin
Gölcük), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi
Dergisi, Ankara 1977, sy. 2. s. 321-339.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *el-İ'tikâd 'alâ mezhebi's-selef
Ehli's-sünne ve'l-cema'a*, Beyrut 1984.
- , *el-Ğaza ve'l-ğader ve'r-red 'ala men yehteccü bi'l-ğader*, (nşr.
Ebü'l-Fida el-Eserî), Beyrut 1989/1409.
- , *Kitâbü'z-zuhdi'l-kebîr*, (nşr. 'Amir Ahmed Haydar), Beyrut
1987/1407.
- el-Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-saḥîḥ*,
İstanbul 1992/1413, I-VIII.
- , *Halku ef'ali'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-cehmiyye ve aşḥabü't-ṭa'tîl*,
Beyrut 1987/1407.

- Çağatay, Neşet, İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985.
- Ca'fer b. Mansur el-Yemen, *Kitabü'l-keşf*, (nşr. Mustafa Galib), Beyrut 1984/1404.
- Ca'fer es-Sadık, *Vahyü'l-esrâr*, Süleymaniye Ktp. Hacı Hüsnü Paşa Bl. No: 249.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut 1968.
- , *el-Ösmaniyye*, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun), ys. 1955, I-IV.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnancında Gayp Problemi*, (Basılmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991.
- Çubukçu, İbrahim Agah, *Mu'tezile ve Akıl Meselesi*, AÜİFD. sy. 12, Ankara 1964, s. 51-61.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik, *'Aķâidü'n-nizâmiyye*, ys. ts. (MÜ. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları).
- , *Kitabü'l-irşâd*, (nşr. Esad Temim), Beyrut 1985.
- , *Luma'ü'l-edille fî kıava'idi 'aķâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, (nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Beyrut 1987/1407.
- , *eş-Şâmil fî uşûlü'd-dîn*, (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1988-89.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-dârimî*, (nşr. Abdullah Haşim Yemânî el-Medenî), İstanbul 1992/1413, I-II.
- ed-Dârimî, Osman b. Sa'id, *er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî*, (nşr. Muhammed Hamid Fakî), Beyrut 1358.
- , *Tarihü Osman b. Sa'id ed-Dârimî*, (nşr. Ahmed Muhammed Nuruseyf), Dımaşk 1980.
- Dağ, Mehmet, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi, Ankara 1980, sy. 4, s. 97-114.

- Düdükçü, Kenan, *Mu'tezile'ye Göre Bilgi Edinme Yolları: Haber-i Sadık*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1985.
- Ebû Ca'fer et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, *el-İkhtişâd fî mâ yete'allek bi'l-i'tikâd*, Necef 1979/1399.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul 1992/1413, I-V.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-'Alim ve'l-müte'allim: İmam-ı A'zamın Beş Eseri içinde* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, Kahire, 1394-99/1974-79, I-X.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *Min şuyûhi'l-mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-keîamiyye el-felsefiyye*, Kahire 1989.
- Ebû Zehre, Muhammed, *el-İmâmü's-Şadık: Hayatuhü ve âşâruhü - arâuhü ve fıkhuhi*, Kahire ts.(Darü'l-Fikri'l-'Arabi).
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1935-9, I-IX.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul 1984.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, Medine 1410.
- , *Kitabü'l-luma' fi'r-reddi 'ala ehli'z-ziye'i ve'l-bide'*, (nşr. Hamude Çarabe), Kahire 1975.
- , *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1389/1970.
- Fazlur Rahmân, *İslâm*, (trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), İstanbul 1981.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmamiyye Şi'ası*, İstanbul 1984.

- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir, *Ḳâmûsu'l-Muḥîṭ: el-Okyânusü'l-baṣîṭ fî tercemeti'l-Ḳâmûṣi'l-Muḥîṭ*, (trc. Âsım Efendi), İstanbul 1304-1305, I-IV.
- el-Fürekî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed, *en-Nizâm fî uṣûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya Bl. No: 2378.
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey 1981.
- el-Hacafî, Muhammed Abdülmun'im, *Ebû Osman el-Caḥız*, Beyrut 1982.
- Hakim el-Cüṣenî, Ebû Said ibn Kerrame Muhammed b. Muhammed, *Fadlû'l-i'tizâl ve ṭabakâtü'l-mu'tezile*, (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974.
- Hakim en-Nisabûrî, *el-Müstedrek 'ale's-ṣaḥiḥayn*, Beyrut ts. (Darü'l-Ma'rife), I-IV.
- Hakim es-Semerkindî, *es-Sevadü'l-a'zam*, İstanbul 1309.
- Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-ṣadr ve'l-ḳalb ve'l-fu'ad ve'l-lub*, Kahire 1958.
- , *Kitâbü ḥatmi'l-evliyâ'*, (nşr. Osmân İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965.
- , *Kitâbü'l-aḳl ve'l-hevâ'*, (nşr. Ahmed Suphi Furat), İÜ Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1965, sy. 5, s. 119-133.
- Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbü İktidai'l-'ilmi'l-'amel*, (nşr. Muhammed Nasıruddin el-Elbanî), Kuveyt 1405/1985.
- Hayyât, Abdürrahim b. Muhammed, *Kitâbü'l-intişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Ravendî el mülḥid*, (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire ts.
- el-Hifnî, Abdülmün'im, *Mu'cemü muṣṭalaḥâti's-şûfiyye*, Beyrut 1400/1980.
- el-Hücvirî, Ebü'l-Hasan b. Osman, *Keşfü'l-maḥcûb: Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.

- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (trc. Süleyman Ateş) Ankara, ts. (Kevser Yayınları).
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fî mâ nüşibe ile'-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Beyrut 1984.
- İbn Bâbeveyh, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikâdiyyeti'l-imâmiyye: Şi'î İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, (trc. Ethem Ruhi Fıglalı), Ankara 1978.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü maḳâlâtî's-Şeyḫ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- , *Tefsîrû'l-Ḳur'ân*, Millet Ktp. Feyzullah Efendi Bl. nr. 50. (I ve II. ciltler yok.), III.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Faṣl fî'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, (nşr. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman 'Umeyre), Beyrut ts. (Darü'l-Ceyl), I-V.
- , *Risâletü merâtibi'l-'ulûm* (Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî, IV, 61-90. nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983.
- İbn Kuteybe, Ahmed b. Müslim, *Ġarîbü'l-ḥadîs*, (nşr. Naim Zarzur), Beyrut 1988/1408.
- , *el-İḥtilafü fî'l-lafẓ ve'r-redd 'ale'l-cehmiyye ve'l-muşebbihe*, (nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri), Kahire 1349.
- , *el-İmâme ve's-siyase*, (nşr. Muhammed Tâhâ Zeynî), Kahire 1967.
- , *el-Ma'arif*, (nşr. Servet Ukkaşe), Kahire 1981.
- , *Tefsîrû ḡaribi'l-Ḳur'ân*, (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1957/1378.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, (nşr. Muhammed Fu'ad Abdülbâkî), İstanbul 1992/1413, I-II.

- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), I-XV.
- İbn Şazan, Fazl b. Şazân, *el-İzâh*, (nşr. Seyyid Celaledîn el-'Urmevî), Tahran 1984.
- İbnü'l-Ferra, el-Kadı Ebû Ya'la, *el-Mu'temed fi uşûli'd-dîn*, (nşr. Vadi' Zeydan Haddad), Beyrut 1974.
- el-İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fırakı'l-hâlikîn*, (nşr. Kemâl Yusuf el-Hût), Beyrut 1403/1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (nşr. Sabri Hizmetli), Ankara 1981.
- el-Ka'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Fadlû'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-mu'tezile*, (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Fadlû'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-mu'tezile*, (nşr. Fu'ad Seyyid), Tunus 1974.
- , *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, (nşr. Tâhâ Hüseyin - İbrahim Medkûr v.dğr.), Kahire ts. –1385/1965 (ed-Dârü'l-Misriyye).
- , *el-Muḥîṭ bi't-ṭeklîf*, (nşr. Ömer Seyyid Azmî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire ts. (ed-Dârü'l-Misriyye).
- , *Müteşâbihü'l-kur'ân*, (nşr. Adnan Muhammed Zerzur), Kahire 1968, I-II.
- , *Şerḥü uşûli'l-ḥamse*, (nşr. Ahmed b. Hüseyin b. Ebi Haşim, Abdülkerim Osman), Kahire 1384/1965.
- , *Teşbîtü Delâilü'n-nübüvve*, (nşr. Abdülkerim Osman), Beyrut 1966, I-II.
- el-Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Said, *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1981.
- Kâşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed, *İştîlâhâtü's-şûfiyye*, (nşr. Muhammed Kemal İbrahim v. dğr.), Kahire 1981.

- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim, *Kitâbü't-ta'arruf li mezhebi ehli't-taşavvuf: Doğu Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1992.
- ✗ Koçyiğit, Talat, *Cehmiyye (Mu'tezile)'de Akılcılık*, AÜİFD, Ankara 1968, sy. 16. s. 103-122.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifü'l-işârât*, (nşr. İbrahim Beyunî), Kahire 1981, I-III.
- , *Tasavvuf'un İlkeleri: Risâle-i Kuşeyrî*, (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1978.
- el-Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Uşûl mine'l-kâfî*, (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I-II.
- Kılıçoğlu, İsmail, *Bilgi*, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, İstanbul 1990, I, 152-154.
- MacDonald, D. B, *İlhâm*, İA. V, 967.
- Mahmud, Fevkiye Hüseyin, *el-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*, ys. (el-Müessesetü'l-Mısriyye), 1964.
- Malik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvaţta'*, (nşr. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî), İstanbul 1992/1413, I-II.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970.
- , *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp. No: 40.
- el-Mehdî li dînillah, İbnü'l-Murtaza Ahmed b. Yahya, *Faḍlû'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtü'l-mu'tezile*, (nşr. Susanna Diward Wilzer) Beyrut 1961.
- Muhammed Fu'ad 'Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-mufehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1986/1406.
- Muhasibi, Haris b.Esed, *el-Kasd ve'r-rucu' ile'l-lâh*, (6 Risâle bir arada), (nşr. Abdülkadir Ahmed 'Ata), Beyrut 1986/1406.

- , *er-Ri'aye li hukûki'l-lah*, (nşr. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbaki Surur), Kahire ts. (Mektebetü'l-Müsennâ).
- , *Risâletü'l-müsterşidîn*, (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Kahire 1988/1409.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Şaḥîhu Müslim*, (nşr. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî), İstanbul 1992/1413, I-III.
- el-Mütevillî, Ebû Sa'id Abdurrahman b. Me'mun b. Ali en-Nîsâbü'rî, *el-Ğunye fî uşûli'd-dîn*, (nşr. 'Îmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987/1406. s. 50-56.
- en-Neccâr, Amir, *eṭ-Ṭuruḳü's-şûfiyye fî Mışr neş'etühâ ve nazmehâ ve ruvâdühâ*, Kahire 1983.
- en-Neseî, Ebü'l-Muîn, *Tebşiratü'l-âdille fî uşûli'd-dîn*, (nşr. Claude Salamé), Dimaşk 1990.
- en-Neseî, Ebû Mutî' Mekhul b. Fazl, *er-Red 'alâ ehli'l-bide'*, (nşr. Marie Bernand), Kahire 1980.
- en-Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Kitâbü firaḳi's-şî'a*, Necef 1936.
- en-Nifferî, Muhammed b. Abdülcebbar b. el-Hasan, *Kitâbü'l-mevâkıf, Kitâbü'l-muḥaṭabât*'la ve İngilizce tercümeleriyle birlikte, (nşr. Arthur John Arberry, M. A.), London 1935.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.
- Pezdevî, Ebü'l-Yusr Muhammed b. Muhammed, Sadrü'l-İslâm, *Uşûlü'd-dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, (trc. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1980.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Ḳur'ân*, İstanbul 1986.
- es-Sâbûnî, Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî uşûlü'd-dîn*, (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1982.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, (nşr. Abdülhalîm Mahmud -Tâhâ Abdülkâdir Server), Kahire 1960.

- Subhî, Ahmed Mahmud, *Nazariyyetü'l-imame leda's-şî'ati'l-işna 'uşeriyye*, Beyrut 1991/1411.
- es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Derecâtü'l-Mu'amelât: İşlemlerin Dereceleri* (Tasavvuf'un Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri içinde), (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1981.
- , *el-Fark beyne 'ilmi's-şeri'a ve'l-hakîka*, (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), AÜİFD, Ankara 1968, sy. 16, s. 219-231.
- , *Melametiye Risalesi: İslâm Tarihinde İlk Melamet*, (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1950.
- , *Tabâkâtü's-şûfiyye*, (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969.
- Su'âd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-şûfî: el-Hikme fî hudûdi'l-kelime*, Beyrut 1981/1401.
- eş-Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed, *e't-Tabakâtü'l-kübrâ*, Kahire 1952, I-II.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâceddîn Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihâl*, Kahire 1317.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kasım Ali b. Hüseyin b. Mûsâ, *er-Resâil*, (nşr. es-Seyyid Mehdi er-Recâî), Kum 1984/1405, I-III.
- eş-Şeybî, Mustafa Kamil, *eş-Şile beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Bağdad 1964/1383, I-II.
- Şeyh el-Müfid, Muhammed b. en-Nu'mân el-'Ukberî, *Evâilü'l-mağâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtarât*, (nşr. eş-Şeyh Fadlullah ez-Zencânî), Tebriz 1364/1323 hş.
- et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Rustem, *Delâilü'l-İmâme*, Beyrut 1988.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1984/1405, I-XXX.
- et-Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *el-'Ağide: Ehl-i Sünnet İnanç Esasları*, (trc. Arif Aytekin), İstanbul ts. (Seha Neşriyat).

