T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

OSMANLI DEVRİ KELAMCILARININ BİLGİ KAYNAĞI OLARAK KEŞFE BAKIŞI

Yüksek Lisans Tezi

MURAT KAŞ

İstanbul, 2007

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

OSMANLI DEVRİ KELAMCILARININ BİLGİ KAYNAĞI OLARAK KEŞFE BAKIŞI

Yüksek Lisans Tezi

MURAT KAŞ

Danışman: PROF. DR. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İstanbul, 2007

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi MURAT KAŞ nın OSMANLI DEVRİ KELAMCILARININ BİLGİ KAYNAĞI OLARAK KEŞFE BAKIŞI adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 14.06.2007 tarih ve 2007/07-34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu ile~~ Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
Tez Savunma Tarihi : 18.07.2007		
1) Tez Danışmanı :	PROF. DR. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	
2) Jüri Üyesi :	PROF. DR. METİN YURDAGÜR	
3) Jüri Üyesi :	DOÇ. DR. ÖMER AYDIN	

Genel Bilgiler

Adı Soyadı : Murat Kaş
Anabilim Dalı : İlahiyat
Program : Kelam
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz
Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans-Temmuz 2007
Anahtar Kelimeler : Bilginin Kaynakları, Kelam İlmi, Keşf, İlham

ÖZET

İslam düşüncesinin temel alanlarından olan kelam ve tasavvuf arasındaki ilişkinin başlıca sorunsallarından biri keşf ve ilhamdır. Söz konusu problem bir açıdan kelam ve tasavvufun varlık ve bilgi anlayışlarıyla irtibatlı iken, diğer bir yönüyle insanın bilgi elde etme yetileri ile ilgilidir.

Osmanlı klasik dönem kelamcılarının bilgi kaynağı olarak keşfe yaklaşımının ele alındığı araştırmamızda öncelikle kelam ilminde bilginin kaynakları, bilgi elde etme süreci ve geçerli bilginin nitelikleri analiz konusu edilmiştir. Keşfin mahiyeti epistemolojik bir değere sahip olup olmama açısından ele alındıktan sonra bu zemin üzerinde, önde gelen Osmanlı klasik dönem alimlerinin bilgi kaynağı olarak keşfe ilişkin görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name-Surname : Murat Kaş
Field : Divinity
Programme : Islamic Theology (Kalam)
Supervisor : Professor Yusuf Şevki Yavuz
Degree Awarded and Date : Master-July 2007
Keywords : Sources of Knowledge, IslamicTheology, Inspiration, Unveiling

ABSTRACT

One of the main controversial issue between Islamic Theology (Kalam) and Tasavvuf in relation to sources of knowledge is ilham (inspiration) and kashf (unveiling). The problem, on the one hand, is concerned with epistemological abilities of the man and on the other hand, is related to epistemological and ontological framework of Islamic Theology and Tasavvuf.

Our quest, in which the eminent and leading Ottoman scholars' approach to the inspiration and unveiling as a source of knowledge is handled, aims to discuss the value of inspiration in view of Islamic Theology through the works of the Ottoman classical age's leading scholars. In this context, firstly the sources of knowledge, the process of attaining it and the qualities of knowledge in Islamic theology is inquired and then the characteristics of unveiling and inspiration is described. Finally, by this conceptual and theoretical framework, the ideas of the Ottoman classical age's leading scholars are discussed.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR ..... **III**

ÖNSÖZ ..... **IV**

GİRİŞ **1**

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE YÖNTEMİ 1
B. KAYNAK DEĞERLENDİRMESİ 8

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM KELAM İLMİNDE BİLGİ PROBLEMİ

I. BİLGİNİN TANIMI VE MAHİYETİ **11**

II. BİLGİNİN KAYNAKLARI **17**

A. BİLGİNİN KAYNAKLARININ ÜÇE İNHİSARI PROBLEMİ 18
B. ZORUNLU BİLGİLERİN İSPATI 21
C. BİLGİ ELDE ETME VASITALARI 23
1. Beş Duyu 23
2. Akıl 23
a) Aklın ilahiyyât konularında bilgi kaynağı olması 24
b) Nazar ve Delil 28
c) İnanç Önermelerinin Bilişselliği 30
3. Sâdık Haber 35

İKİNCİ BÖLÜM

KEŞF VE MAHİYETİ

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE **43**

A. KEŞF VE SEZGİ 43
B. İLHÂM VE VAHİY 46
C. VAHİY İLE İLHÂM ARASINDAKİ FARK 47
D. BASİRET, FİRÂSET VE MARİFET 47
E. İTTİSÂL 48
F. AKIL, KALP, RUH VE NEFS 49

II. KEŞFİN MAHİYETİ **51**

A. KEŞF VE AKIL ÖTESİ 55
B. KEŞFİN METAFİZİK TEMELİ 57

III. KEŞFÎ BİLGİNİN İMKANI **60**

A. KEŞF VE AKLÎ-DUYUSAL BİLGİ 61
B. KEŞFÎ BİLGİ VE VAHİY 63

IV. KEŞFİN BİLİŞSELLİĞİ PROBLEMİ **64**

A. KEŞF VE VİCDANİYYÂT 65
B. KEŞFİN SUBJEKTİFLİĞİ-OBJEKTİFLİĞİ PROBLEMİ 67
C. KEŞF, İTTİHAD VE FENÂ 69

V. KELAM İLMİ VE KEŞFÎ BİLGİ **75**

A. KEŞF, İSTİDLAL VE İCİTHAD 79
B. KEŞFİN KELAM İLMİ AÇISINDAN DEĞERİ 81

C. KEŞF VE İNANCA İLİŞKİN ÖNERMELERİN ÖNCELİĞİ PROBLEMİ 83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM OSMANLI KELAMCILARINDA BİLGİ KAYNAĞI OLARAK KEŞF

I. KELAM İLMİNİN TARİHSEL SÜRECİ VE KLASİK DÖNEM (1300-1600) 91

II. OSMANLI KLASİK DÖNEM KELAMCILARINDA BİLGİ KAYNAĞI OLARAK KEŞF 98

SONUÇ 131

KAYNAKÇA 138

KISALTMALAR

ŞM	: *Şerhu'l-Mevâkıf*
tsh.	: tashih eden
bkz.	: bakınız
s.	: sayfa
c.	: cilt
vb.	: ve benzeri
nşr.	: neşreden
trc.	: mütercim
t.y.	: tarih yok
y.y.	: yayınevi yok
b.y.	: basım yeri yok
yay.	: yayınevi
vr.	: varak

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinde bilgi probleminin iki perspektiften ele alınması mümkündür: Teolojik ve epistemolojik.[1] 'Allah'ın bilgisi' ekseninde ele alınan meseleler teolojik açıdan inceleme konusu olurken, 'insanın bilgisi' çerçevesindeki problemler epistemolojik açıdan araştırmaya konu olmaktadır.

İnsanın bilgisi çerçevesinde tartışılan bilginin imkanı, tanımı, mahiyeti, kaynakları vb. meseleler, bir yandan insan bilgisinin sınırları problemiyle birlikte insan nefsinin incelenmesini (ki bu yönüyle ilmü'n-nefs, yani psikoloji açısından incelemeye konu olacaktır) gerekli kılarken; diğer yandan gerek ontolojik (bilginin hangi varlık kategorisinde yer aldığı, bilgi ile bilen arasındaki varlıksal ilişki vb.) gerekse epistemolojik (insanın bilgiyi elde etme süreci, bilginin kaynakları ve buna bağlı olarak bilgi türleri vb.) yönden araştırmaya konu olacaktır.

İslam düşüncesinin tarihsel gelişimi çerçevesinde ortaya çıkan kelam, felsefe ve tasavvuf ekollerinin bilgi problemine yaklaşımlarının incelenmesi, söz konusu ekollerin varlığa ilişkin görüşlerinin ortaya konulmasının yanında, insan nefsinin sahip olduğu idrak kabiliyetinin sınırları çerçevesinde, bilginin elde edilme süreci, kaynakları ve buna bağlı olarak bilgi türlerindeki farklılaşma vb. konuların ele alınmasını gerektirmektedir. Söz konusu farklılaşmanın İslam düşüncesi içerisinde, sistem içi bir tartışmanın ürünü olduğunun ileri sürülmesi, mutlak anlamda bir farklılaşmanın değil, bilgiye ulaşma yöntemleri açısından bir farklılığın söz konusu olduğunu iddia etmek anlamına gelecektir. Bu noktada sözü edilen ekoller arasında kavramsal bir takım örtüşmelerin olduğu (sözgelimi filozofların mümkün-vâcib ayırımının kelamcılarda kadîm-hâdis ayırımına[2], faal aklın Cebrâil'e tekabül ettiği vb.), farklılaşmanın

[1] Bu husus esas itibarıyla sadece İslâm düşüncesi için değil, bütün bir düşünce tarihi için geçerli olabilecek bir yargıdır. Zira Tanrı-insan-evren üzerine yapılan herhangi bir tetkik, bilgi bahsi söz konusu olduğunda, insanın ve de Tanrının bilgisi şeklinde epistemolojik ve teolojik iki perspektifi dikkate almak durumundadır.

[2] Bu noktada söz konusu kavramların tercih edilmesinde her iki ekolün temel ilke ve kabullerinin yansımalarını da göz ardı etmemek gerekmektedir. Sözgelimi, mümkün-vâcib ayırımının kadim-hâdis ayırımında olduğunun aksine bir yoktan yaratmayı ihsas ettirmemesi, filozofların, yoktan yaratmanın olmadığı, alemin zaman açısından kadim olduğu görüşüyle doğrudan irtibatlıdır.

mefhumda değil isim ve lafızda olduğu[3] ve bu durumun söz konusu iddiayı desteklediği meselesi ise ayrı bir tartışmanın konusudur. Biz bu noktada, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) İslam düşüncesindeki ekollerle irtibatlı olarak yaptığı, temsil gücünün yüksek olduğunu düşündüğümüz tasnifi aktarmakla yetineceğiz:

"İnsanın (nâtık nefsin) en büyük saadeti ve en yüce mertebesi, Allah'ın eksiklikten münezzeh kemal sıfatlarını; dünya ve ahirette Allah'tan sâdır olan fiilleri yani özetle mebde ve meâdi bilmektir. Bu bilgiye götüren yol ise iki yönden gerçekleşmektedir. Birincisi nazar ve istidlal ehlinin yolu, ikincisi riyazet ve mücahede ehlinin yoludur. Birinci yolu izleyenler eğer peygamberlerin dinlerinden birine mensup iseler mütekellimdirler, aksi halde Meşşâî filozoflardır. İkinci yolu izleyenler ise eğer riyazetlerini şeriatın hükümlerine göre yapıyorlarsa müteşerri sûfîlerdir, aksi halde işraki filozoflardır. Dolayısıyla her yolun iki taifesi vardır. Birinci yolun neticesi, nazarî güçle yetkinleşmek ve nazarî gücün mertebelerinde ilerlemektir. Bu mertebelerin en yükseği, müstefad akıl yani nazarîlerin müşahedesidir. İkinci yolun sonucu ise ameli güçle yetkinleşmek ve ameli gücün mertebelerinde ilerlemektir."[4]

Bu tasniften hareketle, kelam ve tasavvuf disiplinlerinin esasında farklı yöntemlerle aynı hakikate götüren alanlar olduğu, dolayısıyla, tarihsel süreç içerisinde bu iki ekol arasında yaşanan gerilimin sistem içi bir tartışmanın ürünü olduğu, bu ekollerden herhangi birinin İslam dışı bir çerçevede algılanmaması gerektiği öne sürülebilir. Bu noktada, sözgelimi, tezimiz açısından bakıldığında, keşfin kelam açısından ele alınmasında kelam ilminin amaç, gaye ve yönteminin dikkate alınmaksızın bir değerlendirme cihetine gidilmesinin ortaya çıkaracağı problemlere dikkat çekilebilir. Fakat, kelam ilmi söz konusu olduğunda keşfî bilginin geçersizliği, tasavvuf söz konusu olduğunda ise bir bilgi kaynağı olabileceği iddiasının gerçeklik ve hakikat algısının ortadan kalktığı uç bir rölativizme düşülmeksizin temellendirilmesi gerektiği de ortadadır. Ancak bu konunun bütün boyutlarıyla ele alınması, elbette bu tezin sınırlarını

---

[3] Bkz. Gazzâlî, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", (*Mecmüatü Resâil* içinde), Beyrut 1986 s. 91; Davûd-ı Kayserî akıl, nefes-i Rahmanî vb. kavramlara değinirken, 'ehl-i tahkik (muhakkikler)'in, ehl-i hikmet (filozoflar)'ın, 'ehl-i şer'' (kelamcılar)'ın dilinde söz konusu kavramların karşılıklarının yer aldığını açıkça ifade eder. Sözgelimi, aklî suretlerin kelamcılarda melekler, filozoflarda mücerret akıllarla aynı mefhuma işaret ettiklerini belirtir. bkz. Davûd-ı Kayserî, "Keşfü'l-hicâb an kelâmi rabbi'l-erbâb", *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar, Kayseri 1997, s. 96

[4] Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmii'l-Esrâr*, İstanbul 1303, s. 12-13

aşmaktadır. Zira, söz konusu edilen husus, İslam düşünce sisteminin önemli sacayaklarını oluşturan kelam, felsefe, tasavvuf disiplinlerinin hem varlık hem de bilgi konularındaki farklılaşmalarının tek bir sistem içerisinde nasıl anlamlandırılacağına ilişkin çok boyutlu bir meseledir. Biz sadece, kelam ilmi söz konusu olduğunda keşfin ve ilhamın hangi çerçevede redde ya da kabule konu olduğuna işaret ettikten sonra, belli bir dönemde yaşamış olan önemli kelam bilginlerinin keşf ve ilham konusuna yaklaşımlarını incelemeye çalışacağız.

Osmanlı klasik dönem kelamcılarının keşfe bakışını ele alacağımız tezimizde, kelam ile tasavvuf arasında yukarıda sözünü ettiğimiz iddianın lehinde ya da aleyhinde bir sonuca ulaştıracak bir çabanın içerisinde bulunmayacağız. Bu noktada, bir değer yargısı ortaya koymaktan ziyade, tasvirî (deskriptif) açıklama modelini tercih edeceğiz. Öncelikle birinci bölümde, kelamda bilgi problemi çerçevesinde geçerli bilgi türünün özelliklerini açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. İkinci bölümde ise, keşfin mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız. Böylece, bu iki meselenin ortaya konulmasıyla birlikte, kelam ilmi açısından geçerli bilgi türünün özelliklerinin keşfte bulunup bulunmadığı açıklığa kavuşmuş olacaktır. Son olarak da, sözünü ettiğimiz dönemde yaşayan, temsil kabiliyeti yüksek, önde gelen kelam bilginlerinin keşf ve ilhama bakışlarını ele almaya çalışacağız.

Gerek tez konusunun ve tezin çerçevesinin belirlenmesi gerekse yazımı noktasındaki yardımlarından dolayı danışman hocam Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey'e, değerli katkılarından dolayı hocalarım Prof. Dr. Metin Yurdagür'e ve Doç. Dr. Ömer Aydın'a teşekkür ederim. Tezin kaynaklarını istifadeye açık bulduğum İSAM Kütüphanesi'nde araştırmacılara sunulan mükemmel çalışma ortamından dolayı bu kurumun yetkili ve çalışanlarına da teşekkürü bir borç bilirim.

Murat KAŞ

İstanbul 2007

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE YÖNTEMİ

İslam düşüncesinin üç temel alanı olan kelam, felsefe ve tasavvufun, tarihsel süreç içerisindeki gelişimlerinin, bu süreçte evrilen ve gittikçe daha sistematik ve sofistike hale gelen kavramsal çerçevelerinin, söz konusu alanların varlık ve bilgi konularındaki yaklaşımlarıyla irtibatlı bir şekilde ele alınması, bu üç alanın birbirleriyle olan ilişkisinin, gerilim ve uzlaşım noktalarının belirlenmesi açısından önem taşımaktadır.

İslam düşünce geleneğinde ilimlerin tariflerinde konu (cihet-i vahdet-i zâtiyye) ve gaye (cihet-i vahdet-i araziyye) şeklinde iki itibarın[5] söz konusu olduğunu dikkate alacak olursak, kelam, felsefe ve tasavvuf arasındaki ilişkinin bu yönler dikkate alınmaksızın incelenmesi, bu alanlar arasındaki çatışma ve uzlaşma noktalarının belirlenmesi ve değerlendirilmesi noktasında birtakım problemleri beraberinde getirecektir. Özellikle kelam-tasavvuf ilişkisinin ortaya konulmasında, varlık ve bilgi zemininin göz ardı edilmesi, bu alanlara ilişkin yüzeysel bir okumayı beraberinde getirecek, dahası yanlış ve hatalı değerlendirmelere neden olacaktır.

Kelam-tasavvuf ilişkisinin ele alınmasında, epistemolojik boyutun, arka planda ontolojik zemini teşkil eden bir çerçeveyle birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Alemden Allah'a intikal eden bir sürecin söz konusu olduğu kelamda, 'kâinâtı aşan, fail-i muhtar bir varlık' fikri temelde yer alırken; bizzat insanın kendisinden Allah'a[6] giden bir yükseliş[7] nosyonunun eksende yer aldığı tasavvufta 'kâinâtta tecelli eden içkin bir Allah' anlayışı ön plana çıkmaktadır. Bu varlık fikrinin epistemolojik düzeye yansımasıyla birlikte, bir yanda insanlara dosdoğru yolu göstermek üzere, insanlar arasından seçtiği biri vasıtasıyla vahy eden bir Allah, diğer tarafta kişinin kendisini, nefsini bilmesi neticesinde, kişide birtakım açılımların (keşf) gerçekleşmesine kaynaklık

---

[5] Cihet-i vahdet-i zâtiyye ilmin konusu itibarıyla, cihet-i vahdet-i araziyye ise gayesi açısından tarife konu olmasıdır. Bkz. Mehmed Halis, Mîzânü'l-Ezhân, *Mantık Metinleri* içinde, nşr. Kudret Büyükçoşkun, [b.y.], [t. y.], s. 108.

[6] Bu bağlamda "Nefsini bilen Rabbi'ni bilir" sözünün tasavvufî düşüncedeki merkeziyeti ve önemi hatırlanmalıdır.

[7] Mirac ve kavs-i nüzûlün zıddı olan kavs-i urûc bu yükseliş fikrini yansıtan ve merkezî öneme sahip olan kavramlardandır.

eden bir Allah tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Allah-insan ilişkisinin gerek psikolojik (nefs ve kuvveleri bağlamında) gerekse epistemolojik dışavurumları da bu farklı çıkış noktalarına göre şekillenmektedir. Bu açıdan bakıldığında, metafizikten (var olmaları açsından Allah ve insan) epistemolojiye (insanın Allah hakkındaki bilgisi) geçişte psikoloji (insanın bilgi elde etmesini sağlayan kuvve ve yetileri, bilgi elde etme vasıtaları), söz konusu Allah-insan ilişkisinde irtibat noktasını oluşturmaktadır. Bu durumda, bir yanda akıl, düşünme ve istidlal gücü diğer tarafta kalp, aynü'l-basiret vb. kavramlar söz konusu olmaktadır.

Kelam-tasavvuf ilişkisinin, söz konusu alanların mevzuları (konu) cihetinden ele alınmasının yanında, cihet-i vahdet-i araziye, yani amaç ve gayeleri açısından da incelemeye konu olması gerekmektedir. Bu durumda, bir yanda "deliller ortaya koymak suretiyle dini akidelerin ispatını, onlar üzerindeki şüpheleri bertaraf etmeyi" amaç edinen kelam ilmi, diğer tarafta "içsel arınmanın gerçekleştirilmesi suretiyle Allah'a yakınlaşmayı sağlama, ilahî isim ve sıfatların tecelli ettiği bir insan-ı kâmil ortaya çıkarma" gayesini güden tasavvuf söz konusu olmaktadır. Mevzuları açısından benzer bir noktada birleşen bu iki alanın, ayrıldıkları noktayı, konuları ele alış tarzlarında, diğer bir ifadeyle metot farklılığında görmek mümkündür.

Kelam ilminde, bütün inanç esaslarının kendisine irca edilebileceği tevhid bilincini yerleştirmek için –ki bu zâtta, sıfatta ve fiillerde tevhid olarak şekillenmektedir- zihinsel düzeyde teorik olarak, rasyonel yollarla ve metotla oluşturulmak istenen çerçeve, yani mutlak tevhid, tasavvufta, diğer bir ifadeyle sûfî tevhid öğretisinde, tecrübî olarak yaşama şeklinde sağlanmaya çalışılmaktadır ki; sûfî terminolojide bu, ilahi aşk, vecd, tecelli ve daha sonraları tasavvuf felsefesiyle bütünleşerek vahdet-i vücûd şeklinde sembolleşmiştir. Birisi, aklın genel ilkelerine dayanan genel geçer bir inanç haritası oluştururken, diğeri subjektif ve kişiye özel mânevî bir boyuta kapı açmaktadır.

Kelam ilmi açısından Allah-insan-kâinât ilişkisi söz konusu olduğunda, bir takım duyusal ve aklî mekanizmaları kullanarak alemi tanıma -ki bu tanıma içerisine kozmolojik süreç, yaratılış, varlık gibi konular da girmektedir-, bu vasıtayla Allah'ı

bilme ve bu bilince ilişkin rasyonel bir çerçeve oluşturma süreci gözlenmektedir. Bilgi elde etme yolları da, söz konusu süreçle irtibatlıdır: Duyular, akıl ve doğru haber.

Tasavvuf açısından bu üçlüye baktığımızda, işe öncelikle insandan başlamak suretiyle Allah'a gidiş esası ve yolu takip edilerek, insanın Allah'la olan vahdeti temele konulmakta, bu kanaldan aleme yönelme prensibi söz konusu olmaktadır. Yine konuya bilgi elde etme yolları açısından bakılırsa; tasavvufta, gerçek ve sağlam bilginin ancak "keşf" yoluyla mümkün olacağı ifade edilmektedir. Aklın sadece anlama görevinin olduğu, keşfin ise müşahede ve temaşa anlamına geldiği, tasavvufta sürekli dile getirilen hususlardandır.[8]

Hakikate ulaşmanın yolları bağlamında kelam-tasavvuf ilişkisi hususunda tayin edici soru şu olmaktadır: Tasavvuf ilminin, içsel arınma denilen süreçle Allah'a ulaşma gayesini gerçekleştirirken, kelam ilminin ortaya koyduğu çerçeveyle olan irtibatı, bu çerçeveye göre konumu ne olacaktır? Bu soru ışığında, hem teolojik önermelerin ve çerçevenin tasavvufî tecrübe ile olan öncelik-sonralık, bağımlılık-bağımsızlık vb. ilişkilerinin tartışılması mümkün olacak hem de bu ilişkinin dil, düşünce, varlık düzeylerindeki yansımalarının ortaya konulmasıyla birlikte, aralarındaki gerilimin, farklı varlıklar hakkında konuşuyor olmalarından mı yoksa farklı yöntem, itibar ve amaçların dikkate alınmasının beraberinde getirdiği bir durum sebebiyle, aynı varlık hakkında konuşmak üzere geliştirilen dillerin farklılığından mı kaynaklandığı sorusuna cevap teşkil edecek zemin ortaya konulmuş olacaktır.[9]

Kelam-tasavvuf ilişkisine dair bu bağlamdaki spesifik problemlerden biri keşfin ve ilhamın imkanı ve bilgi kaynağı olma açısından değeridir. Kelam ilminde, insanın peygamber dolayımıyla ilahî vahye muhatap olmasıyla birlikte, peygamberin yol göstericiliği ve aklın işlevselliği yani, vahiy ve sünnet kaynaklı malzemeyi işlemesi, temel alması ve onlardan hareket etmesi sayesinde, Allah'a ve ilahî olana ilişkin

---

[8] Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinât ve İnsan,* İstanbul 1967, s. 146

[9] "Her gerçeklik düzlemine tekabül eden ve her bir düzlemdeki bilme ameliyesinin kendisi vasıtasıyla gerçekleştirildiği bir bilgi elde etme yönteminin var olduğu" şeklinde ifade edilen ve "principle of adequation" olarak adlandırılan ilkenin bütün boyutlarıyla ele alınması, kelam-felsefe-tasavvuf ilişkilerinin mahiyetinin ortaya konulması açısından da önem taşımaktadır. Söz konusu ilkenin kısa bir tanımlaması için bkz. S. Hüseyin Nasr, "Intellect and Intuition", *Islam and Contemporary Society ,* c. 13, sayı 1-2, s. 40

bilginin edinilmesi süreci söz konusu olmaktadır. Bu noktada, ilahî vahyin (haber) ışığında kâinât kitabını gözlemleme (duyular), bu gözlemden hareketle bir takım yargı ve çıkarımlarda bulunma (akıl) neticesinde, Allah'a ve Allah'la ilintili olan hususlara[10] ilişkin bir çerçeveye ulaşılmaktadır.

İnanca ilişkin çerçeve oluşturulurken hangi bilgi kaynaklarının geçerli olduğunun ve geçerlilik kriterlerinin ortaya konulması, keşfin kelamî epistemoloji açısından konumunu belirleme açısından önem taşımaktadır. Sûfîlere göre hüccet ve delil sayılan keşf ve ilham kelam ilmi söz konusu olduğunda nasıl bir değerlendirmeye konu olmaktadır? Sözgelimi, kelam ilminin ortaya koyduğu inanç çerçevesini kabul eden bir kişinin Allah'a ilişkin tasavvuruyla, yine aynı kişinin yaşadığı, derunî tecrübesine konu olduğunu iddia ettiği varlığa ilişkin tasavvur mukayese edildiğinde nasıl bir durum ortaya çıkmaktadır? Bu noktada, naslarda tanımlanan ve nitelikleri bildirilen Tanrı'nın objektif, sûfînin, tecrübesinde deneyimlediğinin ise subjektif bir Tanrı olduğu mu iddia edilecektir?[11] Bu hususlar, Allah'a/Tanrı'ya ilişkin bir tasavvur oluşturmada kelam ilminin sunduğu çerçeveye göre keşfin konumunun belirlenmesi açısından önem taşımaktadır.[12]

Klasik dönem Osmanlı kelamcılarında bilgi kaynağı olarak keşfin incelenmesi, yukarıdaki temel teorik çerçevenin yanında, klasik dönemin bütün bir kelam ve tasavvuf tarihi açısından durduğu yerin tayin edilmesini de gerektirmektedir. Ayrıca Osmanlı klasik çağında, kelam-tasavvuf alanlarındaki düşüncenin seyrini incelemek, bu disiplinler arasındaki esaslı bir mukayesenin ön şartı olmakla birlikte, söz konusu düşünsel serüvenin serencamını ortaya koymanın ön şartı da, o dönemdeki kelam-tasavvuf literatürünün incelemeye konu olacak tarzda ortaya konulmasıdır.[13] Bunun yapılmasından önce irdelenmesi gereken konulardan biri de klasik dönem Osmanlı düşüncesinin İslam düşüncesi içerisinde her iki disiplin açısından durduğu yerin tayin

---

[10] Bu noktada bütün inanç esaslarının Allah ve O'nun varlığı, birliği ilkesine ircâ edilmesi mümkündür.

[11] Sûfî yazınında sıkça yer alan "Ben kulumun zannı üzereyim…" kudsî hadisi bu çerçevedeki subjektiviteyi ihsas ettirmektedir.

[12] Bu noktada özellikle tasavvufî dilin bütün boyutlarıyla ele alınması gerekmektedir. Zira, hem iki disiplin arasındaki gerilimin kaynağının hangi düzey ya da seviye (dil, düşünce, varlık) olduğunun tespit edilmesi hem de sûfî dilin çözümlenmesi meselenin açıklığa kavuşturulması açısından önem taşımaktadır

[13] İbrahim Kalın,"Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu", *Osmanlı Ansiklopedisi,* Ankara 1999, VII, 44

edilmesidir ki bu, metodolojik bir takım problemleri tartışma zeminine çeken önemli bir hususdur.

Düşünce tarihi açısından Osmanlı klasik dönemini ele alan eserler nicelik itibarıyla modernleşme dönemine ilişkin araştırmalarla mukayese edildiğinde, söz konusu dönemin ciddi bir ihmalin kurbanı olduğu görülecektir. Bu husus 12. y.y. sendromu olarak da adlandırılabilecek olan 'Gazzâlî'den sonra İslam dünyasında düşüncenin öldüğü' teziyle doğrudan irtibatlı bir husus olmakla birlikte, İslam düşünce tarihinin sürekliliği açısından bakıldığında tarih bilincine ilişkin ciddi bir kırılmayı beraberinde getirmiştir. Yani, Osmanlı dönemine kadarki süreç bütün boyutlarıyla ele alınmakta, Osmanlı atlanarak modernleşme dönemine gelinmektedir. Aradaki yedi yüzyıllık sürecin göz ardı edilmesi hem modernleşme döneminin sağlıklı bir perspektiften değerlendirmeye konu olması açısından bir engel teşkil etmekte hem de gerek birey gerekse toplum düzeyinde tarihsel süreklilik bilincinde kırılmalara yol açmaktadır.

Klasik döneme ilişkin yazın ve literatürün ortaya konulmamış olmasından daha önemli bir problem, yukarıdaki satırlarda işaret ettiğimiz, Osmanlı düşünce mirasının nasıl anlaşılacağıyla alakalı, ne anlam ifade ettiğiyle ilgili bir açık seçikliğin olmamasıdır.[14] Söz konusu dönemde orijinal bir kelamî-tasavvufî düşüncenin olmadığı, Gazzâlî sonrasında (12. y.y.'dan sonra) İslam düşüncesinin gerileme sürecine girdiği, daha önce yazılan eserlere ne metodoloji ne de muhteva açısından herhangi bir katkının yapılmadığı vb. görüşler bağlamında "Osmanlı, herhangi bir orijinal çalışma/eser ortaya koymadığı, sadece söz konusu eski eserler üzerine şerh ve hâşiye yazdığı olgusundan hareketle eleştirilebilir mi? Bu yorumlar, hâşiyeler ve talikâtlar var olan ilmî sermayeye hiçbir şey katmamış olan faydasız çalışmalar mıdır?" sorularının ele alınmasında şu hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir:

İslam düşüncesinin altın çağı (golden age) olarak nitelendirilen onuncu yüzyılda ortaya konulan eser ve fikirlerle mukayese edildiğinde, klasik Osmanlı düşüncesinin orijinal ve önemli hiçbir şey getirmediğini söylemekle, Osmanlı klasik

[14] Söz konusu metodolojik problemlerin ana hatlarıyla ele alındığı bir makale bkz. İbrahim Kalın, "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu", s. 41

çağı literatürünün hiçbir değer ve öneme sahip olmadığını söylemek arasında önemli bir fark vardır.[15] Bu, İslam düşüncesinin tarihsel seyri içerisinde Osmanlı klasik dönem düşüncesinde, kelam-felsefe-tasavvuf alanlarında orjinal ve yeni olarak nitelendirilebilecek fikirlerin ortaya konulmamasının kendinde olumsuz bir durum olarak algılanmaması gerektiği, söz konusu düşünsel serüvenin, tabiî seyrini takip ederek Osmanlı klasik çağında şerh-hâşiye-talik geleneği üzerinden yeniden işlendiği bir süreç olarak görülmesi gerektiği anlamına gelmektedir.[16] Bu durumda klasik dönem Osmanlı düşüncesi ne yüceltmeci ne de hepten olumsuzlayıcı tavrın kurbanı olmayacak ve kendinde durumu neyse o şekilde değerlendirme konusu olacaktır. Bu açıdan bakıldığında sorulması gereken soru, ikinci bir İbn Sina'nın, Gazzâlî'nin ya da İbn Rüşd'ün niçin var olmadığı değil, kelam, felsefe, tasavvuf ekollerinin sentezlenmesinde Osmanlı klasik dönem düşüncesinin nasıl bir etkisinin olduğudur.

Osmanlı düşüncesi, İslam düşüncesinin seyri içerisinde oluşan kelam-felsefe-tasavvuf akımlarının geleneksel sınırlarının belirsizleşmeye başladığı, söz konusu akımların bir potada eritilmeye çalışıldığı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. [17] Osmanlı klasik döneminde zahir ile batın gerilimini uzlaşma eğilimi çerçevesinde yeni bir forma kavuşturma çabasının en tipik örneği, İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesine müderris-i âmm olarak mutasavvıf-âlim prototipini yansıtan Davûd-ı Kayserî'nin getirilmiş olmasıdır.[18]

Osmanlı klasik döneminin düşünce tarihi açısından bu çerçeve içerisine yerleştirilmesinin ardından bu tarihsel süreçle bağlantılı olarak ele alınması gereken diğer bir problem, kelam-tasavvuf-felsefe disiplinlerinin klasik anlamdaki sınırlarının yok olmaya başladığı, farklı bir sentezle bir araya getirilmeye ve uzlaştırılmaya çalışıldığı bir dönemde kelamcı-mutasavvıf ayırımını yapmanın zorluğunun araştırmamız açısından taşıdığı handikaplardır.

---

[15] Ahmet Yaşar Ocak "Ottoman Intellectual Life in Classical Period", *Turks,* Ankara 2002, III, 749

[16] Bu husus için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara 2005, s. 17

[17] İbrahim Kalın, "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu", s. 44

[18] Reşat Öngören, "Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf-Kelam İlişkisi", *Akademik Araştırmalar Dergisi,* İstanbul 2000, sayı 4-5, s. 31

Osmanlı klasik çağında kelam ilminin seyrini kelam âlimleri üzerinden takip etme iddiası, söz konusu dönemde yaşayan âlimlerin kesin sınırlarla kelamcı ya da sûfî olarak nitelendirilmesinin zorluğu sebebiyle imkan dahilinde değildir. Zira, o dönemde uzmanlaşma ya da ihtisaslaşma denen olgudan bahsedilemeyeceği için Osmanlı kelam bilginleri adı altında ele alınan âlimlerin diğer tarafta mutasavvıf olarak incelenmesi mümkündür.[19]

Benimsediği tavır açısından bir âlimin kelamcı ya da sûfî olarak nitelendirilmesinin imkan dahilinde olup olmadığı sorulabilir. Yani, bir âlimin geleneksel çizgileriyle kelamcı (kâdir-i mutlak Tanrı anlayışı, kâinât-Allah ilişkisinde Allah'ın aşkınlığı, alemden Allah'a intikal vb.) ya da sûfî (kâinâtta tecelli eden içkin bir Allah, insanın kendisinden Allah'a yol bulması vb.) tavırdan hangisini benimsediğinin tespitinin mümkün olup olmadığı sorulabilir. Osmanlı klasik çağında Râzî sonrası felsefileşme trendinde belli bir noktaya gelen kelam ilmi ile tasavvuf arasında bir denge arayışının ve uzlaştırma çabasının olduğu da dikkate alınırsa, bu soruya olumlu cevap vermek zor olacaktır. Farklı yöntemlerden hareket eden bu disiplinler arasında mukayeselerin yapılması, söz konusu disiplinlerin birlikte ele alındığı eserlerin ortaya konulması bu çabanın yansımalarıdır.[20] Fakat böyle bir sentezin olmadığı, Osmanlı düşüncesinde tasavvufun, İslam'ın ta kendisi olduğu da iddia edilmektedir.[21] Bu noktada, kanaatimizce, Osmanlı klasik döneminde kelamın işlev ve fonksiyonunu

---

[19] Bu olgu, tezimiz ve başlığı açısından da bir problem olarak görülmektedir. Fakat Osmanlı klasik dönem kelamcıları dendiğinde söz konusu âlimlerin sadece kelamcı oldukları kastedilmemektedir. Zira, aynı âlimler başka bir bağlamda mutasavvıf olarak ele alınmaktadır. Bu durum, yukarıdaki satırlarda dile getirdiğimiz, "ekoller arasındaki sınırların belirsizleşmesi" olgusunun doğal sonuçlarındandır. O halde Osmanlı kelam bilginleri ya da âlimleri dendiğinde kastedilen, kelam ilminde eserler veren, görüşler ortaya koymuş olan alimlerdir. Bu husus için kelam âlimleri ve eserlerine ilişkin yazılan eserlerde ya da makalelerde ele alınan kişilere bakmak yeterli olacaktır. Bir mukayese için bkz. Ömer Aydın, "Osmanlı Kelam Bilginleri", *Yeni Türkiye Dergisi*, c. 6, sayı 33; M. Said Özervarlı, *Kelam Âlimleri Fihristi,* İstanbul 1999; Ali Tarık Ziyat Yılmaz, *Osmanlı Müellifleri'nde Adı Geçen Akâid ve Kelama Dair Eserlerin Tanıtım ve Tasnifi*, basılmamış YLS tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997

[20] Bu bağlamda Fatih'in, kazaskeri Alaaddin Ali Fenarî (ö. 903/1497)'den ilm-i hakikat ile meşgul olan üç taifenin, yani kelamcıların, filozofarın ve mutasavvıfların görüşlerinin bir arada ele alınıp muhakeme edilmesine ilişkin bir talepte bulunması, Ali Fenari'nin, bu işi en iyi Molla Abdurrahman Camî'nin yapabileceği fikrini serdetmesinin ardından, söz konusu talebin kendisine ulaşmasıyla birlikte Molla Camî'nin *"ed-Dürretü'l-Fâhire fî Tahkîk-i Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ fî Vücûdillâhi Teâlâ ve Sıfâtihî ve Nuzûmi'l-Alem"* adlı eserini kaleme alması söz konusu çabanın tipik örneklerindendir. Bkz. Reşat Öngören, "Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf-Kelam İlişkisi", s. 31

[21] *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler: Kaynaklar, doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar, edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm,* haz. Ahmet Yaşar Ocak, s. XIII

yitirdiği, tasavvufun İslam'ın tek yorumu ve hatta kendisi olduğu iddiası sorgulanmalıdır. Her iki ekolün de kendi parametreleri içerisinde hem teorik ve entellektüel düzeyde hem tarihsel-toplumsal alanda görev ve fonksiyonlarını îfâ edip etmediği ortaya konulmalıdır. İki alan arasındaki gerilimin her dönemde belirli düzeylerde de olsa mevcut olduğu ve olmaya devam edeceği kabul edilmesi gereken bir olgudur. Bu noktada şu hususun açıklığa kavuşturulması tartışmanın seyri açısından önem taşımaktadır: Hem kelam eseri yazan hem de tasavvufa dair eserler veren bir alimin kelam eserinde benimsediği tavır ile tasavvufî çerçevede yazdıkları arasında yapılacak bir mukayese bizi hangi sonuçlara ulaştıracaktır? Bu doğrultuda yapılacak bir araştırma hem kelam-tasavvuf ilişkisi bağlamında iki ekol arasındaki gerilim ve çatışma noktalarının ortaya çıkmasını sağlayacak hem de söz konusu ilişkinin, 'gerçekliğin soruşturulmasına yönelik farklı çabalara tekabül eden farklı bilgiye ulaşma yöntemlerinin ve bilgi türlerinin olduğu'[22] şeklindeki iddia çerçevesinde ele alınıp alınamayacağına ilişkin bir ip ucu sunacaktır.

B. KAYNAK DEĞERLENDİRMESİ

Osmanlı klasik dönem kelam ve tasavvufunu bilgi teorisi açısından ele alan, kelam ve tasavvufun bilgi konusundaki geleneksel yaklaşımlarının söz konusu dönemdeki algılanışını inceleyen herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Böyle bir çalışma, her şeyden önce kelam-tasavvuf ilişkisinin, toplumsal ya da kurumsal düzeyde ele alınmadan önce, söz konusu alanlarda verilen eserler üzerinden teorik düzeyde bir araştırmaya konu olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla klasik dönemde yazılmış olan bütün kelam ve tasavvuf eserlerinin ortaya konulması gerekmektedir. Fakat temsil kabiliyeti yüksek olan âlimlerin incelenmesi de genel anlamda bir fikre ulaşmak açısından yeterli olacaktır. Tezimizde, gerek kelamda bilgi problemi gerek keşf gerekse klasik dönem kelamcılarının ele alınmasında özellikle birincil kaynaklardan yararlanmaya çalıştık.

Kelamda bilgi problemini kelam ilminin en yetkin ve etraflı kitapları olan *Şerhu'l-Makâsıd* ve özellikle *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerinden ele almaya çalıştık. Bu eselerde bilgi teorisi ile ilgili meseleler bir kelam kitabında olması düşünülemeyecek

[22] Bu ilkeye yukarıda değinmiştik. Bkz. s. 3

kadar geniş bir çerçevede[23] ve oldukça felsefî bir nosyonla ele alınmaktadır. Bilginin tanımı, mahiyeti, imkanı, kaynakları vb. hususlar bütün boyutlarıyla ele alınmaktadır.

Keşfî bilginin mahiyetini ortaya koyarken, ilk dönem tasavvuf eserlerinden ziyade, meseleyi daha sofistike bir tarzda ele alan eserleri tercih ettik. Bu tercihte, söz konusu eserlerde, derunî tecrübenin duyuşsal anlamda yaşanan bir süreç olmanın ötesinde, bilişsel bir mahiyete sahip olup olmama çerçevesinde ele alınması, bu sebeple buna ilişkin daha felsefî çözümlemelerde bulunulması önemli bir rol oynamıştır.

Klasik dönem Osmanlı kelamcılarında keşf konusunu ele alırken temsil kabiliyeti yüksek olan âlimlerin özellikle kelam ve tasavvufa ilişkin eserlerini dikkate aldık. Söz konusu eserlerin birçoğunun tahkikli neşirlerinin olmaması, bir kısmının yazma halinde olması, araştırmanın güvenilirlik düzeyini etkileyen unsurlar olmakla birlikte, söz konusu durumun birtakım hüküm ve yargılara ulaşma noktasında engel teşkil etmeyeceği kanaatindeyiz.

[23] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd'*ın birinci cildinin 160-286, ikinci cildin ise 299-332 sayfalarını; Cürcânî ise *Şerhu'l-Mevâkıf'*ın birinci cildinin tamamını, yani yaklaşık 300 sayfalık bir kısmı bilgi teorisine ayırmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM KELAM İLMİNDE BİLGİ PROBLEMİ

I. BİLGİNİN TANIMI VE MAHİYETİ

Kelamda bilgi problemine inanç esaslarının ispatı, ortaya konulması açısından bakıldığında, bilginin tanımı ve mahiyeti, kaynakları, zorunlu bilgilerin ispatı, nazar ve yakînî bilgi ifade etmesi, nazarın gerçekleşme ve istenilen sonuca ulaştırma yolları gibi meselelerin, İslam kanunu üzere[24] gerçekleştirilecek olan inanç esaslarının ortaya konulması sürecini öncelediği görülecektir. Bu sebeple, özellikle, son dönem klasik kelam kitaplarında inanç esaslarının ispatının kendisine dayandığı, bağlı olduğu söz konusu meseleler bilgi bahsinde ele alınmıştır.[25] Kelamda, inanç esaslarının temellendirilmesinde geçerli bilginin hangi özelliklere sahip olduğunun ortaya konulması, öncelikle bilginin (tanımı, mahiyeti, kaynakları, türleri vs.) ve bilgiyi elde etme sürecinin (nazar ve delil bahisleri) ele alınmasına bağlıdır ki, söz konusu meseleler bu iki hususun incelenmesini içermektedir.

Mutlak bilginin tarifi noktasında üç grup söz konusudur[26]:

1. Bilginin mahiyeti itibarıyla tasavvuru zorunludur, zaruridir, dolayısıyla tarif edilmeye ve tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Bu görüş Fahreddin er-Râzî'ye aittir.

2. Zorunlu değildir, bilakis nazarîdir, fakat tanımını yapmak zordur, bu sebeple ikinci bir delille ya da temsil ve taksim yoluyla tarifi mümkün olabilir. Bu Gazzâlî'nin görüşüdür.

3. Zorunlu değildir, nazarîdir ve tarifinde de herhangi bir zorluk söz konusu değildir.

Fahreddin er-Râzî, bilginin mahiyetiyle birlikte tasavvurunun zorunlu olduğuna ilişkin görüşünü iki açıdan savunmaktadır:

Râzî'nin birinci akıl yürütmesi şu şekildedir: Her bir insanın var olduğunun, yani kendi varlığının bilgisi nazarî düşünceye ya da başka bir şeye bağlı olarak

---

[24] İslâm kanunu üzere oluşu, meselelerinin kaynağının kitap, sünnet ve bunlara bağlı olarak hilafina hükmün vaki olmadığı icma ve aklın verdiği hükümler olması anlamına gelmektedir. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Mahmud Ömer Dimyatî, Beyrut 1998, I, 54-55. Bu esere bundan sonra *ŞM* şeklinde atıfta bulunacağız.