- Taylan, Necip, *Bilgi*, DİA, İstanbul 1992, VI, 157-161.
- et-Teftâzânî, Mes'ud b. Ömer, Sa'duddîn, *Şerhü'l-'aķâ'id: Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi - Şerhü'l-'Akâid* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1404/1984, I-II.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir v.dğr.), İstanbul 1992/1413, I-V.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm ilmi Giriş*, İstanbul 1988.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara 1981.
- Wensinck, A. J. *Vahiy*, İA. XIII, 142-145.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *Akıl*, DİA, İstanbul 1989, II, 242-246.
- , *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983.
- , *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989.
- Yüksel, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991.
- ez-Zehebî, Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-i'tidâl fî naķdi'r-ricâl*, ys. (Darü'l-İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye), 1963, I-IV.
- ١٥٤ Zine, Husni, *el-'Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1978.

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
2	8	İLGİNİN	BİLGİNİN
4	15	İstanbul,	İstanbul
9	23	Edille	edille
9	24	24;Sâbûnî	24; Sâbûnî
9	25	1979	1979,
11	13	16	16.
12	19	en-Neseffî'de	en-Neseffî de
12	23	Enstitüsü,İstanbul	Enstitüsü, İstanbul
12	32	5-6	5-6.
17	31	s.96	s. 96
20	4	Akl'ın	aklın
20	18	Alimleri	alimleri
22	7	bu	(silinecek)
23	13	nakilin	naklin
23	18	nakilin	naklin
26	15	vucüd	vücut
26	23	olup,	olup
26	29	1960.	1960,
28	9	ileride görüleceği	yukarıda belirtildiği
29	3	şöyledir.	şöyledir:
30	29	el-Müfredât, 810.	Ragıb el-İsfehânî, el-Müfredât, s. 810.
31	29	Beyrut,	Beyrut
31	31	Beyrut,	Beyrut
35	10	kalbini	kalbi
35	10	dışını	dışı
37	31	bk.Albayrak	bk. Albayrak
39	3	Müşâhede'de	Müşâhededede
39	24	a.e.	Kuşeyrî, Risâle,
40	20	43,47	43, 47
40	20	36,41	36, 41
40	21	2,4,26	2, 4, 26
40	21	8,9	8, 9
40	22	1,6	1, 6
40	25	2,3	2, 3
40	25	1,3	1, 3
40	26	1,3,4	1, 3, 4
43	24	Tasavvuf'daki	Tasavvuf'taki
44	19	el-Karanî	b. Amir el-Karanî
46	26	Hatmi'l-	hatmi'l
47	17	kendi	(silinecek)
48	3	derecelendirmeye	derecelendirilmeye
48	13	anlımındaki	anlamındaki
49	18	Vahy	vahiy
49	22	çizgisi	çizgisi
50	18	gerektiğigörüşünü	gerektiği görüşünü

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
51	34	Keşfü'l-mahcûbs.	Keşfü'l-mahcûb, s.
52	7	çalışmamazın	çalışmamızın
54	3	Siyasi	Kelâm siyasi
54	5	filizlenmeş	filizlenmiş
54	19	aracılığıyla	aracılığıyla
56	33	Şeratettin	Şerafettin
57	5	B.	b.
58	30	Delâili'n	delâili'n
60	21	(ö.463/1071)'ın	'nin (ö.463/1071)
61	25	Merîsî	Merîsî
61	33	Ebü	Ebü
62	7	Kuteybe'in	Kuteybe'nin
62	12	varlığı	varlığını
62	27	el-'Akîde.,	el-'Akîde,
63	13	ayetini bu konuda	ayeti konusunda
63	13	naledilen	nakledilen
64	6	ayetindeki	ayetindeki
64	8	rüyada	rüyâda
64	11	delil delil	delil
64	34	el-Mu'temeds.	a.g.e. s.
65	12	kaynakları	kaynaklar
65	16	ayetini	ayeti
66	19	ve Allah'ın	ve ayrıca Allah'ın
68	30	(nşr. M. Zahid el-Kevserî),	(silinecek)
70	15	olmayacağı	olamayacağı
71	2	Mâtürîdîyye,	(silinecek)
71	3	bu mezhebin	Mâtürîdîyye mezhebinin
71	6	bukonuya	bu konuya
77	14	lhâm	ilhâm
77	26	119.	119
77	30	Beyrut 1982	Bağdad 1964/1383
77	30	es-Sıla	es-Sîle
78	15	bizzat	bizzat
79	17	137	137.
79	23	Musa'nın	Hz. Musa'nın
83	1	bu kullarına	(silinecek)
87	12	1973.	1973, I-III.
87	16	Şeratettin	Şerafettin
88	22	darimî	Dârimî
88	26	Darimî	Dârimî
91	5	(nşr. M. Zahid el-Kevserî),	(silinecek)
94	2	Mektebetü'l	(Mektebetü'l