[25] Bkz. *ŞM,* I, 68-296 ve II, 1-58; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989, I, 189-287

[26] *ŞM*, I, 69

kazanılmış bir bilgi değil, zorunlu bir bilgidir. Bu bilgi, ilintili olduğu şeyin, yani varlığın bilinmesi itibarıyla mutlak bilgiden daha hususidir. Yani mutlak olarak bilmek, varlığı bilmekten daha umumidir. Dolayısıyla varlığın bilgisi, mutlak anlamda bilgiye nisbetle mukayyeddir, bir şeyin, yani varlığın bilgisi olmakla mukayyeddir. Mutlak olan mukayyed olanın zatîsidir. Dolayısıyla, eğer varlığın bilgisi zorunlu ve bedihî ise, mutlak anlamda bilginin künhüyle tasavvuru da daha açık bir şekilde zorunludur.[27]

Râzî'nin ikinci delili ise şudur: Eğer bilginin mahiyeti itibarıyla tasavvuru kesbî ve tarifi de mümkünse, ya kendinde (bi-nefsihî) bir tarifi vardır ki bu muhaldir, zira o takdirde kesbî olmazdı (zira bir şeyin kendinde oluşu iktisabî olmasına ve de iktisabî oluşu kendinde oluşuna manidir) ; ya da başkasıyla tarif edilir ki bu da yanlıştır, zira başkasıyla tarif edilebilmesi için, o başkasının da bilinmesi gerekir. Dolayısıyla, bilginin başka bir şeyle tarifi, söz konusu başka şeyin bilgisine (bilinmesine), başka şeyin bilinmesi (bilgisi) de bilgiye bağlı olur ki devir lazım gelir.[28]

Bu iki akıl yürütmenin eleştiri konusu olmasının temelinde bilginin tasavvuruyla, meydana gelmesi arasında bir ayırımın yapılmaması yer almaktadır.[29]

Her bir insanın kendisinin varlığına ilişkin bilgisi nazarî düşünce olmaksızın meydana gelir. Fakat söz konusu bilginin meydana gelmesi böyle iken, tasavvuru böyle değildir. Yani bilginin söz konusu şekilde zorunlu olarak meydana gelmesi, tasavvurunu ya da tasavvurunun da zaruri olmasını gerektirmez. Zira, biz, belirli şeylere ilişkin bir çok cüzî bilgi elde ederiz de, bu bilgilere ilişkin hiçbir tasavvurumuz olmaz. Söz konusu tasavvurun oluşabilmesi için hasıl olan bilgiye yeni bir yönelmenin olması gerekmektedir. Dolayısıyla, varlığımıza ilişkin dolayımsız ve zorunlu bilginin tasavvuru söz konusu değilse, yani sadece meydana gelmesi söz konusuysa, buradan hareketle mutlak bilginin künhüyle tasavvurunun zorunlu oluşu sonucu da çıkarılamaz.[30] Sözgelimi, bir kimse imanı mefhumuyla tasavvur etse, bu o kişinin imanla vasıflanmış olmasını gerektirmez. Yine bir kimse, küfrü mefhumuyla tasavvur etmese de, inkarın meydana gelmesiyle birlikte küfürle nitelenir. Dolayısıyla, bir şeyin bilgisinin meydana

[27] *ŞM*, I, 69
[28] *ŞM*, I, 72
[29] *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 190
[30] *ŞM*, I, 70

gelmesi, kişiyi o şeyle nitelenebilir kılmadığı gibi; bir şeyin aynıyla meydana gelmesi de onun tasavvurunu gerekli kılmaz.[31] Ayrıca, Râzî'nin delili, tasavvurunun zorunlu oluşunun, mutlak bilginin zatî özelliği olması ve mutlak bilginin fertlerinden birinin bedihî olarak tasavvur edilebilmesi durumunda geçerlilik kazanabilir. [32]

İkinci akıl yürütmede de bilginin meydana gelişi ile tasavvuru arasındaki fark gözetilmeksizin bir akıl yürütmede bulunulmuştur. '..... mutlak bilgi zaruri değil de kesbî olup başkası ile tarif edilmek durumunda olunca ve başkası da ancak mutlak bilgi ile bilinince devir lazım gelir' ifadesinde başkasının ancak mutlak bilginin tasavvuruyla bilinebileceği iddiası doğru değildir. Zira, başkası, mutlak bilginin hakikatinin tasavvuru ile değil, söz konusu başka şeyin iliştiği cüz'î bilginin meydana gelmesi ile bilinir, yani insanların mutlak bilginin hakikatini tasavvur etmeden bir çok şeyi bilmesi mümkündür, dolayısıyla devir lazım gelmez.[33]

Bilginin hakikatiyle tasavvurunun, dolayısıyla tarif ve tanımının zorunlu olmayıp nazarî olduğunu, fakat söz konusu tarifi yapmanın zor olduğunu ileri süren Gazzâlî, bunun ancak taksim ve temsil yoluyla[34] olabileceğini ifade etmektedir.[35] Cürcânî bu noktada Gazzâlî'nin tanımlanması zor derken, gerçek anlamda zatî olarak cins ve fasılların belirlenmesiyle bir tanımın yapılmasının zorluğunu kastettiğini ifade etmekte ve bu durumun hisle idrak edilebilen şeylerde dahî geçerli olduğuna, dolayısıyla mutlak bilgi söz konusu olduğunda bu zorluğun daha da arttığına işaret etmektedir.[36] Mutlak bilginin tasavvur ve tanımı derken, bu şekilde hakiki bir tanım değil, mutlak anlamda tarif kastedilmektedir.

Mutlak bilginin tasavvurunun zorunlu olmadığı gibi, tanım ve tarifinde de zorluk olmadığını iddia edenler tarafından mutlak bilgiye ilişkin birçok tarif öne sürülmüştür.[37] Bu tariflere ilişkin kritik ve değerlendirmelerin ele alınması, kelam

---

[31] *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 191
[32] *ŞM*, I, 72
[33] *ŞM*, I, 72
[34] Söz konusu taksim ve temsil örnekleri için bkz. *ŞM*, I, 74
[35] *ŞM*, I, 73
[36] *ŞM*, I, 74-75
[37] *ŞM*, I, 76

ilminde hangi bilgi tanımının dikkate alındığının, dolayısıyla hangi şartları taşıyan bilginin geçerli olduğunun ortaya konulması açısından önem taşımaktadır.

Bazı Mutezile âlimlerinin bilgiyi, "bir şeye bulunduğu hal üzere inanmaktır" şeklindeki tarifi, taklidi hariçte bırakmamaktadır, zira taklid de, vâkıaya uygun olduğu için, bu tanıma dahil olmaktadır. Fakat, taklitte, söz konusu inanç gerekçelendirilmediği için bir delil-i mucib'e müstenid olmayan inanç kategorisinde yer almaktadır. Bu sebeple tarife 'zarurî olarak ya da delille' kaydını eklemişlerdir. Böylece taklit tarifin dışında kalmıştır. Fakat itikad-ı râcih anlamındaki zan da tarife dahil olmaktadır. Yani zarureten ya da zannî bir delille meydana gelen zan, henüz tarifin dışında değildir. Bu durumda, tarifte yer alan itikad, kesin inanç (itikâd-ı câzim) şeklinde kayıt altına alınırsa zan ancak tarifin haricinde kalabilir.

Bu tarife yapılan diğer bir itiraz da, tarifin müstahil yani imkansız olanın bilgisini içermemesidir. Zira, tarifte geçen şey lafzı, müstahil olanı hariçte bırakmaktadır. Çünkü, müstahil olan 'şey' değildir. Bu itiraza, insanın bilgisi imkansız olana ilişmez şeklinde cevap verilmiştir, fakat açıktır ki, insan aklı, sözgelimi iki zıddın ve nakîzin bir araya gelmesinin (ictimâ-ı zıddeyn ve nakîzeyn) imkansızlığını bilir. O halde insanın bilgisi imkansız olana ilişir. Hatta insanın bilgisinin imkansız olana ilişmeyeceğini iddia etmenin bizzat kendisinde, imkansız olan hakkında bir hüküm, dolayısıyla bir bilgi söz konusudur. Yani, insanın bilgisi imkansız olana ilişmez ifadesi haddi zatında imkansıza ilişkin bir yargıdır. İmkansız olana ilişkin bilginin tarifin haricinde kalmaması, imkansız olana lügat açısından 'şey' denmesiyle mümkündür. İmkansız olanın 'kendinde sabit olmama' anlamında bir 'şey' olmaması, onun lügaten 'şey' olmasına engel teşkil etmeyecektir.[38]

İkinci tarif, Bâkıllâni'ye aittir: "Malumun olduğu hal üzre bilinmesidir (marifet)". 'Marifet' kaydıyla Allah'ın ilmi hariçte bırakılmıştır. Zira, Allah'ın ilmi ittifakla ne ıstılahî olarak ne de lügat itibarıyla marifet olarak isimlendirilemez. Ayrıca tarifte yer alan malumun bilinmesi ifadesinde elde bulunan bir şeyin tekrar elde

[38] *ŞM*, I, 76-78

edilmesi (tahsil-i hâsıl) söz konusudur. Zira, malum zaten bilinen demektir ki bilinenin bilinmesi çok da anlamlı değildir.[39]

İmam Eşarî ise, bilgiyi, mahalline itibarla "kendisinde meydana geldiği kimseye âlim (bilen) vasfını kazandıran şey"; bilginin iliştiği şeye nisbetle de "malumun olduğu hal üzre idrak edilmesidir" şeklinde tarif etmiştir. Birinci tarifte bilen lafzının kullanılmasıyla birlikte, bilginin, 'bileni bilen kılan şey' olarak tarif edilmesi söz konusu olur ki, bu devri gerektirir. İkinci tarifte de, malumun idrak edilmesi ifadesinde idrakin bilmek anlamına geldiğini dikkate alırsak, tarif yine 'malumun bilinmesidir' şeklinde tahsil-i hasılı ya da devri gerektirir.[40]

İbn Fûrek, bilgiyi "kendisine sahip olan kimsenin noksansız, tam bir şekilde fiilde ve eylemde bulunmasını sağlayan şeydir" şeklinde tarif etmiştir. Tarifte yer alan 'tam bir şekilde fiilde bulunmasını (itkân) sağlayan şey'in içerisine kudret de dahil olmaktadır. Ayrıca, bir kimsenin kendisini ve rabbini bilmesi söz konusu olduğunda, burada sahip olduğumuz bilginin taalluk ettiği şey fiil değildir. Bunun da ötesinde, kişinin kendisini ve rabbini bilmesinde itkan da söz konusu değildir.[41]

Fahreddin er-Râzî bilgiyi şu şekilde tarif etmektedir: "Zorunlu olarak ya da delille kendisinin gerektirdiği şeye mutabık, kesin inançtır". Râzî'nin tarifi açık, net ve itiraza oldukça kapalıdır. Ne var ki, bu tarifte de tasavvurun[42] bilgi olmasına rağmen inanç kategorisine girememesi-ki bu eleştiri birinci tarif için de geçerlidir-söz konusudur.[43]

Altıncı tarif filozoflara aittir: "Küllî ya da cüzî, mevcut ya da madum olsun, bir şeyin suretinin akılda hasıl olmasıdır". Özellikle tümellerin (küllîlerin) idrakine ilişkin bir diğer tarifleri de şöyledir: "İdrak edilenin mahiyetinin idrak edenin nefsinde temessül etmesidir". Bilginin bu şekilde tarif edilmesi, zihnî varlığın kabulüne dayanmaktadır. Dikkat edilirse bu tarif zan ,cehl-i mürekkep (bilmediğini de bilmeme),

---

[39] *ŞM*, I, 78-79
[40] *ŞM*, I, 80
[41] *ŞM*, I, 80-81
[42] Burada mantıkta tasdiğin karşılığı olarak kullanılan tasavvur kastedilmektedir.
[43] *ŞM*, I, 81-82

taklit, şek ve vehmi de içermektedir.[44] Yani tarife göre bunlar da bilgi kategorisinde yer almaktadır. Halbuki bu, dilsel kullanıma, örfe, yani ıstılahî kullanıma ve şer'î hakikate aykırıdır. Zira, sözgelimi cehl-i mürekkep içerisinde bulunan birinin bilen ve bilgi sahibi olarak adlandırılması ne dile, ne örfe, ne de dine uygundur. Keza zan, şek ve vehm için de aynı şey geçerlidir. Taklide gelince, ona bilgi denilmesi hakikaten değil mecâzendir. Cürcânî bu noktada ıstılahta tartışma olmayacağını, herkesin kendi meşrebince terim ortaya koyabileceğini', ancak bu durumda bile çoğunluk nezdinde kabul görmüş hususlara riayet edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[45]

Cürcânî'nin değerlendirmeye tabi tuttuğu ve tercihe şayan bulduğu son tarif şöyledir: "Nitelenen kişi için manalar arasında nakîze ihtimal olmayacak şekilde bir farklılaşmayı (temeyyüzü) gerektiren sıfattır". 'Temeyyüz' kaydıyla birlikte beş duyu ile algılanan şeyler ve cesaret, korkaklık gibi sıfatlar tarifin dışında bırakılmıştır. Zira, bunlarda söz konusu sıfatlar sadece mahalleri, yani o sıfatlarla nitelenenler için başkalarından farklılaşmayı (temeyyüzü) gerektirir. Sözgelimi siyah olan nesnenin siyah olmaklığıyla beyaz olandan ayrılması gibi. İdrak ise, mevsufları için farklılaşmayı gerektirdiği gibi, idrak edilenler için de bir farklılaşmayı gerektirir. 'Nakîze ihtimali olmayacak surette' kaydıyla, zan, şek ve vehm dışarıda bırakılmıştır. Zira, bunlarda nakîze ihtimal söz konusudur. Yine cehl-i mürekkepte de, kişinin gelecekte o anki bilgisinin aleyhine ya da tersine muttali olabilme ihtimali vardır.[46] Bu tarif ayrıca, yakînî önermeleri ve tasavvuru da içermektedir. Zira, tasavvurun nakîzi olmaz. Çünkü tasavvurât arasında tenakuz olmaz. Tenakuzun meydana gelmesi, ancak onların bir şeyde var olmalarıyla (sübutları), yani birbirini nefyeden iki önerme söz konusu olduğunda mümkündür.[47]

---

[44] Filozoflarda şek, zan, vehim, taklit ve cehl-i mürekkebin bilginin tanımına dahil olması tanımla doğrudan ilgilidir. Bilgi 'suretin insan zihninde meydana gelmesi' olarak tanımlanınca şek, zan, vehim vb.'i de bu tanımlama içerisine girecektir. Zira bunlarda da bir suretin hasıl olması söz konusudur.

[45] *ŞM*, I, 83-84

[46] Bu hususta Gelenbevî'den muktebes bir itiraz için bkz. Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, Rusçuk: Vilâyet-i Celile-i Tuna, 1875, I, 46

[47] Sözgelimi uzaktan bir taşın silüetini görsek ve zihnimizde insan sureti meydana gelse, zihindeki bu suret insan suretidir ve meydana gelen bilgi de ona ilişkin bir bilgidir. Bu durumda hata ya da mutabakatsızlık tasavvurda değil, aklın söz konusu silüet hakkında verdiği hükümdedir. Bkz. *ŞM*, I, 84-88

Cürcânî'nin mutlak bilginin tarifine ilişkin değerlendirme ve tercihlerinde dikkati çeken noktalardan belki de en önemlisi, onun en kesin anlamıyla yakînî bilgiyi ifade eden bir tarifin izini sürmesidir. Sözgelimi, içerisine zan, vehm, şek, taklit vb. bilgi türlerinin de dahil olduğu filozoflara ait tarifi değerlendirirken, bunların nakîze muhtemel oluşlarını gerekçe göstererek tarifi eleştirmektedir. Bu nokta, kelamda geçerli bilgi türünün en önemli özelliğinin yakîn ifade etmesi gerektiğine, daha bilginin tarifinde işaret edilmesi açısından önem taşımaktadır.

Bilginin tanımına ilişkin bu değerlendirmelerin ardından mahiyetinin soruşturulması hususunda ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki düzeyin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Ontolojik açıdan bilginin mahiyetinin incelenmesi, onun varlıksal açıdan ne olduğu (cevher, araz vb.), nerede bulunduğu (hariçte, zihinde vb.), hangi kategori içerisinde yer aldığı (nitelik, izafet, infial kategorisi vb.), varlıksal olarak bilen, bilinen ve bilgi arasındaki ilişkinin ne olduğu gibi problemlerin ele alınmasını içermektedir.

Epistemolojik açıdan ise, bilginin bilgi olması açısından anlamı, genel özellikleri, bilgi türleri gibi hususların incelenmesi söz konusu olacaktır. Bu hususların ortaya konulması, bu tezin sınırlarını aşmaktadır. Biz sadece, bizi ilgilendiren boyutuyla ve kadarıyla bilginin kaynakları konusunu ele almaya çalışacağız.

II. BİLGİNİN KAYNAKLARI

Kelamda bilgi probleminin bir diğer boyutu bilgi elde etme vasıtaları ve bu çerçevedeki tartışmalardır. Bu noktadaki tartışmalardan hareketle,

1. Kelam ilmi söz konusu olduğunda geçerli bilgi kaynaklarının ne olduğu ve bunlarla elde dilen bilgilerin geçerlilik kriterleri,

2. Sadece söz konusu kaynakların insan için bilgi elde etme vasıtası olmasına, kelam ilmi açısından mı yoksa mutlak olarak mı hükmedildiği, yani bilgi kaynaklarının belli bir sayıya (üçe) inhisarı problemi,

3. Eğer sadece kelam ilmi açısından ise, söz konusu vasıtaların hangi niteliklerinden dolayı geçerli, dolayısıyla onların dışındakilerin de hangi özellikleri sebebiyle geçersiz kabul edildiği gibi hususlarda beliren sorulara cevap teşkil edecek zemini ortaya koymaya çalışacağız.

A. BİLGİNİN KAYNAKLARININ ÜÇE İNHİSARI PROBLEMİ

Kelam ilminde bilgi elde etme vasıtalarının (esbâb-ı ilim) üçe inhisar ettirildiğini görüyoruz.[48] Bu hasretme aklî bir zorunluluğa dayanmaz, istikrâîdir, yani tümevarımsaldır. Şöyle ki, bilgi elde etme vasıtası ya idrak edenin dışındadır ya da değildir. Dışında olursa haber-i sâdıktır. Dışında olmayıp da idrak eden akıl için alet olursa beş duyudur, bizzat idrak eden olursa akıldır.[49]

Bu noktada 'esbâb-ı ilim' ifadesindeki sebeple neyin kastedildiğini de ortaya koymak gerekmektedir.

Eğer sebepten kasıt hakiki sebep ise, her şeyin asıl müessiri ve sebebi Allah olduğu gibi, insanda bilginin meydana gelmesini sağlayan da sadece Allah'tır diyeceğiz.

Eğer sebeple kastedilen zahirî sebep ise, bu durumda da sadece akıl bilginin meydana geldiği yer olmaktadır. Zira, bu çerçevede duyular alet, haber ise bir yol olmaktadır.

Yok eğer sebepten murad, 'idrak etme kuvvesi olan aklı, algılama vasıtaları olarak duyuları, bilgiye ulaşma yolu olarak haberi de kapsayacak surette kullanıldığı takdirde Allah'ın insanda bilgiyi yaratmasına sebep olan' anlamında ulaştırıcı sebep (sebeb-i mufzî) ise, bu durumda da bilgi elde etme vasıtaları üçe hasr olunamamaktadır. Zira, vicdan, sezgi, tecrübe vb. vasıtasıyla da bilgi elde edilmektedir. [50]

Şurası açıktır ki, gerçek anlamıyla bilen akıldır. İnsanda her seviyedeki bilginin oluşumu, beş duyuya ek olarak, araştırma, hayal etme, anlama, algılama, üzerinde düşünme, yargılama, karar verme vs. ile birlikte kendi bütünlüğü içinde gelişen bir

---

[48] Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1973, s. 28-29. Bu esere bundan sonra *Hâşiyetü'l-Kestelî* şeklinde atıfta bulunacağız.
[49] *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 29
[50] Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, I, 69

süreçtir. Farklı seviyelerde cereyan eden bu süreç, farklı parçalardan (tecrübî, zihni, rasyonel, vs.) oluşmasına rağmen tektir. Duyular algılama vasıtası, haber ise bir bilgi elde etme yoludur, dolayısıyla eklemlenen farklı parçalara rağmen bilme aklın işlevi olmaktadır. Bir şeyi duyularla algılamak onu bilmek değildir. Dolayısıyla burada sebepten kasıt, ulaştırıcı sebeptir. Duyularla algılamanın ve bilmenin, idrakin farklı türleri olduğunu kabul ettikten sonra, tartışma lafzî bir hüviyete bürünmektedir. Yani, bilme eylemini mutlak idrak ile özdeşleştirirsek, duyularla algılama bu kategoriye girmeyecektir. Eğer idrakin bir türü olarak kabul edecek olursak, duyusal algılama da bir tür idrak olacaktır. Teftazânî, duyularla algılama için 'bilme' ifadesinin kullanılmasının örfe, yani ıstılahî kullanıma ve dile aykırı olduğunu belirtmektedir.[51] Teftazânî'nin idraki, aralarında duyusal algılamanın da yer aldığı duyusal algılama (ihsas), tahayyül, tevehhüm ve taakkul kısımlarına ayırdığını görüyoruz.[52]

Sebepten kasıt ulaştırıcı sebep ise, vicdan, sezgi, tecrübe vb.'nin de bilgi elde etme vasıtası olarak zikredilmemesi hususuna açıklık getirmek gerekmektedir. Bunların ayrıca zikredilmeme sebebinin, kelamcıların bu yollarla elde edilen bilgileri akla ircâ etmeleri olduğunu söyleyebiliriz. Yani, vicdan, sezgi ya da öncüller tertib etme yollarından birinin eklenmesiyle akıl bilgiye ulaşmaktadır. Bu noktada, kelamcıların aksine filozofların vicdaniyyât türünden bilgileri niçin akla irca etmeyip de, bunları idrak için hiss-i müşterek, hayal, vehm, hafıza, mütehayyile gibi birtakım içsel (bâtınî) duyuları[53] kabul ettikleri sorusu gündeme gelmektedir.

Filozoflara göre nefs ya da akıl basit ve maddeden mücerret olduğu için sadece küllîleri doğrudan bizzat idrak eder[54], maddî olan cüzîleri ise ancak nefs ile dış duyular arasında vasıta olan beş iç duyu yoluyla algılar. Ayrıca filozoflar 'birden ancak bir çıkar' ilkesini psikoloji alanına da uygulamak suretiyle, insan nefsi, kuvveleri ve bunların işlevleriyle irtibatlı olarak şunu ileri sürmektedir: Nefs bir tanedir, o halde iki farklı şeye (yani hem küllî manaları idrak hem de cüziyyât-ı maddiyyeyi idrak

[51] *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 313
[52] *Şerhu'l-Makâsıd,* II, 311
[53] Söz konusu içsel duyular ve tanımlamaları için bkz. Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, I, 71-72
[54] Bu noktada, bu tartışma bir yönüyle 'Allah'ın cüzîleri bizzat bilemeyeceği' problemiyle de irtibatlıdır. Zira, filozofların bu iddiası, nefsin/aklın basit oluşu sebebiyle cüzîleri idrak edemeyeceği düşüncesini, Allah'ın da terkip kabul etmeyen bir varlık olmasını dikkate alarak teolojik düzeye taşımalarına dayanmaktadır.

konusunda) ilke (mebde') olamaz, dolayısıyla doğrudan ve bizzat küllîleri idrak eden nefsin/aklın dışında, suretleri ve manaları kabul ve hıfz eden içsel duyular söz konusudur.[55]

Kelamcılar ise, nefsin cüziyyât-ı maddiyyeyi bizzat bilemeyeceği ve birin, iki farklı şeyin ilkesi olamayacağı (yani birden ancak bir çıkacağı) iddialarını İslam inancına ters düştüğü gerekçesiyle reddetmişlerdir. Zira, Kur'an-ı Kerim'deki açık ifadeler Allah'ın her şeyi bildiğini ifade eder ki, bu, birinci iddianın reddi anlamına gelir.

Allah'ın mahlukatı vasıtasız yaratması hasebiyle birden ancak bir çıkar ilkesinin de geçersizliğini öne süren kelamcılar, bu ilkeden hareketle, filozofların var olduğunu iddia ettiği beş iç duyuyu da delillerinin yetersizliği sebebiyle kabul etmemişlerdir. Zira, kelamcılara göre, küllîleri de cüzîleri de algılayan akıldır. Cüzîlerin idrakinde beş duyu sadece vasıta görevi görür, yani duyular sadece algılar, idrak eden, yani bilen ve kavrayan akıldır.[56] Bu noktada, 'madem ki idrak eden aklıdır, beş duyu vasıtadır, o halde niçin beş duyu ve bu vasıtayla elde edilen bilgiler tıpkı sezgi, tecrübe ve nazarda olduğu gibi akla irca edilmeyip ayrıca zikredilmiştir?' sorusu akla gelmektedir. Beş duyu, sezgi, tecrübe ve nazardan farklı olarak, idrakte müstakil olmasa da varlıkta müstakil olması hasebiyle ayrıca zikredilmiştir. Halbuki sezgi, tecrübe ve nazar, ne idrakte ne de varlıkta müstakildirler.

Kelamcıların bilgi elde etme vasıtalarını üçe hasretmeleri, onların maksat ve gayeleriyle de irtibatlıdır. Zira, kelamcının amacı bilgi vasıtalarını ve bunlara terettüb eden hükümleri bütün yönleriyle ortaya koymak değil, inanç esaslarını belirleyip temellendirmektir. Dolayısıyla o, bu amacına matuf olduğu kadarıyla söz konusu meseleyi ele almak durumundadır. Halbuki filozofların amacı, felsefenin tanımını da

---

[55] Abdülhakim Siyâlkûtî, *Hâşiyetü Siyâlkûtî ale'l-Hayâlî*, Matbaatü'n-Nefîseti'l-Osmaniyye, İstanbul 1308, s. 137-138. Bu esere bundan sonra *Haşiyetü Siyâlkûtî* şeklinde atıfta bulunacağız.

[56] *Hâşiyetü Siyâlkûtî,* s. 138

hatırlayacak olursak, mevcudatı nefsü'l-emrde ne iseler oldukları hal üzre bilmek olduğu için, onlar meseleyi mutlak olarak ele almak durumunda kalmışlardır.[57]

B. ZORUNLU BİLGİLERİN İSPATI

Kelam ilminde söz konusu edilen bilgi kaynaklarını, yani beş duyu, akıl ve sâdık haberi belli noktalardaki tartışmalara dikkat çekerek incelemek suretiyle bu vasıtalarla elde edilen bilgilerin geçerlilik kriterlerini belirlemek, kelam ilminde geçerliliği olan bilginin özelliklerini ortaya koymak açısından önem taşımaktadır. Fakat öncelikle inanç esaslarının ortaya konulmasının nihaî noktada kendisine dayandığı, onlar olmaksızın hiçbir bilgi elde etmenin mmkün olmadığı zorunlu (zarurî) bilgilerin ortaya konulması gerekmektedir. Bunlar üç kısma ayrılır[58]:

1. Vicdaniyyât: Bizzat nefsimizle ya da içsel duyularımız vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgilerdir. Kendi benliğimize/varlığımıza ilişkin bilgimiz birinci kısma girerken, acıyı, korkuyu, lezzeti, açlığı, susuzluğu vs. bilişimiz ikinci kategoride yer almaktadır. Her ne kadar zorunlu olsa da, insanların söz konusu tecrübelere ilişkin duyuş, hissediş ve bilişleri subjektif bir karakter arz ettiği ve kesinliğiyle ilgili ortak bir zemin sağlanamadığı için[59], bu tür bilgiler başkasına hüccet olamaz, dolayısıyla ilim sahasında sadece sınırlı bir faydasından söz edilebilir.

2. Hissiyyât: Elde edilmesinde beş duyunun etkisinin olduğu bilgilerdir.

3. Bedihiyyât: Evveliyyât[60] ve evveliyyât hükmünde, fıtriyyât[61] kabilinden olan bilgilerdir.

---

[57] *Hâşiyetü'l-Kestelî*, s. 30. Bu noktada, müteahhirin kelamında felsefî tetkiklerin çok geniş boyutlarda kelama dahil edilmesi ve bu durumun kelamın amacına, gayesine ne derece uygun olduğu tartışması ayrıca ele alınmalıdır.

[58] *ŞM*, I, 131

[59] Bu gerekçenin, keşfin ve mükâşefenin kelam açısından değerlendirilmesi noktasında da geçerli olup olmadığı, keşfî bilginin ve derûnî tecrübenin diğer bilgi ve tecrübe türleriyle mukayesesi bahsinde söz konusu edilecektir.

[60] Bir önermede iki taraf, yani konu ve yüklem ile aralarındaki nisbet tasavvur edildiğinde, başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın meydana gelen bilgidir. Bütünün parçasındandan büyük olması gibi.

[61] Gizli bir kıyas vasıtasıyla zihnin iki tarafı tasavvur ederek hükümde bulunduğu ve evveliyyâta yakın olan önermelerdir. Bu önermelere, kıyasları kendilerinde gizli olarak bulunan önermeler (kazâyâ kıyasâtuhâ maahâ) de denir. Dört çifttir gibi. Bu önermedeki gizli kıyas şudur: Dört iki eşit parçaya bölünür. Her iki eşit parçaya bölünen çifttir. O halde dört çifttir.

İlimlerde umde ve esas olan hissiyyât ve bedihî önermelerdir. Bedihî önermeler mutlak olarak başkasına hüccet olurken, hissiyyât sebeplerinde iştirak söz konusu olduğunda başkasına hüccet olabilmektedir.[62] Bu iki bilgi türünü onaylama, dolayısıyla aklı ve beş duyuyu bilgi kaynağı olarak kabul edip etmeme açısından dört grup söz konusudur:

1. Her ikisini de kabul edenler,
2. Hissiyyâtı kabul edip bedihî önermeleri eleştirenler,
3. Bedihî önermeleri kabul edip hissiyyâtı eleştirenler,
4. İkisini de reddedenler.

Klasik kelam kitaplarının bilgi bahislerinde ele alınan ve sûfestâiyye denilen Lâ edriyye (agnostisizm), İnâdiyye ve İndiyye fırkaları son grupta yer almaktadırlar. Bu fırkaların bilgi bahsinde delilleriyle birlikte ele alınıp iddialarının çürütülmesi, inanç esaslarının tespiti noktasında en önemli vasıtanın akıl/nazar olması, nazarın bedihî önermelere dayanması, bedihî önermelerin de hissiyyâtın fer'i olması[63] sebebiyledir. Dolayısıyla, kelam ilminin sağlıklı bir çerçevede işlevini yerine getirebilmesi, söz konusu fırka ve görüşlerin meydan okumalarını dikkate almasından ve onlarla hesaplaşmasından sonra mümkün olmaktadır.[64]

Zorunlu bilgilerin ispatı salt aklî olan a priori önermelerin, duyular vasıtasıyla elde edilen bilgilerin (hissiyyât) ve duyuşsal tecrübeye dayanan bilgilerin (vicdaniyyât) ispatını içermektedir. Bu noktada dikkati çeken husus duyuşsal tecrübeye dayanan bilgilerin zorunlu ve kesin olmakla birlikte, başkası için delil ve hüccet olamamasıdır. Bunun nedeni, gereken şartlar yerine getirilse de, hem sınırları belirli bir kesinlik kriterinin hem de herkeste aynı ya da benzer bir bilginin meydana gelmesini sağlayacak bir bilgi edinme sürecinin olmamasıdır. Keşfin de bu anlamda vicdanî bir tecrübe olduğu dikkate alınacak olursa, hem bilişselliği yönündeki iddiaların tecrübe-yorum

---

[62] *ŞM*, I, 132

[63] Bedihî önermelerin hissiyyâtın fer'i olması, insanın ancak cüzî varlıkları algılamasıyla (ihsâs) birlikte bedihî önermelerin farkına varması anlamındadır.

[64] Söz konusu fırkalar ve iddiaları hususunda bkz. *ŞM,* I, 192; *Şerhu'l-Makâsıd,* I, 223

ilişkisi bağlamında tekrar değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkacak hem de bir bilgi kaynağı olarak kabul ya da reddedilmesine ilişkin hususlar daha sağlıklı bir tartışma zeminine kavuşmuş olacaktır.

C. BİLGİ ELDE ETME VASITALARI

Bilgi elde etme vasıtaları, psikoloji (ilmü'n-nefs) açısından bakıldığında insan nefsinin sahip olduğu yetilerle doğrudan irtibatlıdır. İnsan bilgisinin boyutları ve sınırlarına ilişkin çerçeve, nefsin bu bağlamda sahip olduğu kuvveler tarafından belirlenir. Kelam ilminde insan nefsi mücerred bir cevher değil, latif bir cisim olarak kabul edilir. Akıl ise insan nefsinin bir fonksiyonu ve kuvvesi olarak görülür.[65] Eserden müessire gitme yönteminin kelam ilmindeki işlevselliği dikkate alındığında beş duyunun insan için bir bilgi kaynağı olması açıklık kazanmış olurken, dindeki birçok meselenin (özellikle sem'iyyât bahislerinin) vahye, peygamberden gelen haberlere dayanması sebebiyle de sâdık haber bilgi elde etme vasıtası olarak kabul edilmiştir.

1. Beş Duyu

Kelamcılar, gerek akıllı gerekse gayr-ı âkil varlıklarda bazı duyuların kullanılmasıyla birlikte birtakım bilgilerin meydana geldiği gerçeğinden hareketle beş duyuyu bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiler.[66] Bu noktada, gâibin şâhide kıyası yöntemi ve alemden Allah'a intikal süreci dikkate alındığında, beş duyunun inanç esaslarının tespiti ve ispatı noktasındaki rolü itibarıyla niçin bir bilgi kaynağı olarak zikredildiği açıklık kazanmış olur. Kelam ilminde duyuların bilgi kaynağı olması çerçevesinde, salt duyularla algılamaya bilgi denilip denilemeyeceği, beş duyu, filozofların var olduğunu ileri sürdüğü beş iç duyu ve özellikleri gibi hususlar ele alınmaktadır.[67]

2. Akıl

Akıl, kendisine hem bedihî önermeler açısından hem de beş duyu, sezgi, tecrübe, öncüller oluşturma vb.'nin eklenmesi neticesinde bilgiye ulaştırması yönüyle

---

[65] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid,* İstanbul 1273, s. 12
[66] Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, I, 70
[67] Cürcânî duyuların bilgi kaynağı olmasıyla ilgili itirazları da dikkate alarak çok geniş bir çerçevede konuyu ele almaktadır. Bkz. *ŞM,* I, 134-152

kelam ilminde bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.[68] Aklın bir bilgi kaynağı oluşunu çeşitli açılardan kabul etmeyenleri beş grupta toplayabiliriz[69]:

1. Aklın mutlak olarak bilgi kaynağı olamayacağını iddia edenler,
2. Geometri ve matematiğin dışında bilgi kaynağı olamayacağını iddia edenler,
3. Sadece nazarîyyâtta bilgi kaynağı olamayacağını iddia edenler,
4. Sadece ilahiyyâtta bilgi kaynağı olamayacağını iddia edenler,
5. Sadece marifetullah noktasında bilgi kaynağı olamayacağını iddia edenler.

Bu noktada, nazarî meselelerde birçok ihtilafın ve hatta birbirini nakzeden görüşlerin olması sebebiyle ilahiyyât bahislerinde aklın bir bilgi kaynağı olamayacağı itirazı[70]nın özellikle ele alınması gerekmektedir.[71] Zira, kelam ilminin, inanç esaslarının aklen temellendirilmesi işlevini yerine getirebilmesi açısından, özellikle bazı filozoflara atfedilen[72] ve aklın ilahiyyât meselelerinde bilgi kaynağı olduğu iddiasına karşı yapılan bu itiraz dikkate alınmak suretiyle meselenin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

a) Aklın ilahiyyât konularında bilgi kaynağı olması

Aklın ilahiyyât alanında bilgi kaynağı olamayacağına ilişkin iddiayı şöyle formüle edebiliriz:

I. öncül: Nazar/akıl, ilahiyyât bahislerinde doğru bilgiye ulaştırsaydı, Allah'ın zatı, sıfatları vs. noktasında ihtilaf olmazdı ve görüşler birbirini nakzetmezdi.

II. öncül: Fakat söz konusu bahislerde ihtilaflar vardır ve görüşler birbirini nakzetmektedir.

Sonuç: O halde akıl/nazar ilahiyyât bahislerinde bir bilgi kaynağı olamaz.

---

[68] Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, I, 70
[69] *Hâşiyetü Siyâlkûtî*, s. 184
[70] Bu itiraz Sümeniyye'ye değil, bazı filozoflara aittir. Zira, Sümeniyye aklın mutlak olarak bilgi kaynağı olamayacağını iddia etmektedir.
[71] Aklın mutlak anlamda bilgi kaynağı olamayacağı iddiasıyla ilgili olarak öne sürülen deliller ve cevapları için bkz. *ŞM,* I, 225
[72] *Hâşiyetü Siyâlkûtî*, s. 105.

Bu akıl yürütmeye şu şekillerde karşı çıkılabilir:

İhtilafın çok olmasının aklın doğru bir bilgi kaynağı olmamasından kaynaklandığını söylemek ne derece doğrudur? Birçok görüşün, hatta birbirini nakzeden birçok fikrin var olması, yanlış akıl yürütmelerden kaynaklanıyor olamaz mı?[73]

Ayrıca, akıl/nazar, ilahiyyât bahislerinde bir bilgi kaynağı olamaz demek, ilm-i ilahî (metafizik)nin konusu olan Allah'ın zat ve sıfatları bilinemez demektir. Dikkat edilirse, burada Allah'ın zat ve sıfatlarının bilinemez oluşuna ilişkin aklî bir yargı mevcuttur. O halde yukarıdaki akıl yürütmede zımnen bulunan bu yargı da ilahiyyâta ilişkin bir iddia oluvermektedir. Eğer bu önerme doğruysa, akıl/nazar ilahiyyâtla ilgili bahislerde bilgi kaynağıdır demek doğru olacaktır. O halde bu akıl yürütme içerisinde zımnen mevcut bulunan söz konusu yargıyla iddianın kendisi (yani 'akıl/nazar ilahiyyât bahislerinde bilgi kaynağı olamaz' iddiası) çelişmektedir.[74]

Bu noktada filozofların şöyle bir itirazı söz konusu olabilir: Biz aklın ilahiyyât bahislerinde zannın değil, kesin bilginin kaynağı olamayacağını söylüyoruz. Diğer bir ifadeyle, bu konularda hüküm beyan edenlerin yargıları ancak zan ifade eder. Yani bu bahislerde akılla zannî hükümlere varılabilir, fakat kesin bilgiye ulaşılamaz. Dolayısıyla, yukarıda söz konusu ettiğiniz zımnî yargının da böyle bir zan ifade ettiği düşünülürse, aklın kesin bilginin kaynağı olamayacağı iddiası yine baki kalır. [75]

Bu itirazla birlikte 'aklın bilgi kaynağı olamayacağı' iddiasının zan ifade ettiği kabul edilmektedir. Ayrıca, aklın kesin bilginin kaynağı olamayacağını ifade ederken, sınırları belirli bir kesinlik kriteri de sunmadığı için, 'zan ifade eder, ama kesinlik (yakîn) ifade etmez' iddiası da değerlendirilebilme zeminini kaybetmektedir.

İlahiyyât bahislerinde aklın bilgi kaynağı olamayacağına ilişkin diğer bir iddia da şudur[76]:

---

[73] Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, I, 105
[74] *Hâşiyetü Siyâlkûtî,* s. 185
[75] *Hâşiyetü Siyâlkûtî,* s. 185
[76] *ŞM*, I, 242-243

1. Allah'ın zâtına ve sıfatlarına ilişkin bir takım ilahî hakikatler ne zaruri olarak tasavvur edilebilir-ki bu açıktır-, ne de nazar vasıtasıyla bilinebilir.

2. Nazarla bilinememesi ya hiçbir nazarî tasavvurun söz konusu olmamasızira nazar tasavvurda değil, tasdikte söz konusudur-, ya söz konusu tasavvurun tanım[77]la elde edilmek durumunda olması-ki tanım mürekkep varlıklara hastır, ilahî hakikatlerde ise terkip söz konusu değildir-, ya da tasvir (resm) ile elde edilebilmesi-ki bu da tasvir edilenin hakikatinin bilgisini vermez-sebebiyledir.

3. Tasdik tasavvurlardan oluşur, o halde söz konusu hakikatlere ilişkin bir tasdik de söz konusu olamaz. Dolayısıyla, önermeler tertip etmek suretiyle bilgiye ulaşma anlamına gelen nazar da mümkün olamayacağı için, akıl ilahiyyât konularında bir bilgi kaynağı olamaz.

Cürcânî, Allah'ın bizde zatına ve hakikatine ilişkin ilksel tasavvurlar yaratmasının imkan dahilinde oluşundan hareketle, 'kesinlikle söz konusu hakikatlere ilişkin tasavvur elde edilemez' iddiasını reddettikten sonra, yukarıdaki akıl yürütmenin, Allah'ın zat ve sıfatlarının bilinemez oluşuna ilişkin bir yargıyı içerdiğini ifade ederek, bu yargının da ilahiyyâtın en önemli bahsi olan Allah'ın zat ve sıfatları hakkında aklî bir hüküm olduğunu belirtmek suretiyle, filozoflara yöneltilen eleştiriye benzer bir eleştiride bulunmaktadır.[78]

Bu hususta öne sürülen bir diğer iddia da şudur:

İnsanın hakikati ve özelikleriyle bilmeye en yakın olduğu şey 'ben' diye işaret ettiği hüviyetidir. Fakat söz konusu hüviyetin, her ne kadar varlığı apaçık olarak bilinse de, hakikatiyle tasavvuru hususunda, araz mı cevher mi, mücerred mi, cismanî mi, bölünebilir mi bölünemez mi oluşuyla ve daha diğer başka sıfatlarıyla ilgili birçok görüş söz konusudur. İnsan birbiriyle tenakuz halinde olan görüşlerden birinin kesinliğine hükmedecek bir kritere de sahip değildir. Eğer aklî çabalar, söz konusu benliğe ve sıfatlarına ilişkin kesin bir bilgiyi beraberinde getirmiş olsaydı, insanlar bu noktada

[77] Tanım (had) ve tasvir (resm) kavl-i şarihin, yani tarifin kısımlarındandır, tarif ise tasdik değil tasavvurdur.
[78] *ŞM*, I, 243

birbirine ters düşen görüşler ileri sürmezlerdi. İnsanın bilmeye en yakın olduğu şeyde durum böyle ise, ilahiyyât konularında evleviyetle böyle olmak durumundadır.[79]

İnsanın benliğini iddia edildiği şekilde kesinlikle bilemeyeceği hususunun müsellem olmaması bir tarafa, bu konuda birçok görüşün ileri sürülmüş olması, hüviyeti/benliği bilmenin ancak zorluğuna delalet eder. Bu görüşlerden birinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğunun bilinmesi imkanından dolayı, bu husustaki görüşlerin çokluğu, hüviyetin ya da nefsin bilinmesinin imkansızlığına delil teşkil etmez. Zira, söz konusu iddiayla, kesin bilgi ifade etmeyen bir aklî çabanın/nazarın varlığı ortaya konulmuş olmamaktadır. Açıkça tespit edilen şey sadece doğru bir aklî çabayı yanlışından ayırmanın ya da birini diğerine tercih etmenin çok zor olduğu hususudur. Bunun ilahiyyât bahisleri söz konusu olduğunda daha da zor olduğu tartışmasızdır.[80]

Aklın bilgi kaynağı oluşu çerçevesinde özellikle tasavvufî terminolojide, sınırlı bir işleve sahip olduğu iddia edilen aklın (reason) doğru bir ölçüt olduğu ve dolayısıyla doğru bilgilere ulaştıracağı kabul edilmekle birlikte[81], kalp, aynü'l-basiret vb. ifadeler vasıtasıyla akıl (reason) ötesi alana ilişkin doğrudan bir tecrübeyle ilişkilendirilen akıl (intellect) kavramıyla 'reason' anlamındaki akıl arasında bir ayırıma gidildiğini de görmekteyiz. Bu sebeple tasavvufî terminolojide aklın bu çift anlamlılığının bir karışıklığa sebebiyet vermemesi için, 'intellect' anlamındaki akıl kavramının karşılığı olarak, kalb, aynü'l-basiret gibi kavramların kullanıldığını görüyoruz.[82] Bu nedenle, herhangi bir tasavvufî metinde yer alan akıl kavramının hangi bağlamda ve anlamda kullanıldığının belirlenmesi gerekmektedir. Bu hususa keşfî bilginin mahiyeti konusunda kavramsal çerçeveyi otaya koyarken değinmeye çalışacağız.

Aklın kelam ilminde, özellikle ilahiyyât bahislerinde bir bilgi kaynağı olup olamayacağı çerçevesindeki tartışmalardan sonra, bilgi kaynağı olarak akılla irtibatlı olması hasebiyle delil ve nazar bahislerinin de ele alınması gerekmektedir.

---

[79] *ŞM*, I, 244

[80] *ŞM*, I, 245

[81] Ebü'l-Mâali Abdullah b. Muhammed Aynülkudât el-Hemedâni, Zübdetü'l-Hakâyık, (*Musannefât-ı Aynü'l-Kudât Hemedânî* içinde), nşr. Afif Useyran, Tahran 1962, s. 97

[82] Kâşânî'nin, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*'sinde akıl kavramına müstakillen yer vermemesi, ancak "zü'l-akl", "zü'l-akl ve'l-ayn" gibi ifadelerde ve 'reason' ya da akl-ı meaş anlamında kullanması bu açıdan örnek teşkil edebilir. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, nşr. Muhammed Kemal İbrahim Cafer, Kahire 1981, s. 134

b) Nazar ve Delil

Aklın ve nazarî çabanın ilahiyyât bahislerinde bir kaynak ve delil olması konusundaki tartışmalara yukarıda kısaca değindik. Bu noktada ele alınması gereken bir diğer önemli husus, sahih bir aklî çabanın taşıması gereken şartlar ve özelliklerdir. Maddesi ve sureti[83] itibarıyla gereken şartları taşıyan bir nazarî çabanın ve kıyasın yakînî bilgi ifade edeceği bir çok kelamcı tarafından kabul edilmiştir. Bir akıl yürütmede şu dört şeye bakılır[84]:

1. Tertib edilen öncüllere,
2. Söz konusu tertibin doğruluğuna,
3. Tertib edilen öncüllerle sonuç arasındaki gereklilik ilişkisine,
4. Öncüllerden zorunlu olarak çıkan sonucun doğruluğuna.

Bu dört noktadan birincisi kıyasın maddesi ile ilgili iken, ikincisi ve üçüncüsü suretiyle ilgilidir. Dördüncüsü de, ilk üç şartın yerine getirilmesiyle birlikte elde edilen bilgidir. Yani, ilk üç hususun gerçekleşmesiyle birlikte, akıl yürütme sonucunda ortaya çıkan sonucun doğruluğu noktasında kesin bilgi meydana gelir. Fakat, sadece öncülleri kesin olan doğru bir akıl yürütmenin neticesinde kesin bilgiye ulaşılabilecektir. Zira, öncülleri zannî ise, söz konusu akıl yürütme de zan ifade edecektir. Bu durumda kıyası oluşturan öncüllere göre, elde edilen sonucun kesin ya da zannî oluşuna karar verilecektir.[85] Aklın kelamda bir bilgi kaynağı oluşu açısından bakıldığında, inanç esaslarının ortaya konulmasında ancak kesinlik ifade eden delillerin dikkate alındığını da göz önüne alırsak, bir akıl yürütmede kullanılan öncüllerin zan ya da yakîn ifade etmesi ortaya çıkan sonucun kesinlik derecesini tayin edecektir.[86]

---

[83] *ŞM*, I, 217. Kıyası oluşturan öncüllerin yakînî ya da zannî oluşu, o kıyasın maddesini oluştururken; söz konusu öncüllerden sonucun çıkarılma şekli kıyasın suretini oluşturmaktadır.

[84] *ŞM*, I, 217

[85] *ŞM,* I, 217-218. Bu noktada şu ayırımın farkında olunması gerekir: Zannî öncüllerden oluşan bir kıyasın sonucunun zan ifade etmesi başka; söz konusu öncüllerden zan ifade eden bir sonucun çıkmasının kesinliği başka bir husustur. Zira, birincisi kıyasın maddesi, yani öncüllerin niteliği (yakînî ya da zannî oluşu) ile ilgiliyken, ikincisi kıyasın sureti, şekli, yani öncüllerle sonuç arasındaki ilişkiyle irtibatlıdır.

[86] Akıl yürütmede kullanılan öncüller ve türleri için bkz. *ŞM*, II, 36

Kelam ilminde delil hem müfred olanı hem kıyastan ayrı olarak dikkate alınan tarif ve tanımları[87] hem de öncülleri kapsar. Bu durumda, bir akıl yürütmede yer alan öncüller hem kıyasta bulunmaları açısından hem de önerme[88] olmaları açısından delil kategorisinde yer aldığı ve kavramlar bir araya getirilerek oluşturulan tarif ve tanımlar da delil olarak değerlendirildiği gibi, söz gelimi alemin kendisi de delil kategorisinde yer alır.

Kelamcılar, mantıkçılardan farklı olarak, tıpkı kavramlardan oluşan bir tarif veya tanım ya da bir kıyasta kullanılacak olan bir önerme gibi alemi de delil olarak kabul etmişlerdir. Yani, mantıkçılara göre, delil, önermelerden oluşan ve zatı gereği başka bir sözü gerekli kılan söz iken[89], kelamcılara göre 'alem hâdistir' önermesi delil olduğu gibi, alemin kendisi de Allah'a delildir ve teknik anlamda müfred delil kategorisinde yer alır.[90] Bu durumda önermeler ya da öncüller kendileri üzerinde düşünülmesi (nazar) ve bu suretle bir şeye delaletleri açısından, alem de kendisinde bulunan hallerden hareketle (sözgelimi hâdis olması açısından) bir şeye ya da varlığa işaret etmesi yönüyle delil adını almaktadır. Ayrıca bu noktada, tertib edilmiş öncüller anlamındaki delil ile kaynak olması itibarıyla delil arasında da bir ayırım gözetilmiş olmaktadır. Yani, kendileri vasıtasıyla akıl yürütmenin gerçekleştiği öncüllerin delil oluşu ile alemin Allah'a delil oluşu ve kitap, sünnet, icmanın delil oluşu arasındaki fark belirtilmiş olmaktadır.

Delilin bu semantik çerçevesine dikkat çektikten sonra, bir akıl yürütmede öncüllerin sonuca oluşturmasının aklın hükmüyle olup olmaması açısından delilin,

1. sırf aklî

2. sırf naklî

---

[87] Tarif ve tanımlar tasdik olmayıp tasavvur olduğu için mürekkeb olmakla birlikte, kıyastaki anlamıyla müretteb değildir, zira, tarife ve tanıma kavramlar bir araya getirilerek ulaşılır.

[88] Bir önerme (kaziyye) kıyasta kullanılması itibarıyla öncül (mukaddime) adını alır.

[89] Mantıkçılarda delil, kıyasta sonuca ulaştıran öncüllerin bütününe denmektedir. Kısacası, kelamcılara göre alemin bizzat kendisi, 'alem hâdistir' ile 'her hâdisin bir muhdisi vardır' önermeleri teknik olarak delil diye adlandırılırken; mantıkçılara göre 'alem hâdistir', 'her hâdisin bir muhdisi vardır' önermelerinin toplamına delil denmektedir. Filozofların, usulcülerin (dilcilerin), kelamcıların ve mantıkçıların delil tarifleri için bkz. Tehânevî, "delil", *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, Beyrut 1996, I/794

[90] *ŞM*, II, 3

3. aklî ile naklîden oluşan delil şeklinde bir tasnife tabi tutulduğunu söyleyebiliriz.

Bazıları, naklin, haberi aktaran kimsenin doğruluğuna bağlı olarak değerlendirilebileceği, bu değerlendirmenin de ancak akılla olabileceğinden hareketle, delili söz konusu açıdan sırf aklî ve aklî-naklî şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Fakat, öncüllerin sırf aklî, sadece naklî ve hem aklî hem naklî olabilmesi sebebiyle[91] üçlü taksim daha doğru görünmektedir.

Delillerle ulaşılmak istenen sonuçlar da üç kısımdır[92]:

1. Aklen ispatı ya da nefyedilmesi mümkün olmayan şeyler. Sözgelimi, İskenderiye'nin minaresinde şu anda bir karganın oturmuş olduğunun ispatı ancak nakille olur. Zira, akıl ve histen uzak olan söz konusu durumun ispatı ancak doğru habere dayandırılabilir. Kelamda cennet-cehennem, mükafat-ceza gibi hususlar bu çerçevede ispatı ancak nakle bağlı olan hususlardır.

2. Naklin kendisine bağlı olduğu hususlardır ki, ancak akılla ispatı söz konusudur. Bir yaratıcının varlığı ve Hz Peygamber'in nübüvvetinin ispatı gibi. Bu hususların ispatı nakle bağlı olsaydı devir lazım gelirdi. Zira, nakil (vahiy ve sünnet), bunların varlığının ispatına bağlı olduğu için, bunları nakille ispat etmeğe kalkmak devri gerektirir.

3. Bu ikisinin dışındaki hususlar: Alemin hâdis oluşu gibi. Zira, ne nakil alemin hâdis oluşuna bağlıdır, ne de bir yaratıcının varlığının ispatı alemin hâdis oluşuna bağlı olmak zorundadır[93] Sözgelimi, alemin hudûsu delili, yaratma hususunda Tanrı-alem ilişkisini açıklamaya ilişkin bir modeldir. Bu durumda, ispatı ne zorunlu olarak nakle bağlıdır ne de naklin varlığının kendisine dayandığı bir husustur.

c) İnanç Önermelerinin Bilişselliği

Aklın özellikle ilâhiyyât konularında bilgi kaynağı olması çerçevesindeki tartışmalardan biri de, bu bahislere konu olan şeylerin bilginin değil inancın mevzuu

[91] Örnekler için bkz. *ŞM*, II, 49
[92] *ŞM*, II, 50
[93] Sözgelimi, bir yaratıcının varlığı alemin mümkün oluşundan hareketle de açıklanmıştır.

olacağı yönündeki tartışmadır. Kelam ilmi açısından keşfin değerini tayin etmeden önce, 'kelam ilminde duyular, akıl ve sâdık haberle ulaşılan sonuçların bilgi değeri taşımadığı, inancın konusu olduğu' iddiasını ele almak gerekmektedir. İnanç önermelerinin bilişselliği çerçevesindeki bu tartışmayı açık bir şekilde şöyle ortaya koyabiliriz:

Allah'ın varlığını ya da Allah'ı bilemeyiz, O'nun varlığına inanırız; melekleri bilemeyiz, onların varlığına inanırız vb. Hatta başka bir açıdan, sözgelimi, Allah'ın kitaplarına inanmayız, o kitapların Allah tarafından gönderildiğine inanırız. Zira, Allah'ın kitabı, mesela Kur'an-ı Kerim, bizim inancımızın değil bilgimizin konusudur, çünkü onu okumaktayız. Biz Kur'an-ı Kerim'e değil, sadece onun Allah tarafından gönderildiğine inanırız. Yani burada bilgimize konu olan şey Kur'an'ın kendisi iken, onun Allah tarafından gönderilmiş olduğu hususu bilginin değil inancın konusu olmaktadır. Bu ve benzeri örneklerden hareketle, artık bilgimizin konusu haline gelmiş olan bir şeyin inancın konusu olamayacağı, yani bildiğimiz şeylere inanmanın anlamsız olduğu, dolayısıyla, inancımızın konusu olan şeylere ilişkin bilgi sahibi olduğumuz iddiasının saçma olduğu ileri sürülmektedir. Yani, bir teist, kâinâtın bir yaratıcısı olduğunu bilmez, bir yaratıcısı olduğuna inanır. Allah'ın bir takım sıfatlara sahip olduğunu bilmez, onun bu sıfatlara sahip olduğuna inanır. Yine, sözgelimi, melekler kâinât içerisinde, tıpkı diğer varlıklar gibi bizle birlikte yaşamış olsaydı, onlara inanmakla sorumlu olmayacaktık, çünkü onları görüyor ve biliyor olacaktık. Bu noktada meleklerin bizim algılama sınırlarımıza dahil olması, onları inancın konusu olmaktan çıkarıp, bilgimizin konusu haline getirecektir.

Bilgi ile inanç arasındaki bu ayırımla birlikte, aklın ilahiyyât bahislerinde verdiği hükümlerin bilgi kategorisinde yer alamayacağı, söz konusu hükümlerin bilgi ifade eden bir formda sunulmalarının, onların bilgi olduğu anlamına gelmeyeceği, bu tür ifadelerin esas itibarıyla bilgi değil inanç ifade eden teolojik önermeler olduğu sonucuna varılacaktır.

Bu tartışmanın kilit noktası bilginin/bilişselliğin semantik çerçevesinin belirlenmesi meselesidir. Bilgiyi, insanın duyusal ve aklî yetileri vasıtasıyla elde ettiği şeylerle sınırlandırılacak olursa, elbette bu vasıtaların dışındaki herhangi bir kaynaktan

(sözgelimi vahiy) gelen şey bilgi değeri taşımayacaktır, en iyi ihtimalle bir inanç, kanaat ve zan olarak değerlendirilecektir. Aynı durum, vahyi esas alan kelam ilminde, aklın ilahiyyât konularında bir bilgi kaynağı oluşu için de geçerlidir. Bu sebeple, bir epistemolojik çerçevede hangi vasıta ve kaynakların epistemik açıdan dikkate alındığı, bu vasıtalarla elde edilen şeylerin bilişsel olup olmadığı noktasında belirleyici olacaktır. İnanç önemelerinin bilişsel bir mahiyete sahip olmadığı iddiasında söz konusu önermelerin doğrulanabilme ya da yanlışlanabilme niteliğine sahip olmadıklarından hareket edilmekte, fakat doğrulama sadece aklî ve duyusal olanı içeren emprik doğrulama ile sınırlandırılmaktadır. Bunun temel nedeni bilgi kaynağı olarak sadece aklın ve duyuların kabul edilmesidir.[94]

Sadece nesneler ve olgular için kurulan önermelerin gerçek ve anlamlı olduğu görüşü, bilgiyi olgu alanı ile sınırlandırmaktadır. Buna bağlı olarak Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olmadığı ileri sürülmekte ve dile getirilemeyen hakkında susulması gerektiği ifade edilmektedir. Dile getirilemeyen hakkında susmak gerekir, çünkü dile getirilemeyen alanla ilgili önermeler olgusal bir gerçekliğe gönderme yapmazlar. Dünya, olguların tümü olduğuna göre, olgusal içeriği olmayan teolojik ifadeler üzerinde konuşulamaz. Bu anlayış bizzat bilimsel alana yönelik çözümleme açısından sorunludur, çünkü bizzat dünyanın kendisi çoğu kere dile getirilemez. Teolojik açıdan ise söz konusu anlayışın temellendirmek istediği, ya din hakkında susmak ya da dini öznenin bilincine indirgemektir. Din hakkında susmanın anlamı dini hem bilginin konusu hem de sosyal aktivitenin bir formu olmaktan çıkarmaktır. Çünkü dini öznenin bilincine indirgemenin bundan başka anlamı yoktur.[95]

Dinî ifadelerin anlamı, bunların nerede, ne zaman ve hangi amaçla kullanıldıklarını bilmekle ilişkilidir. Öyleyse dinî bir iddiayı olgusal bir varsayım olarak okuyamayız. Çünkü din, düşünce ve eylemimizi başka türlü etkileyen bir şeydir. Dinî bir önermenin anlamı, doğru olması durumunda neler olmuş olacağının bir fonksiyonu değil, ona bağlananların yaşamlarında yaptığı değişikliğin fonksiyonudur. Bilimsel

---

[94] Temel Yeşilyurt, "İnanç Önermelerinin Bilişselliği", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler,* Bursa 2003, s. 144

[95] Şaban Ali Düzgün, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* 2:1 (2004), s. 27.

inançlardan farklı olarak dinsel inançlar varsayım değildir, az ya da çok olası olarak değerlendirilemezler.[96]

Bilişsellik tartışmasının, varlığın bilgisi-mahiyetin bilgisi eksenindeki tartışmayla da irtibatı söz konusudur. Bu noktada İbn Sina'ya atfen zikredilen şu ifadelerden hareketle mesele şöyle ortaya konulabilir:

"Eşyanın hakikatine vâkıf olmak insanın kudretinin üstündedir. Biz eşyanın (varlıkların) ancak hususiyetlerini, lazım arazlarını bilebiliriz, onlardan her birinin hakikatini ifade eden ayırıcı vasfı (mukavvim faslını) bilemeyiz. Bildiğimiz şey, sadece, onların, bir takım hususiyetlere ve lazım arazlara sahip varlıklar olduğudur. (Sözgelimi), biz ne İlk olanın (Evvel), ne aklın ve nefsin, ne feleğin ne de ateşin, havanın, suyun ve toprağın hakikatini bilebiliriz.

Biz el-Evvel olan Allah'ın hakikatini bilemeyiz. Bildiğimiz, O'nun varlığının ve varlığının gerektirdiği şeyin zorunlu olduğudur. Bu, O'nun için gerekli olan şeylerdendir, O'nun hakikati değildir. Biz bu vasıtayla O'nun birliği gibi diğer gerekli olan şeyleri de biliriz. O'nun hakikati ise-ki eğer idraki mümkünse-bizatihi var olmasıdır.

Eşyanın hakikatine muttali olmak insan kudretinin sınırları içerisinde değildir. Çünkü varlıklar ya basittir ya mürekkebtir. Basit varlıkların bilinmesi mümkün değildir. Zira, bir şeyi hakikati üzre bilmek cins ve fasılla olur. Basit olan varlıkların ise cins ve fasılları yoktur. Mürekkeb varlıklar da böyledir, çünkü mürekkeb olanı bilmek onu oluşturan cüzleri bilmeye bağlıdır. Söz konusu parçalar ise basittir. Bu durumda, insanın bir şeyi/varlığı hakikatiyle bilmesi mümkün değildir, ancak lazım ve arazlarıyla bilebilir."[97]

İnsanın değil Allah'ı, kâinâtta yer alan varlıkları dahi hakikatleri üzre değil, sahip oldukları hususiyet ve arazlarla bilebileceği anlamına gelen bu ifadelerden hareketle, insanın mahiyetini bilmediği bir şeyin varlığına ve hususiyetlerine dair bir

[96] Şaban Ali Düzgün, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu", s. 29
[97] Haydar el-Âmûli, *el-Mukaddimât min Kitâbi Nassi'n-Nusûs fî Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, nşr. Henry Corbin-Osman Yahya, Tahran 1988, s. 480-481

bilgiye ulaşabileceğini söyleyebiliriz. Allah'ın hakikatinin künhüyle bilinemeyeceği, O'nun ancak sıfatlar (vücûdî olanlar), olumsuzlama (selb) ve birtakım izafetler yoluyla bilinebileceği[98] anlamında teolojik agnostisizm olarak adlandırılan[99] tutum, Allah'ın zatına ilişkin bilgiyi olumsuzlamakla birlikte, sıfatlarına ilişkin bilgi elde edilebileceğini ifade etmektedir.

Bir teistin ilahiyyâta ilişkin hususlarda serdettiği hükümlerin bilgiye değil inanca konu olabileceği şeklindeki iddianın katı bir agnostisizmin, başka bir ifadeyle epistemik bir emperyalizm[100]in yansıması olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Zira, teist bu noktada Allah'ın zatını, yani hakikatini değil, varlığını ve sıfatlarına ilişkin birtakım şeyleri bildiğinden söz etmektedir. Bunun bir bilgi değil bir inanç olduğu iddiası, kaynakları ve çerçevesi itibarıyla epistemik açıdan neyin bilgi kaynağı olarak kabul edilip edilmediği tartışmasına müncer olmaktadır. Hatta bu tür bir agnostisizmin sadece ilahiyyât değil, diğer bütün alanlarda bir tıkanmayı beraberinde getireceği de söylenebilir. Sözgelimi, önünde duran bir nesnenin atomlardan, moleküllerden oluştuğunu söyleyen birinin bu ifadesi karşısında 'hayır sen onun öyle olduğunu bilmiyorsun, öyle olduğuna inanıyorsun' şeklindeki bir itirazın, gök cisimlerini yörüngelerinde tutan şeyin itme-çekme, merkez-kaç kuvveti vb. olduğunu söyleyen bir kimseye 'bu ifadenin bir bilgi değeri yok, çünkü sen onun öyle olduğuna inanıyorsun' şeklinde karşılık vermenin varacağı noktayı tahmin etmek zor olmasa gerek. 'Yarın yağmur yağacağına inanıyorum' diyen kişiye karşı şu denilebilir: 'Belki evet, belki hayır'. Fakat, 'kıyamette Tanrı zalimi mazlumdan' ayıracak diyen kişiye aynı şekilde tepki gösterilemez. Çünkü dinî inancın grameri belkinin ve muhtemelin nötr durumuyla bağdaşamaz. Yine buna bağlı olarak dini ifadeler yağmur yağıyor ve yağmıyor şeklinde de açıklanamaz. Dini ifadelerin anlamı, biri diğerinin olumsuzlanmasıyla elde edilemez.[101] Sırf beş duyunun ya da aklın sınırlarının ötesinde diye bazı hususları bilgi değil de inanç ya da kabul şeklinde algılayarak reddetmek ya da bilgi açısından bir değer ifade etmediğini ve anlamsız olduğunu söylemek ne derece doğrudur? İnsanın

---

[98] *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 212

[99] Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, Ankara 2004, s. 42

[100] William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press 1991, s. 867

[101] Nadim Macit, "Teolojik Dilin İmkanı Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyyât Fakültesi Dergisi*, 2002/1, s. 26

kâinât hakkındaki bilgisinin büyük ölçüde fenomenal düzeye ilişkin olduğu, onların kendilerini insana bu görünen özellikleriyle sunduğu, bunun ötesinde yer alan şeylerin fenomenal olandan hareketle varsayıldığı/kabul edildiği, eşya ve varlıkların kendinde durumlarının, yani hakikatlerinin kuşatılmasının çok zor olduğu bir durumda, sözünü ettiğimiz türden bir agnostisizmi benimsemenin ne gibi sonuçları beraberinde getireceği dikkate alınmalıdır.

3. Sâdık Haber

Kelam ilmi açısından beş duyunun ve özellikle aklın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi çerçevesindeki tartışmaları aktardıktan sonra, üçüncü bilgi kaynağı olarak sâdık haberin epistemolojik açıdan kaynak olma değeri üzerinde durabiliriz.

Haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi, kelamcılar açısından bakıldığında, esasta yer alan dinî bilgilerin (namaz, oruç, diriliş, hesap, sırat vb.) kaynağının bizzat haber olmasıyla yakından irtibatlıdır.[102] Ayrıca, kelamcıların haberin bilgi kaynağı olmasıyla bu denli ilgili olmaları, en başta peygamberlerin gösterdikleri mucizeleri ve daha sonra da Hz. Muhammed'in (a.s) peygamberliğini bu metotla ispat etme yoluna gitmeleriyle alakalı bir durumdur. Bu ise ancak haber vasıtasıyla tespit edilip ispatlanabilen hususlardandır. Dolayısıyla bunları ispatlamak için öncelikle bu hususların kendisiyle ispatlandığı haberin bilgi elde etme vasıtası olduğunu ispatlama zorunluluğu doğmaktadır.[103]Bu noktada, haberin nasıl bir bilgiyi beraberinde getirdiği sorusu da dikkate alınarak, itikadî açıdan delil olacak bir haberin hangi kriterleri taşıması gerektiği ortaya konulmalıdır.[104]

Doğru (sâdık) haber iki kategoride ele alınmaktadır: Mütevâtir haber ve rasulün verdiği haber.

Mütevâtir haber "yalan üzre birleşmelerini aklın mümkün görmediği kişilerin verdiği haber" şeklinde tanımlanmaktadır. Haberlere ilişkin olarak mütevâtir

---

[102] *Hâşiyetü'Kestelî,* s. 30

[103] Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* VI (2006), sayı: 1, s. 158

[104] Bu noktadaki amacımız uzun uzadıya haberin çeşitlerini ve her birinin ayrı ayrı özelliklerini vermek değil-ki böyle bir çaba bu tezin sınırlarının ve amacının ötesindedir -kelamî epistemoloji açısından bir haberin bilgi kaynağı oluşunun kriterlerini genel çerçeveyle ortaya koymaktır.

kavramının kullanılması ittisal/sened zincirinin olmadığını göstermektedir. Zira senet söz konusu olduğunda haberle elde edilen bilgi zaruri olarak değil, bir gayret ve çaba ile yani istidlal ile bizde oluşmuş olur. Oysa bu tür haberlerin en genel özelliği zaruri olarak, yani bir gayret ve çaba sarf etmeden, biz farkında olmadan kendiliğinden bizde oluşuyor olmalarıdır. Bu tür haberler ravileri belli olmamasına rağmen o kadar çok kişi tarafından nakledilmektedirler ki, genç-ihtiyar, seçkin-avam, kadın-erkek, mümin-kafir ayırt etmeden herkese ulaşır ve onlarda, haber verilene ilişkin kesin bir bilgi oluşturur.[105]

Mütevâtir haberin doğruluğunun delilinin ve ölçüsünün, "doğruluğunda şüphe olmayacak şekilde kendisiyle kesin bir bilginin meydana gelmesi" olduğu ifade edilmektedir.[106] Bu noktada "Bir topluluğun yalan üzre birleşmesinin tasavvur olunabilmesi ya da olunamamasının kriteri nedir?" sorusu önem kazanmaktadır. Haberin mütevâtir oluşuna bağlıdır denilemez, çünkü bu devri gerektirir. Zira, haberin mütevâtir oluşu da yalan üzere birleşmenin tasavvur olunamamasına bağlıdır.

Mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesinde tevatürün belirleyiciliği söz konusudur. Zira, ancak tevatürün olmasıyla kesin bilginin varlığına hükmedilir. O halde bir haberin kesin bilgi ifade etmesi tevatüre bağlı olmaktadır. Fakat tevatürün ispatı da kesin bilgiye bağlı olmaktadır. Çünkü, kesin bilginin oluşması, haberin tevatür derecesinde olduğunun göstergesi olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla, haberin kesin bilgi ifade etmesi tevatüre, tevatür de haberle birlikte kesin bilginin meydana gelmesine bağlı olmaktadır ki, bu durumda devir lazım gelir.

'Bu haber niçin zan değil de kesin bilgi ifade eder' sorusuna 'çünkü mütevâtirdir' şeklinde cevap verilirken, 'mütevâtir olduğunu nerden biliyorsunuz' sorusuna da 'kendisinden sonra kesin bilginin meydana gelmesinden hareketle bunu biliyoruz' denilirse, bu, devir gerektirir. 'Mütevâtir olduğunu nerden biliyorsunuz' sorusuna 'çünkü yalan üzre birleşmeleri tasavvur olunamayacak bir topluluğun verdiği bir haberdir' şeklinde de cevap verilemez, çünkü, bu cevapta "çünkü" kelimesinden

---

[105] Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Din Bilimleri Araştırma Dergisi,* s. 158

[106] *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 34; Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, I, 81

sonraki ifade mütevâtirin tanımı olduğu için, cevap sanki 'çünkü mütevâtirdir' gibi bir biçime dönüşüvermektedir. Halbuki, soru zaten niçin mütevâtir olduğuna ilişkindi.

Bu problem, bir habere ilişkin tevatürün "*meydana gelmesi*" ile söz konusu haberin tevatür derecesinde olduğunun "*bilinmesi*" arasındaki farkla çözülmeye çalışılmıştır.[107] Bu hususu açıklama noktasında şöyle bir örnek sunulabilir:

Allah alemin varlığının illetidir, alem ise maluldür, yani varlığı Allah'ın varlığına bağlıdır. Fakat Allah'ın varlığı hafidir, dolayısıyla ancak varlığına delalet edecek bir alametle bilinebilir ki, bu alamet alemdir. Biz alemden Allah'ın varlığına intikal ederiz. Bu takdirde alem, var olma noktasında Allah'a bağlı iken, Allah'ı bilmek alemi bilmeye bağlı olmakta ve bu, devri gerektirecek bir durum olmamaktadır.

Aynı şekilde, bir hususta kesin bilginin meydana gelmesi, yani var olması, tevatüre bağlıdır. Fakat tevatürün varlığına delalet edecek bir belirtiye ihtiyaç vardır ki, bu da var olan kesin bilgidir. Bu kesinlikten hareketle, haberin tevatür derecesinde olduğu bilgisine ulaşılır. Bu durumda, tevatür derecesindeki kesin bilginin "*var olması*" tevatüre bağlı iken, tevatürü "*bilmek*" var olan kesin bilgiye bağlı olmaktadır. Yani bize ulaşan bir haberin mütevâtir derecesine ulaşması (mütevâtir haberin oluşması/var olması) onun tevatüren nakledilmesine bağlı iken; söz konusu haberin mütevâtir olduğunun bilgisine, onun süreç içerisinde kazandığı kesinlikten yola çıkarak ulaşılmaktadır.

Bir haberin mütevâtir olmasının ikinci şartı (ilk şart, onu aktaranların yalan üzre birleşmelerini aklın mümkün görmemesi idi) haberi verenlerin, haber verdikleri şeyi delile değil, hisse dayanarak haber vermeleridir. Başka bir ifadeyle, haberi verenlerin haber verdikleri şeyi zorunlu olarak bilmiş olmaları gerekir. Nazar ve istidlalle öğrendiklerine ilişkin aktardıkları haberler mütevâtir haber olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla bu tür haberler bilgiyi zorunlu kılmaz. Sözgelimi, yalan üzre birleşmelerini aklın mümkün görmediği bir topluluk tarafından dünyanın yoktan var edildiği bilgisi tevatüren nakledilecek mütevâtir bir haber değildir. Çünkü, burada

[107] *Hâşiyetü Siyâlkûtî,* s. 145

alemin yoktan yaratılması akıl yürütmeye ihtiyaç gösteren bir bilgidir, hisse dayanılarak ortaya konulacak bir bilgi değildir.

Üçüncü şart ise, haber verilen şeyin aklen mümkün olması ve görülmüş (müşahed) olmasıdır. Zira aklen imkansız olan ve görülmüş olmayan bir şeye ilişkin haber yakîn ve tevatür ifade etmez. Görülmüş olma şartı, ancak haber veren Hz. Peygamber ise dikkate alınmaz. Ayrıca bir haberin mütevâtir olmasında, haberi verenlerin adaletli olmalarına ya da imanlarına itibar edilmez. Eğer kâfir bir memleketin sakinleri, meliklerinin öldüğünü tevatür derercesine ulaşacak şekilde aktarsalar biz onları doğrulamak zorunda kalırız. Tevatür derecesine ulaşmamış hiçbir haber tek başına bilgi ifade etmez. Ancak kendisine akli bir delil eşlik eder, ya da bir mucize onu destekler, veyahut mucizeyle desteklenmiş birinin sözü onu doğrular ise, bu durumda bilgi ifade eder.[108]

Doğru (sâdık) haberin ikinci kısmı peygamberin verdiği haber (haber-i rasül)dir. Kelamcılar mucizeyle desteklenmiş kimseden sadır olan sözü de mütevâtir haber kategorisinde, onunla eşit düzeyde görmüşlerdir. Her ikisi de kesin bilgiyi gerektirme yönüyle eşit bir güce sahiptirler. Fakat mütevâtir haber zaruri bir yolla bizde oluşurken, resulün sözü zaruri bir yolla değil, aklî/istidlalî bir yolla tespit edilebilmektedir.

Mucizeyle desteklenmiş resulün, Allah'ın resulü olduğuna ilişkin sözü mucizeyle desteklendiğinden ve akli istidlal de bunu doğruladığından, onun kendisinin peygamber olduğuna ilişkin sözü kesinlik ifade eder. Kelamcıların mucizeyle desteklenmiş kimsenin sözünü mütevâtir haber konumunda görmelerinin nedeni budur. Yoksa Hz. Peygamberden farklı konularda aktarılan her bir sözü tevatür derecesinde görüp onun kesin bilgi ifade ettiğini söylemek doğru değildir. Bu açıdan bakıldığında, peygamber'in verdiği haber akıl yürütmeye dayalı (istidlalî) bilgi ifade eder.[109] Bu noktadaki akıl yürütme şu formda ifade edilebilir:

I. Peygamberliği Allah tarafından mucize ile desteklenen ve tasdik edilen peygamberin getirdiği her haber doğru ve kesindir.

[108] Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", s. 165
[109] *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 36

II. Bu haber peygamberin verdiği bir haberdir.

Sonuç: O halde bu haber doğru ve kesindir.

Bu akıl yürütme dikkate alındığında, yani peygamberin verdiği her haberin doğruluğu ve kesinliği kabul edildiğinde, yani mutlak anlamda haber-i rasülün kesin bilgi ifade ettiği öne sürüldüğünde[110], peygamberden nakledilen âhad haberlerin de bu kategoride yer alması gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Halbuki durum böyle değildir. Her ne kadar âhad haberlerin inanç esaslarının tespiti noktasında delil olup olamayacağı hususu esaslı bir tartışma konusu olsa da, bu haberlerin itikat alanında delil olamayacağı düşüncesi âlimler arasında yaygın olan kanaati ifade etmektedir.[111]

Âhad haberlerin itikat alanında delil teşkil edip edemeyeceği probleminin usul açısından tartışılmasının ötesinde, pratikte, inanç esasları temellendirilirken delil olarak- eğer kullanılıyorsa- hangi hadislerin kullanıldığının belirlenmesinin, bunların kritik ve değerlendirilmelerinin yapılmasının ardından tartışma daha somut bir zemine kavuşacaktır.

Kelamî epistemoloji açısından âhad haberlerin değeri hususunda dile getirilen "inanca ilişkin hususlar haber-i vahidin mahalli olamaz, çünkü itikadî meseleler kesin önermelere dayanır. Haber-i vahid ise zannîdir. Binaen aleyh itikadî hususlar haber-i vahid ile sabit olmazlar"[112] ifadesinin de ötesinde, tezimiz açısından asıl önemli olan nokta, âhad haberlerin niçin itikadî alanda delil teşkil etmeyeceği sorusu değil-ki buna

---

[110] *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 36-37

[111] Âhad haberlerin inanç alanında delil teşkil edip edemeyeceği, bunu kabul eden âlimler, buna karşı çıkanların delilleri gibi hususlar önemli ve geniş bir tartışmanın konusudur. Bu hususta, söz konusu iki karşıt gurubun dışında, birincil derecede önem taşıyan itikadî esaslarla (Allah'ın varlığı, birliği, melekler, kitaplar, peygamberler, öldükten sonra dirilme vb.), tali konumda yer alan itikadî konular (kabir, ruyetullah vb.) arasında ayırıma gidip, birinci grupta yer alan esaslara ilişkin âhad haberlerin reddedilmesinin bir anlamının olmadığını, zira, bunların zaten Kur'an-ı Kerim'le ve peygamberden tevatür yoluyla gelen haberlerle sabit olduğunu, zikredilen âhad haberlerin ise bunları ispat sadedinde değil, tekid için kullanıldığını, ikincil konumda yer alan itikadî konularda ise âhad haberlerin kesin bir delil teşkil edemeyeceğini, ancak bazı karineler söz konusu edilerek sağlıklı bir değerlendirmeye gidilebileceğini öne süren üçüncü bir grup söz konusudur. Fakat serdedilen bütün bu fikirlerin ötesinde, taraflar açışından, âhad haberlerin inanç esasları konusunda bir delil teşkil edip edemeyeceği tartışmasını anlamlı kılan zeminin, her halükarda sağlam bir inanç sistemi teşkil etme kaygısı olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Âhad haberlerin itikad açısından değeri ve hükmü konusunda bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri,* Ankara 1988, s. 139-152

[112] Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1952, I, 168

verilen cevap inanç esaslarının ortaya konulmasında kesin yargılardan hareket edilmesi gerektiğidir-, inanç alanında niçin kesin bilgiye dayanılması gerektiğidir. Yani âhad haberlerin pratik (amelî) konularda delil teşkil etmesi noktasındaki tartışmaların, söz konusu itikadî esaslar olunca daha ciddi bir boyut kazanması inanç boyutunun hangi özelliğinden kaynaklanmaktadır?

Bilginin kaynaklarının üçe inhisarı çerçevesinde ele aldığımız bilgi elde etme vasıtalarının, kelam ilminde bir inanç çerçevesinin oluşturulmasına nasıl hizmet ettiklerini ortaya koyduktan sonra, kelam ilminin amacına matuf olarak sadece söz konusu vasıtaları geçerli kılan sebepleri şu şekilde ortaya koyabiliriz:

Kelamda bilgi problemi bahsini ele alırken incelediğimiz bilgi tanımları, bunların kritik ve değerlendirmeleri, tercih edilen bilgi tanımı da dikkate alındığında, kelamcılara göre bilginin- filozoflarda olduğundan farklı bir biçimde- kesin (yakînî) bilgi ile aynı anlama geldiği görülecektir.[113]

Kelam ilmi Allah'a ve inanç esaslarına ilişkin küllî bir çerçeve ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, her bireyin Allah'a ilişkin cüz'î inanç, hissediş ve duyuşlarının ötesinde, onlara da kaynaklık teşkil eden bir inanç hartitası çizilmektedir. Bu noktada, herkesin kendi bilinç ve ruh durumuna has Allah'a ilişkin subjektif deneyim ve tecrübesinin küllî bir çerçevede geçerli ve kabul edilmesi, belirli bir kişinin, belirli bir anda, belirli bir halet-i ruhiyye içerisinde yaşadığı durumun, başka hal ve durumlar içerisindeki kişiler için de geçerli, hatta bağlayıcı kabul edilmesi anlamına gelecektir. Bu durum ise, hem Allah'a ilşkin yanlış tasavvurlara kapı aralayabilecek hem de herkes için genel-geçer bir anlam ifade etmeyen, cüz'î bir deneyimden küllî bir takım tasavvurlara ulaşılmasına sebep olacaktır.

Kelam ilminde tesbite ve temellendirmeye konu olan hususlar (Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet, ahiret vb.) zamana, mekana ya da kişinin kendi inanma derecesine göre değişkenlik göstermediği için, söz konusu şartlara göre herkeste farklı bir şekilde gerçekleşen keşfin ya da derunî tecrübenin, inanç esaslarının ortaya konulmasında delil teşkil edemeyeceği açıklık kazanmış olur.

---

[113] *Hâşiyetü Siyâlkûtî,* s. 203

Kelam ilminde amprik ve rasyonel süreç ve yöntemlerin söz konusu olmasıyla irtibatlı olarak bilgi elde etme vasıtaları beş duyu, akıl ve doğru (sâdık) haber şeklinde üçe hasredilmiştir

Kelam ilminde geçerli kabul edilen bilgi kaynakları, yani, duyular, akıl ve doğru haber, gerekli süreçler izlendiğinde ve şartlar tahakkuk ettiğinde başkası için hüccet olabilecek sonuçlara ulaştırır. Hissiyyâtın ve bedihiyyâtın doğru (sâdık) haberle birlikte bağlayıcı bilgi elde etme vasıtaları olması ve ilimde umde kabul edilmesi, keşf ve ilhamın da içerisinde yer aldığı vicdaniyyâtın ise başkası için delil teşkil edecek bir mahiyetinin olmaması klasik dönem kelam kitaplarında açıkça belirtilen hususlardandır.

İKİNCİ BÖLÜM

KEŞF VE MAHİYETİ

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Keşfin/mükâşefenin nasıl bir tecrübe olduğunu ortaya koyabilmek için, bu bağlamdaki kavramsal çerçeveye işaret etmek gerekmektedir. Genelde dinî tecrübe, daha özelde derunî tecrübenin bir formu olan keşfin, söz konusu kavramsal ağ içerisindeki yerini belirlemek, onun mahiyetini açıklığa kavuşturmak açısından önem taşımaktadır. Bunun ortaya konulmasında, tasavvuf tarihi boyunca belirli bir süreçte değişme ve evrilme içerisinde gelişerek yerleşmiş terminolojiyi dikkate almak gibi bir zorunluluk söz konusudur. Zira, belirli şahıs ya da ekollerin birbirlerinden belirli düzeylerde farklılaşan kavramsal ağlarının bütününü ele alıp incelemenin bu tezin sınırlarını aşacağı izahtan varestedir. Biz, bu noktada, farklı terminolojik kullanımların üstünde, yerleşmiş en genel kavramsal çerçeveye dikkat çekeceğiz. Öncelikle keşf, sezgi, ilham ve vahiy kavramlarının semantik çerçevesinin ortaya konulması gerekmektedir.

A. KEŞF VE SEZGİ

Sözlükte örtü denilen şeyi gidermek ve kaldırmakla açığa çıkarmak, perdenin kalkması gibi anlamlara gelen keşf, terim anlamı itibarıyla 'perde arkasındaki gaybî manalara ve hakikatlere vücûden ya da şühûden muttali olmak'[114] anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, "ruh ile cismanî beden arasında yer alan ve beş duyu ile idraki mümkün olmayan perdelerin kalkmasıdır".[115] Bu tariflerde dikkati çeken önemli bir nokta, keşfte gerçekleşen şeyin, bir anlamda insanın, ruhuna perde olan cismanî engellerden (ki perde denilmesi bu itibarladır) kurtularak, sıyrılarak birtakım fizikötesi manalara ulaşmasıdır. Birinci tarifte yer alan 'perdenin ötesindeki' ifadesi, söz konusu fizikötesi duruma işaret etmektedir. Bu arada söz konusu perdenin ma'kulât (akledilirler) düzeyinde kalkması da nazarî keşfin gerçekleşmesi anlamına gelecektir. Zira, bu noktada aklın önündeki engellerin kalkmasıyla akledilebilir manalar idrak edilmiş olacaktır.[116]

---

[114] "Mâ verâ-yı hicabtaki maânî-i gaybiyye ve umûr-ı hakikiyeye vücûden ya da şuhûden muttali olmak" bkz. Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, Seyyid Celal Aştiyânî, Tahran 1991, s. 107; Cürcânî, "keşf", *et-Tarifât*, nşr. Muhammed Basil Uyûnü's-Sevd, Beyrut 2003, s. 184

[115] Tehânevî, "Keşf", *Keşşâf*, II/1366

[116] Tehânevî, "Keşf", *Keşşâf*, II/1366

Keşf suretlerin ya da manaların açığa tecrübeye konu olması itibarıyla sûrî ve mânevî kısmlarına ayrılmaktadır.[117] Keşf-i surîde, alem-i misâl[118]de beş duyu vasıtasıyla bir keşfin gerçekleşmesi söz konusudur. Bu da, beş duyunun söz konusu edilmesiyle birlikte ya müşahede, işitme, ya koklama ve esinti, ya dokunma ya da tatma şeklinde gerçekleşir[119]. Keşf-i mânevî ise, "hakikatlerin suretlerinden soyutlanan gaybî manaların ve hakikatlerin bizzat kendilerinin ortaya çıkmasıdır"[120] Keşf-i sûrîde suretlerin, keşf-i mânevîde ise suretlerden soyutlanan manaların açığa çıkması (keşf) söz konusudur. Keşf-i mânevînin de hads, kudsî nur, kalp mertebesi, ruh mertebesi, sır ve hafâ mertebeleri gibi kısımları vardır. Öncüller kullanmaksızın ve kıyaslar oluşturmaksızın zihnin 'mebadî'den maksatlara[121] intikal etmesi ve manaların düşünme yetisinde[122] açığa çıkmasıyla sezgi, kuvve-i rûhâniye denilen ve düşünme gücünü kullanan akletme yetisinde[123] ortaya çıkmasıyla kudsî nur meydana gelir.[124]

Bu noktada dikkati çeken husus, sezginin, keşf-i mânevînin en alt mertebesi olarak görülmesidir.[125] Bu durum, keşfin de sezginin de vasıtasız, doğrudan birtakım manaların elde edilmesi açısından ortak bir anlama sahip olmasıyla irtibatlıdır. Bu noktada 'kuvve-i müfekkire'nin kullanılması sebebiyle, sezgide cismanî bir cihetin hâlâ var olduğuna da dikkat çekilmekte, keşf-i mânevînin diğer mertebelerinde ise, söz konusu cismanî cihetin bulunmadığına işaret edilmektedir.[126]

Sezgiyle ilgili görüşlerin farklılığı iki noktada toplanmaktadır. Biri menşei diğeri konusudur. Menşei ile ilgili sorun, 'sezgi acaba duyularla mı ilgilidir yoksa

---

[117] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 107

[118] Alem-i misal, beş duyuya ve miktara konu olması itibarıyla cismanî olmakla birlikte, nuranî olması itibarıyla mücerred olan aklî cevhere benzeyen, nuranî bir alemdir. Ne mürekkeb, maddî bir cisimdir ne de mücerred aklî bir cevherdir, ikisi arasında bir sınır ve geçiştir. Bkz. Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 97

[119] Keşf-i surînin bu kısımlarına örnekler için bkz. Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 107-108

[120] "Suver-i hakâyıktan tecrid edilen maânî-i gaybiyye ve hakâyık-ı ayniyenin zuhurudur." Bkz. Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 110

[121] Mebadi mantığın kısımlarından olan tasavvurâtta beş tümel, tasdikte ise önermeler iken; tasavvuratın makâsıdı tarif (kavl-i şarih ya da muarrif), tasdiğin makâsıdı kıyastır. Yani, insan zihni beş tümel sayesinde tarif ve tanımlara ulaşır, önermeler kullanmak suretiyle de (ki önerme, kıyas içerisinde kullanılması itibarıyla öncül, yani mukaddime adını alır) kıyaslar oluşturur. Sezgide ise bu tür bir intikal olmaksızın bilgiye ulaşılır.

[122] Kuvve-i müfekkire

[123] Kuvve-i akliyye

[124] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 110

[125] Cürcânî, "hads", *Tarifât*, s. 88; Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 110

[126] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs*,. 110

zihnin işi midir, ya da kendi başına, akıldan farklı bir başka bilme yetisi midir' gibi soruları gündeme getirir. İkincisi ise 'sezgi duyulur aleme ait olanı mı, zihinde olanı mı, yoksa akıl üstü başka bir alana ait olanı mı bize bildirir sorularını' ortaya çıkarır.[127] Sezgide, kavramanın doğrudan doğruya olması çıkarımın, nedenlerin, öncüllerin, bir tanımlama işleminin, doğrulamanın, sembollerin ve bir düşünme sürecinin bulunmaması anlamına gelir. Bu takdirde sezgi, tek bir zihin işleminde apaçık ve kesin olarak kavramadır. Bu kavramada, kavramlar arası ilişki kurulmadan akıl yürütmesiz, vasıtasızca bir zihin işlemi gerçekleşir.

Sezgisel bilgiden keşfî bilginin imkanına yol bulunabilir mi? Yani, keşfî bilginin en alt mertebesi olarak görülen sezgisel (hadsî) bilgiyi kabul eden bir kimsenin, keşfî bilgiyi ya da en azından imkanını kabul ettiği söylenebilir mi? Sezgisel bilginin keşfî bilginin bir türü olarak görüldüğü tasnif dikkate alınırsa, bu mümkündür, fakat sezgisel bilginin düşünme yetisinde ortaya çıkması ve aklın sezgiyle birlikte bir takım karineleri de gözlemlemesi neticesinde ancak bilginin oluşması mümkün olmaktadır.[128] Bu durumda, sezginin yalnız başına bilgi kaynağı olarak alınmak istenmesi güvenli bir yol olmayacaktır. Sezgi akılla ve duyularla kontrol edilmedikçe ve işlenmedikçe bilgi vasfını kazanamayacaktır. Sezgisel olarak kavranan şeyleri nakletmek ve açıklamak istediğinde kişi duyu organlarının algılarına ve aklın kavramlarına geri dönmelidir. Bu sebeple, sezgisel bilginin akla ircâ edilmesi -ki kelamcılar bunu iddia etmişlerdir[129]-de söz konusudur. Bu noktada sezgisel bilgi türünün, doğrudanlık vasfıyla keşfe, düşünme yetisiyle irtibatı açısından aklî bilgiye olan yakınlığı, onun keşfle aynı mahiyete mi yoksa rasyonel bir tabiata mı sahip olduğu noktasındaki ihtilafı ortaya çıkarmaktadır. Esas itibarıyla, bu ihtilaf da, insan nefsinin hangi idrak (algı ve düşünme) melekelerine sahip olduğu noktasındaki farklı görüşlerden kaynaklanmaktadır.[130]

---

[127] İsmail Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", *Kelam Araştırmaları* 3:1(2005), s. 25
[128] *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 213
[129] Bu husus için bkz. *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 30
[130] Bu tartışma için bkz. *Hâşiyetü Siyâlkûtî,* s. 137-138

B. İLHÂM VE VAHİY

Sözlükte mutlak olarak bildirmek, ıstılahî olarak ise feyz yoluyla kalbe mananın atılması[131] anlamına gelen ilham[132] keşften daha hususidir. Zira, keşf, sûrî ve mânevî olanı tazammun ederken, ilham, tanımda geçtiği üzere, sadece mananın atılmasını ifade eder. İlhamın feyz yoluyla olması, kesb, düşünme ve feyz talebine ihtiyaç olmaksızın mananın fizikötesinden gelmesi anlamını taşımaktadır.[133]

Sözlükte gizlice ve süratle bildirmek anlamına gelen vahiy[134], söz, yazı, elçi ya da işaretle bildirmeyi ifade eder. İsm-i meful manasında olmak üzere vahyedilmiş anlamına da gelir. Vahiy kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de ayetlerin bağlamına göre farklı anlamlara gelecek şekillerde geçmektedir. Allah'ın ilkâ ettiği ilahî kelimeler anlamında vahyin, Kur'an-ı Kerim'de geçtiği üzere[135], çeşitli şekillerde gelişi söz konusudur. Bu noktada vahiy, ya Cebrâil'in belirli bir surette Hz. Peygamber'e vahyi tebliğ etmesinde olduğu gibi, müşahede edilen ve kelamı işitilen bir elçi vasıtasıyla olur; ya Hz. Musa'nın Allah'ın kelamını işitmesinde olduğu gibi belirli bir suret olmaksızın bir sözün işitilmesi şeklinde olur; ya Hz. Peygamber'in "Ruhu'l-Kudüs benim içime ilahi bir nefha üflemektedir" sözünde olduğu gibi kalbe ilkâ anlamına gelir ; ya " biz Musa'nın annesine onu emzirmesini ilham ettik"[136] ayetinde olduğu gibi ilhamla olur ; ya "Rabbin bal arısına vahyetti…."[137] ayetinde olduğu gibi teshir anlamında olur; ya Hz. Peygamber'in "vahiy kesildi ve geriye ancak müminin gördüğü ya da ona gösterilen müjdeleyicilerden salih rüya kaldı" sözüyle dikkat çektiği uykuda gerçekleşir. İlham, teshir ve uykuda sâdık rüya yoluyla gelen vahye Şura suresinin 51. ayetindeki 'vahy' sözcüğüyle, belirli bir suret olmaksızın sözün işitilmesi anlamındaki vahye 'perde arkasından' ifadesiyle, Cebrâil'in belirli bir surette vahyi getirmesine ise 'bir elçi gönderilmesi' sözüyle dikkat çekilmektedir.[138]

---

[131] Tehânevî, "ilham", *Keşşâf*, I/257
[132] Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "ilham", *DİA*, XXII, s. 98-100
[133] Cürcânî, "İlham", Tarifât, s. 38
[134] Tehânevî, "Vahy", *Keşşâf*, II/1776
[135] Şura 42/51
[136] Kasas 28/7
[137] Nahl 16/68
[138] Rağıb el-İsfehâni, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut 1997, s. 858

Bütün bu anlamlar içerisinde sadece, peygambere çeşitli şekillerde gelen vahyin ıstılahî anlamıyla vahyi ifade ettiği açık olmakla birlikte, acaba vahiy sözcüğünün diğer kullanımları bütün insanları kuşatacak bir imkanı içerisinde barındıracak biçimde, keşfî bilginin imkanı noktasında bir dayanak noktası teşkil edebilir mi? Yani, seçilmiş biri olmanın ötesinde, insan olması açısından Allah'tan peygambere vahyin iletimini mümkün kılan ilkenin, sıradan (yani peygamber olmayan) insan için de keşfî bilginin imkanı açısından bir anlam ifade edebileceği söylenebilir mi? Bu noktada problemin bu şekilde ortaya konulmasının temel nedeni, mahiyeti itibarıyla farklı olan bir varlıktan diğerine vahiy şeklinde bile olsa bilgi iletimini sağlayacak bir ilkenin bulunması gerektiğidir. Bu meta-epistemolojik ilke çerçevesindeki tartışmayı daha sonra ele almaya çalışacağız.

C. VAHİY İLE İLHÂM ARASINDAKİ FARK

Vahiy ile ilham arasındaki bazı farklara da işaret etmek gerekmektedir:

İlham, melek vasıta kılınmaksızın Allah'tan gelir. Bu sebeple, kudsî hadisler Allah kelamı olduğu halde vahiy ve Kur'an olarak isimlendirilemez. Yine, vahiy bir meleğin görülmesi ve sözünün işitilmesi ile de gerçekleşir. Bu durumda, keşf-i mânevîyi tazammun eden keşf-i şuhudîden sayılır. İlham ise sadece keşf-i mânevîdendir. Yine, vahiy peygamberliğe has niteliklerden iken, ilham velayetin özelliklerindendir. Yine, vahiyde tebliğ edilme şartı söz konusu iken ilham böyle değildir.[139]

D. BASİRET, FİRÂSET VE MARİFET

Keşfle ilintili olan kavramlardan biri olan basiret şu şekilde tanımlanmaktadır:

"Kutsal nur ile aydınlanmış ve kalbe ait olan nurdur. Onun vasıtasıyla eşyanın hakikati ve iç yüzü görülür. İnsan nefsi için basiret, bedene nisbetle eşyanın suretlerinin ve dış görünüşlerinin kendisi vasıtasıyla algılandığı göz mesabesindedir. Basiret filozofların nazarî akıl, hakîm bilgelerin kudsî nur olarak isimlendirdikleri şeydir."[140]

---

[139] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 111
[140] Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 18

Sözlükte, bakmak, nazar etmek, içe doğmak anlamlarına gelen firaset, sûfîlerin ıstılahında yakînî bilginin açığa çıkması ve gaybî olanın açık bir şekilde görülmesidir.[141]

Marifet ise, bir şeyi bulunduğu hal üzre idrak etmektir.[142] Dilcilerin ıstılahında, ister mahiyetin tasavvuru isterse belirli durumlarını tasdik suretinde olsun, basît olanın idraki anlamına gelmektedir. Bu yönüyle, mürekkep olan şeylerin idraki anlamındaki ilimden ayrılmaktadır. Sûfîlerin ıstılahında ise, kendisinde şek ve şüphe olmayan bilgi anlamında kullanılmaktadır.[143]

E. İTTİSAL

Tasavvufî terminolojide Allah'a kavuşma, ulaşma (visal ya da ittisal) çerçevesinde mükâşefe, perdenin kalkmasıyla birlikte gerçekleşen ayne'l-yakîn biliş türüne tekabül etmektedir. Bu durumda muhâdara ilme'l-yakîn, müşahede ise hakka'l-yakîn mertebesiyle örtüşmektedir[144]

İttisal, 'kulun, hariçteki varlığının sınırlamalarını dikkate almadan ve söz konusu haricî varlığa olan izafetini nazar-ı itibara almaksızın kendi aslî varlığını tek olan Allah'ın varlığıyla birlikte mülahaza etmesidir' şeklinde tanımlanmaktadır.[145]

İttihad kavramıyla yakın bir anlam ilişkisine sahip olan ittisal kavramının yukarıdaki tanımı, ontolojik ya da epistemolojik birleşme türlerinden her ikisine de açık bir mahiyet arz etmekle birlikte, tanımda yer alan 'mülahaza etme', 'izafet ve sınırlamaları dikkate almaksızın' gibi ifadelerden hareketle söz konusu ittisalin, 'Allah'ın dışındaki her şeyi, O'nsuz varlık sahasına çıkamayacak ve varlıklarını devam ettiremeyecek, dolayısıyla varlığı Allah'a bağlı olan ve O'nsuz bir hiç mesabesinde algılanabilecek varlıklar olarak görmek' şeklinde bir zihin ve bilinç durumunu yansıttığı söylenebilir. Bu husus, derunî tecrübenin ya da keşfin mahiyetini belirleme açısından önem taşımaktadır. Zira, keşfle birlikte bir takım manaların açığa çıkıp çıkmadığı, yani

---

[141] Cürcânî, "firaset", Tarifât, s. 168
[142] Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 341; Cürcânî, "Marifet", *Tarifât*, s. 218;
[143] Tehanevî, "Marifet", *Keşşâf*, II/1584
[144] Tehanevî, "Visal", *Keşşâf*, II/1784. Söz konusu kavramların ifade ettiğimiz anlamlarda kullanımı mutlak ve tek kullanım değildir, farklı açıdan tasniflerle birlikte farklı anlam yüklemelerinin olması mümkündür.
[145] Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 6

keşfin, duyuşsal olmanın ötesinde bilişsel bir içeriğe de sahip olup olmadığı, ontolojik bir ittihadın[146] söz konusu olup olamayacağı, derunî tecrübede tecrübe edilenin, belirli bir surete, forma sahip olmayan bir varlık ya da Tanrı mı yoksa, O'nun isim ve sıfatlarının bir tür tecelli ve tezahürü mü olduğu soruları bu çerçevede anlam kazanmaktadır.

F. AKIL, KALP, RUH VE NEFS

Kavramsal çerçevenin ortaya konulmasıyla irtibatlı olarak, tasavvuf, kelam ve felsefe sistemleri içerisinde farklı anlamlar yüklenen akıl kavramı ve bununla ilintili olarak kalp kelimesine yüklenen anlam üzerinde durmak gerekmektedir. Tasavvuf sonlu ve sınırlı düşünce kategorileriyle erişilemeyeceği düşünülen gerçekliğin bilincine, daha özel ve ferde mahsus bir yolla varmak olarak da tanımlanabilir. Gerçek sûfî de, sadece, Mutlak'ın ilminden söz eden değil, fakat Mutlak'a kavuşandır. Kavuşmanın delili de, bilmek değil olmaktır.[147]

Söz konusu gerçekliğe ulaşma sürecinin insanla irtibatlı olarak epistemolojik düzeyde ilintili olduğu akıl, kalp, ruh vb. kavramlar, tasavvufî terminolojide önemli bir yere sahiptir. Tasavvufta sürekli eleştiri konusu olan, sınırlı bir işleve sahip olduğu vurgulanan akıl, kelamcılara göre-filozoflarda olduğunun aksine-bir cevher olmaktan ziyade, nefsin ya da insan ruhunun bir fonksiyonu olmaktadır. Kaşanî'nin, kalp kelimesinin tanımındaki ifadeleri, filozofların akıl kavramına ilişkin tarifleriyle karşılaştırmak suretiyle bazı yargılara varabiliriz:

"Kalp ruhla nefs arasında yer alan nuranî bir cevherdir. İnsan olma durumu (insan olmaklık) onunla gerçekleşir. Filozoflar ona nefs-i natıka adını vermişlerdir. Ruh onun batını, hayvanî nefs ise bineğidir."[148]

Filozofların aklı tarifi ise şöyledir:

---

[146] İttihad kavramını keşfin bilişselliği probleminde ele alacağız.
[147] Abdürrahim Güzel, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* sayı 11, s. 197
[148] Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 116

"Cisim olmayan, cisme hulûl etmeyen, ondan bir parça olmayan, mevcut mümkün, zatında mücerred, işleyişinde cismanî vasıtalardan bağımsız olan cevherdir."[149]

İki tanım mukayese edildiğinde, kalbin nefs-i natıkaya tekabül ettiği görülmektedir. Filozoflarda, nefsin akıldan bedene ilişmesi itibarıyla ayrıldığını[150] göz ardı edecek olursak, tasavvufta akıl kavramı yerine kalbin ikame edildiği belirginlik kazanmaktadır. Bu durumda aklın, hem filozoflardaki kullanımıyla 'reason' hem de tasavvufi terminolojide kalbe tekabül eden 'intellect' kavramının karşılığında kullanıldığını görmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında, tasavvufta hakikate ulaşma noktasında eleştiri konusu olan aklın, 'reason' anlamındaki akıl olduğuna dikkat çekilmekte ve bu aklın mutlak anlamda işlevsizliğinden değil, sınırlı bir fonksiyon icra ettiğinden bahsedilmektedir.[151] Tasavvufî sistem içerisinde akıl bu itibarla ele alınınca, bir tek terimin iki anlamı arasında bir karışıklığa yol açmamak için kalp, keşf, kalp gözü (aynü'l-basiret) vb. kavramların kullanılması cihetine gidilmiştir.[152]

Gazzâlî, nefs, kalp, ruh ve akıl kavramlarının esas itibarıyla eş anlamlı olduklarına işaret ettikten sonra, farklı açılardan kazandıkları anlamlara dikkat çekmektedir.[153]

Nefs, sûfîlerin ıstılahında birtakım kötü sıfatların kaynağı olarak kullanılmaktadır. Bu yönüyle kuvve-i akliyyenin tersine hayvanî kuvvetleri ifade eden nefs-i emmâre anlamına gelmektedir. Başka bir açıdan nefs, bir şeyin hakikati anlamında kullanılmakta olup, insan söz konusu olduğunda onun âdemî hakikatine işaret etmektedir. Bu anlamıyla epistemolojik açıdan akledilebilir hakikatlerin mahalli

---

[149] Tehânevî, "Akıl", *Keşşâf*, II/1194
[150] Tehânevî, "Akıl", *Keşşâf*, II/1195
[151] Hemedani, *Zübdetü'l-Hakâyık*, s. 97. Tasavvufta "reason" anlamındaki aklın yanında "intellect" karşılığı olarak kullanılan kalp, aynü'l-basiret, akıl vb. kavramların kelamî açıdan kabul görmemesi ya da dikkate alınmaması, hem kelam hem de tasavvufun Allah-insan ilişkisindeki görüşlerinin, nefs anlayışıyla bağlantılı olarak epistemolojik düzleme yansımasıyla ilgilidir.
[152] William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İstabul 1997, s. 386
[153] Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs,* Beyrut 1988, s. 185

olan nefs, ontolojik cihetten melekût ve emr alemiyle irtibatlıdır. Nefs bu manasıyla emmâre, levvâme, mutmainne kısımlarını kapsamaktadır.[154]

Kalp, insanda bulunan bir uzvun adı olmanın yanında, bir diğer itibarla, Allah'ın 'ben sizin Rabbiniz değil miyim' sualine cevap veren, dağların yüklenemediği emaneti taşıyan insan ruhuna ıtlak olunur.[155]

Ruh, kalbin menbaından damarlar vasıtasıyla dimağa kadar çıkan latif buhardır. Diğer taraftan bilginin, vahyin ve ilhamın mahalli olan ve Allah'tan bir emir olmakla nitelendirilen, cismanî alemden mahiyeti itibarıyla farklı olan cevher anlamına da gelmektedir. Bu açıdan meleklerle aynı mahiyete sahip olan ruh, daha özel anlamıyla ruhulkudüs için de kullanılır.[156]

Akıl, akl-ı evvel'e, insan nefsine ya da insan nefsinin kuvvesine ıtlak olunur. İnsan nefsinin bir kuvvesi olması itibarıyla akıl, akledilebilir hakikatleri idrak eder.[157]

II. KEŞFİN MAHİYETİ

Keşfin ve derunî tecrübenin mahiyetinin belirlenmesi noktasında şu hususların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir:

1-Derunî tecrübenin diğer tecrübe türleriyle [duyusal tecrübe (mahsusâtın algılanması) ve vicdaniyyât kategorisindeki tecrübeler (açlığı, suzuzluğu, acıyı vb. bilmek gibi)] benzerlikleri/farklılıkları,

2- Keşfin bilişsel olmayan bir tecrübe mi (insanın açlığı, susuzluğu, acıyı vb.'ni tecrübe etmesi gibi), yoksa bilişsel mahiyeti olan bir tecrübe mi (şu sandalyeyi algılamak gibi) olduğu,

3-İkinci hususa bağlı olarak, keşfin 'bir şeyin tecrübesi' mi, yoksa 'bir şey hakkında bilgi' mi olduğu,

---

[154] Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds,* s. 39
[155] Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds,* s. 40
[156] Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds,* s. 41
[157] Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds,* s. 42

4-Eğer bir şeyin tecrübesi ise, bu noktada derunî tecrübenin objesinin ne olduğu,

5-Keşfin doğrudan mı dolaylı bir tecrübe mi olduğu,

6-Keşfte 'algılayan özne-algılanan nesne' ayırımının olup olmadığı,

7-Keşfte subjektiflik-objektiflik meselesi,

8-Cismanî alemde yer alan insana, insandan farklı bir ontolojik kategoride yer alan Allah tarafından bahşedilen böyle bir tecrübeyi mümkün kılan ilkenin ne olduğu,

9-Keşf adı verilen tecrübeyi bir Allah tasavvurunun ya da teolojik bir takım kabullerin önceleyip/belirleyip belirlemediği.

Bu hususları keşfin bilişsel değeri konusunda ele almadan önce, genel anlamda, keşfin mahiyetine ilişkin bazı noktaların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

'İlm-i ledün' adını verdiği bilgi türünü ele alan Gazzâlî, bilgi elde etmede birçok yolun var olduğunu belirttikten sonra, söz konusu vasıtaların ele alınmasından önce bilgiyi elde eden insanın, daha doğrusu insan nefsinin incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir.[158] Bu noktada insanın bilme istidadı ile bilgi elde etmesi arasındaki ilişkinin önemi açığa çıkmaktadır. Yani, insan nefsinin tanınması, onun, salt fizyolojik bir sürece indirgenemeyecek olan bilgi elde etme ediminin sınırlarını ortaya koyma açısından da önem taşımaktadır.

Nefs konusundaki görüşlerin ortaya konulmasının ardından, bilgiyi şer'î ve aklî kısımlarına, şer'î olanı usul ve fürû bölümlerine, aklî olanı da tabiî, riyazî ve ilahî bölümlerine ayıran Gazzâlî, zatı itibarıyla bağımsız olan aklî ilimden doğan, her iki ilmi (şer'î ve aklî) de kapsayan ve 'sûfîlerin ilmi' adını verdiği bir ilme işaret etmektedir.[159] Beden gözüyle akıl gözü (aynü'l-akl/nuru'l-akl) arasında analoji kuran Gazzâlî, beden

[158] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 90
[159] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye,* s. 101

gözünün fenomenal varlıkları algılaması gibi, kalbin de akıl nuruyla görünüşlerin ardındaki hakikatleri kavradığını ifade etmektedir..[160]

Keşfin mahiyetini ortaya koyma sadedinde bir analojiye başvuran Gazzâlî, öncelikle idrake konu olan şeyleri, hayal[161] adı verilen içsel duyuya konu olan ve hayale konu olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Görme duyusuyla algılanan bir şeyin hayale konu olan sureti ile dış dünyadaki sureti aynıdır. Fakat, görme duyusu ile algılananda mütehayyiledekine nisbetle daha bir açıklık ve netlik söz konusudur. Hayale konu olmayan ve ma'kulât düzeyinde idrak edilen şeyler de marifet ve müşahedeye konu olur. Kişi herhangi bir nesneye bakıp da gözlerini kapattıktan sonra tekrar açmadığı sürece idrak, salt tahayyülden ibaret olacaktır ve görme hadisesi gerçekleşmeyecektir. Benzer şekilde insan nefsi bedenin ve beşer olmanın beraberinde getirdiği bir takım engeller sebebiyle bilgi düzeyini aşıp müşahede seviyesine ulaşamaz.[162] Bu noktada salt bilme ile müşahede arasında, tahayyül ile duyusal görme arasındaki ilişkinin benzeri söz konusudur. Fakat, müşahede yön, şekil ve mekanla ilgili bir durum olmaktan uzaktır. Bu noktada bir takım açılımlarla (keşf) marifet seviyesinden müşahede makamına yükselme gerçekleşir. [163]

Basiret adı verilen kalp gözünün kimi zaman akıl, kimi zaman ruh, kimi zaman nefs-i insanî şeklinde adlandırıldığını ifade eden Gazzâlî, aklın, Allah'ın nurundan bir örnek olduğunu ve bu durumun bir eşitlik olmasa da, bir benzerliğe (mümaselet) işaret etmekten hâlî kalamayacağını belirtmektedir.[164] Bu noktada, Gazzâlî'nin, Allah'ın Adem'i kendi sureti üzre yarattığı hadisini zikretmesi[165], sûfîlerin, insan için derunî tecrübeyi mümkün kılan şeyin bu benzerlik olduğu şeklindeki görüşlerini hatırlatmaktadır. Buna bağlı olarak, Gazzâlî'nin ledünnî ilmi ortaya koyma noktasında ontolojik bir temel de ortaya koymaya çalıştığını söylenebilir mi? Gazzâlî'nin bu hususla ilgili bir itiraza verdiği cevap bu konuda bir ip ucu sağlayabilir:

---

[160] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye,* s. 94
[161] Filozofların içsel (batınî) duyularından olan hayal kastedilmektedir.
[162] Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds,* s. 156
[163] Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds,* s. 158
[164] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, Beyrut 1986, s. 122-123
[165] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr,* s. 123

İtiraz şu şekildedir: "Nefs ile Allah arasındaki dengeleri ispat etme sadedinde söylediklerinizi, kul ile Allah arasında bir benzerliğin (müşabehet) ispatına da işaret ediyor. Fakat aklen ve şer'an malumdur ki, Alah'ın misli yoktur'[166], O hiçbir şeye benzemez, O'na hiçbir şey teşbih edilemez."[167]

Gazzâlî bu itiraza verdiği cevapta, söz konusu meseleyi ispat sadedinde Allah'ın, yarattıklarının sahip olduğu sıfatlardan münezzeh olmasının zorunluluğuna işaret etmektedir. Allah'tan olumsuzlanan (nefyedilen) benzerliğin nasıl bir benzerlik olduğu kavranırsa, O'nun benzeri olamayacağının anlamı da belirginlik kazanmış olur. Her bir nitelikte ortaklığın, benzerliği gerekli kıldı söylenemez. İki zıt, aralarında daha ötesi düşünülemeyecek bir uzaklık olmasına rağmen birçok nitelikte ortak olabilir. Mesela siyah ile beyaz araz ve renk olma, gözle algılanma ve bunun dışındaki diğer başka hususlarda ortaktır.

Allah vardır fakat bir mekanda değildir. Yine O hayy, semî, basîr, alîm, mürîd, mütekellim, kadîr ve fâildir. İnsan da bu özelliklere sahiptir. Bu durumda teşbih ve benzerlik söz konusu olmamaktadır. Eğer olsaydı, bütün yaratılmışlarla arasında bir benzerlik olduğu iddia edilebilirdi. Zira, 'var olma niteliğinde ortak olma' durumundan daha ötesi söz konusu değildir. Bu noktada ilahî özde[168] ortaklık düşünülemez. Bu ilahî öz bizzat mevcuttur ki, imkan sahasında olan her şey en iyi ve en güzel şekilde O'ndan var olur. İlahî öz Allah'tan başkası değildir ve onu ancak Allah bilir, Allah'tan başkasının onu bilmesi tasavvur olunamaz. Bu sebeple Allah yarattıklarına ancak söz konusu ilahî özü gizleyen isimlerini vermiştir.[169]

Gazzâlî, Allah'ın başka bir varlığa benzemesini olumsuzlamaktadır. Fakat insan nefsinin ve ruhunun Allah'ın nurundan bir enmuzec olması ve bunun-eğer olumsuzladığı anlamda bir benzerlik değilse-nasıl bir benzerliğe işaret ettiği açıklığa kavuşturulmamıştır. Yani, Gazzâlî'nin ontolojik bir eşitliği kesinlikle reddettiğini söyleyebiliriz, ancak benzerliğin mahiyetine ilişkin net bir tanımlama söz konusu değildir.

---

[166] Şura 42/11
[167] Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds,* s. 185
[168] Gazzâlî burada 'hâssıyye-i ilahiye' ifadesini kullanmaktadır. Bkz. *Meâricü'l-Kuds,* s. 185
[169] Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds,* s. 185

A. KEŞF VE AKIL ÖTESİ

Keşfin mahiyetiyle ilgili olarak üzerinde durulan en önemli hususlardan biri de, onun akıl ötesi alana ilişkin bir tecrübe olduğudur. Bu hususta Aynü'l-Kudat Hemedânî, 'akıl ötesi alan' (et-tavr verâe'l-akl) kavramsallaştırması[170]yla konuyu oldukça spesifik bir tarzda ele almaktadır.[171] Sık sık akıl ve duyular ile akıl ötesi alan arasında mukayeseler yapan Hemedânî, akıl ötesi alana ilişkin bilginin farklı bir mahiyete sahip olduğuna, bu alanla ilgili bilgilerin aynü'l-basiret adını verdiği içsel bir duyuyla kavrandığına dikkat çekmektedir.

Akıl esasında (kendisine ulaşmada) öncüllere ihtiyaç duyulmayan evveliyyât[172]ı idrak etmek için yaratılmıştır. Dokunma duyusu, nasıl dokunulabilir nesneleri dokunulabilir olması açısından algılarsa, akıl da karmaşık teorik meseleleri akıl yürütme ve öncüller vasıtasıyla idrak eder. Eğer âmâ, dokunma duyusunu, görme duyusuyla algılanan bir şeyi (sözgelimi rengi) algılamak için kullanırsa, bu, dokunma duyusunun kapasitesinin ötesindedir. Akıl ötesine ait karmaşık meseleleri idrak ederken öncüllere ihtiyaç yoktur. Kalp gözünün akıl ötesi alana ilişkin bilgilere nisbeti, aklın evveliyyâta nisbeti gibidir. [173]

Hemedânî'ye göre akıl nasıl a priori önermeleri vasıtasız kavrıyorsa, kalp gözü de akıl ötesi alana ait bilgileri öyle kavrar. Aklın kalp gözüne nisbeti, ışınların güneşe nisbeti gibidir. Yine, aklın, kalp gözünün idrak ettiği şeyleri idrak edememesi, vehm[174]in, aklın idrak ettiği şeyleri idrak edememesine benzer.[175]

---

[170] Bu kavrama Gazzalî'de de rastlıyoruz. Bkz. *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 166

[171] Bu konuya ana hatlarıyla değinen bir makale bkz., Toshihiko Izutsu, "Aynü'l-Kudât Hemedânî'nin Düşüncesinde Mistisizm ve Çok Anlamlılık Dilsel Problemi", *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, trc. Ramazan Ertürk , İstanbul 2001, s. 113-133

[172] Aklın tarafeyni, yani mevzu (konu, özne) ve mahmulü (yüklem) tasavvur etmesiyle birlikte tasdiğin meydana gelmesini gerektirecek başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın hükümde bulunduğu önermelerdir. Bkz. *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 210

[173] Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâyık*, s. 27 . Hemedânî'nin bu eseri Osmanlı dönemi tasavvufunun önemli kaynaklarından biri olarak da zikredilmektedir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Kaynakları", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler: Kaynaklar, Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar, Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm,* haz. Ahmet Yaşar Ocak, s. 26

[174] Cüz'î manaları idrak eden içsel duyu. Bkz. Tehânevî, "Vehm", *Keşşâf*, II/1808

[175] Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâyık,* s. 29

Aklın doğru bir ölçüt olduğuna, yakînî ve doğru hükümler verdiğine de dikkat çeken[176] Hemedânî, söz konusu akıl ötesi alan olunca durumun farklı bir mahiyet arz ettiğini ifade etmektedir. Buna göre, akıl bazı varlıkları idrak etmek için yaratılmıştır. Tıpkı görme duyusunun bazı varlıkları idrak etmek için var edilmesi gibi. Görme duyusu nasıl işitilen, koklanan ve tadılan şeyleri algılamaktan aciz ise, akıl da birçok varlığı algılayamamaktadır. Akıl, idrak edemediği birçok varlığa nisbetle sınırlı ve pek az şeyi idrak eder.[177]

Akıl ötesi alana ait idrak edilen şeyler, insan aklı için birer sırdır. Aynı şekilde, gözle algılananlar koklama duyusu, vehmin idrak ettikleri hayal ve hafıza, dokunma duyusuyla algılanan şeyler işitme ve tatma duyusu ve evveli bilgiler duyular için birer sırdır. O halde gizli ve açık olma izafî kavramlardır. Bir duyu ya da güç tarafından algılanan ya da idrak edilen bir şey başka bir duyu ya da güç tarafından algılanamayabilir. Sözgelimi, a priori önermeler akıl için apaçıkken, duyuların algılama alanının dışında yer alır.[178]

Dikkat edilirse, burada, Gazzâlî'nin duyusal ve aklî bilgilerin kesinliğini soruşturmasına benzer bir şekilde, duyuların ve aklın sınırlı ve belirli bir takım fonksiyonlara sahip olduklarından hareketle akıl ve duyu ötesi alana ilişkin bilgilerin izafî anlamda bir sır olacağı belirtilmektedir.

Nübüvvete inançtan hareketle, bu inancın akıl ötesiyle ilgili olduğunu iddia eden Hemedânî, bunu kabul edenin akıl ötesi alanı da kabul etmesi gerektiği gibi bir sonuca varmaktadır. Ona göre, akıl ötesi alana adım atmamış bir kimse, öncüllere dayanarak, akılla söz konusu alanın varlığını tasdik etmeyecektir. Bu kimse için nübüvvete iman da mümkün değildir. Zira, nübüvvet de akıl ötesi alanla, hatta daha da ötesindeki alanlarla irtibatlıdır. Dolayısıyla akıl ötesi alanı kabul etmeyen bir kimse nübüvveti kabul etmekten uzaktır.[179]

---

[176] Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâyık,* s. 97
[177] Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâyık*, s. 50
[178] Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâyık*, s. 93
[179] Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâyık*, s. 30-31

Hemedânî, akıl ötesi alanda idrake konu olan şeylere de değinmektedir. Buna göre, akledilirler alanında idrak edilen en son şey, aklın, bir çok varlığı idrak etmekte aciz kaldığını idrak etmesidir. Bu aczi idrak, akıl ötesi alana ulaşıldığının ilk göstergelerindendir. Dolayısıyla, aklî alanın son sınırı, akıl ötesi alanın ilk sınırına bitişiktir. Akleden kimse, ariflerin idrak ettiği şeyleri aklın idrak edemeyeceği hususu kendisi açısından netlik kazanınca, aklın en son menziline ulaşmıştır ve akılla idrak edilmesi imkan dahilinde olan şeylerin en sonuncusunu idrak etmiştir.[180] Akıl ötesine ait idrak edilen şeyler bir açıdan iki kısma ayrılır: Birincisi, akıl ötesine olan nisbeti, a priori önermelerin akla olan nisbeti ile aynı olanlardır. İkincisi, akıl ötesine olan nisbeti, ancak a priori önermeler vasıtasıyla idrak edilebilen karmaşık nazarî meselelerin akla olan nisbeti ile aynı olanlardır.[181]

Akledilirler alanında son sınırı, kişinin akıl ötesi alana ilişkin şeyleri idrak etme noktasındaki aczini idrak etmek olarak tanımlayan Hemedânî, bu acziyet idrak edildiğinde akıl ötesi alana adım atıldığını ifade etmektedir. Ayrıca, akıl ötesi alanda idrak edilen şeylerin, akıl tarafından a priori olarak bilinen önermelere nisbetle doğrudan kavrananlar ve akıl ötesi alana nisbeti, aklın ancak a priori bilgiler aracılığıyla kavrayabildiği nazarî meselelere nisbetiyle aynı olan şeyler olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmektedir.

B. KEŞFİN METAFİZİK TEMELİ

Keşfin mahiyetine ilişkin dile getirilen en önemli özelliklerden biri, söz konusu tecrübenin akıl ve duyu ötesi alana ilişkin bir tecrübe olması ve bunu mümkün kılan ilkenin de, insana Allah'ın üflediği ruh dolayısıyla, Gazzâlî'nin deyimiyle, insanla Allah arasındaki benzerlik (mümaselet) olmasıdır. Bu bağlamda, 'Allah'ın Adem'i kendi sureti/Rahman'ın sureti üzre yaratması', 'nefsini bilenin Rabbi'ni bileceği' ifadelerinin gerçekten söz konusu anlamda bir meta-epistemolojik ilkeyi sağlayıp sağlamayacağı üzerinde durmak gerekmektedir.

Tasavvufî sistemde alem, Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahür ettiği bir yer, insan da makrokozmos adı verilen bu alemi bütün özellikleriyle kendisinde barındıran

[180] Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâyık,* s. 35-36
[181] Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâyık*, s. 93

bir mikrokozmos (küçük evren)tur.[182] Dolayısıyla, Allah ismi nasıl bütün isimleri kendinde toplayan bir niteliğe sahipse, Allah'ın bütün sıfatlarıyla tecelli ettiği bir varlık olması açısından insan da, Allah isminin mazharı olarak bütün hakikatleri kendisinde toplayan bir varlıktır.[183] İnsanın Rahman'ın sureti üzre yaratıldığını ifade eden hadiste geçen suret lafzından kasıt ilahî isim ve sıfatlardır. Yani, Allah, insanı, bütün bu isim ve sıfatları kendisinde toplayan bir varlık olarak yaratmıştır. [184] O halde, insana üflenen ruh, bu durumun sembolik bir ifadesi olmaktadır.

İnsan cismani tarafıyla maddî aleme bağlı bir varlık iken, Allah'ın isim ve sıfatlarının mazharı olması anlamında bir ruh taşıması itibarıyla da, kendisinden yüce erdem ve niteliklerin açığa çıkabileceği bir mahiyete sahiptir. Kendisini bilenin Rabbi'ni bileceğinin ifade edilmesi de bu bağlamda anlaşılmaktadır. Yani, Allah rab ya da ilah olması açısından bizzat bilinemeyeceği için, O'nun (Rabb'ın) isim ve sıfatlarının mazharı olması itibarıyla merbub (Rab tarafından yaratılan, terbiye edilen) olan insanın, kendisinden, kendi benliğinden hareket etmesi gerektiği belirtilmiş olmaktadır.[185] Bu durum, söz konusu ilahlık ve rablık niteliğinin, ancak kula, yani insana nisbetle söz konusu olmasından kaynaklanmaktadır. Yani, Rabb'ın, Rab olması itibarıyla bir merbubu gerektirmesinden neşet etmektedir.[186] Bu noktada, insanın bizzat kendisinden hareketle Allah'a bir yol bulabileceğine dikkat çekilmiş olmaktadır ki, bu durum marifetullah noktasında, insandan Allah'a intikal etmeyi ifade etmektedir.

İlahi sıfatların bir tecelligahı, kâinâtın küçük bir modeli olan insan, potansiyel olarak kendisinde var olan yüce niteliklerden yola çıkarak, kendisine yaratılışında üflenen ruhu açığa çıkartabilecektir. Bu durum, bir takım manaların ona açılması (keşf) için bir dayanak teşkil edebilir mi? Yani, ilahî sıfatların hakikatlerini kendinde toplayan bir varlık olarak insan keşf ve müşahedeye açık olabilir mi? Eğer olabilirse bu nasıl bir surette gerçekleşir? Mutlak ve ezeli olan Allah'ın göreli ve sınırlı bir varlıkla ilişkisi, çözümü güç ontolojik ve epistemolojik problemleri beraberinde getirmektedir. Herhangi

[182] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 117-119
[183] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 117
[184] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 790
[185] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 581
[186] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 581

bir nesnenin duyusal tecrübesinden farklı olarak, belirli bir surete ve biçime sahip olmayan Tanrı'nın tecrübesinin ne anlama geldiği önemli bir sorudur.

Bilişsel bir yönü olmaksızın, saf bilinç durumunda tecrübe edilenin şahsî bir Tanrı olmaktan ziyade Tanrısallık olduğu ileri sürülecek olursa, Tanrı denebilecek bir entite değil, bir süreç ya da kozmik bilinç gibi bir şey söz konusu olacaktır. Bu, kozmosun Tanrı olduğu anlamına gelecektir. Her iki durumda da derunî tecrübe açısından problem, Tanrının farklı bir ontolojik kategoride yer almasından kaynaklanmakta olup, birinci durum Tanrının sınırlı, muayyen bir varlık oluşu sonucunu beraberinde getirirken, ikinci açıklama, Tanrının kâinâtla özdeş olduğunu, dolayısıyla kâinâtın Tanrı olduğunu kabul anlamına gelecektir. Bu husus derunî tecrübede tecrübe eden-tecrübe edilen ilişkisinin, dolayısıyla tecrübenin mahiyetini ortaya koyma açısından önem taşımaktadır. Allah'ın bal arısına bile-teshir anlamında da olsa-ilham ettiğini dikkate alacak olursak, insanın, bizzat Allah'ı değil de, isim ve sıfatlarının tezahürünü gerek kendisinde gerekse kâinâtta müşahede edebileceği söylenebilir. Fakat bu müşahede bilişsel bir içerik taşımakta mıdır? Yoksa sadece, dindarane bir tarzda duyuş ve hissedişten mi ibarettir? Bu hususu, keşfin bilişsel statüsü bahsinde ele almaya çalışacağız.

III. KEŞFÎ BİLGİNİN İMKANI

Keşf[187]in bilişsel[188] değeri olup olmadığı noktasındaki tartışmaları aktarmadan önce, keşfî bilginin imkanı hususunda birkaç noktaya değinmek gerekmektedir.

Keşfî bilginin imkanı derken, mantıksal bir imkandan ziyade-zira bu noktada bir problem yok gibi görünmektedir, çünkü 'derunî/keşfî bir tecrübe yaşadım' ifadesinin değillemesi (nakîzi) mantıksal açıdan bir çelişki doğurmamaktadır-epistemolojik bir ilkenin beraberinde getirdiği olumsal bir imkandan/imkansızlıktan bahsetmekteyiz. Bu epistemolojik, daha doğrusu meta-epistemolojik ilke[189] yi şöylece ifade edebiliriz:

a) Bir şey, hakikati itibarıyla kendisinden farklı olan başka bir şeyi idrak edemez.

b) Herhangi bir şey, kendisine zıt ve ondan farklı olan bir şeye, bu zıtlık ve farklılık yönünden tesir edemez.[190]

Bu kaideden hareket edildiğinde, zatı açısından Hak ile yaratıkları arasında hiçbir münasebet olmadığı için, derunî tecrübenin gerçekleşmesini sağlayacak, yani zatları ve mahiyetleri itibarıyla farklı olan Allah ile insan arasında, bilişsel olan ya da olmayan böyle bir tecrübeyi mümkün kılacak bir ilkeye ihtiyaç vardır.

Bu noktada, derunî tecrübede dikkat çekilen en önemli husus, insan benliği, nefsi ya da ruhu ile ilahî zat arasındaki ontolojik bağlantıya paralel olarak insana bu anlamda bir epistemolojik yetinin atfedilmesidir.[191] Yani, insanla Allah arasında sözünü ettiğimiz tecrübeyi mümkün kılan ilkenin, insan benliği ile ilahî benlik/zat arsında kurulan bu bağlantı olduğunun ifade edilmesidir. Tasavvufî literatürde yer alan,

---

[187] 'Keşfî bilgi' yerine 'keşf' ifadesini tercih etmemizin sebebi 'keşfî bilgi' ibaresinin, keşfin bilişsel bir mahiyeti olduğuna ilişkin bir kabulü daha baştan çağrıştırmasıdır. Zira, bu konuyu ileride tartışacağız. Bu ifadede keşfi, ne salt bilişselliğe ne de yaşanan bir tecrübe olması cihetine atıfta bulunmaksızın mutlak anlamda kullanıyoruz.

[188] 'Bilişsellikle' açlığı, acıyı hissetmek gibi salt duyuşsal bir tecrübe olmanın ötesinde, bilişsel bir içeriğe de sahip olmayı kastediyoruz.

[189] Bu ilke için bkz. Sadreddin Konevi, *İ'câzü'l-Beyân fi Te'vîli Ümmi'l-Kur'an: Fatiha Suresi Tefsiri*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, s. 57; Sadreddin Konevi, *Tasavvuf metafiziği = Miftâh-ı gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, s. 16

[190] Zihin-beden (mind-body) ayırımında Descartes'e yöneltilen sorulardan en önemlisi ilkenin bu ikinci kısmıyla irtibatlı olarak, 'mahiyeti itibarıyla yer kaplamayan ruhun (mind) yer kaplayan bedene (body) nasıl etki ettiği' sorusu idi.

[191] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 93-94

‘Allah’ın insanı kendi suretinde yarattığı’, ‘kendini bilenin Rabbini bileceği’ gibi ifadeler, bu bağlantıya dikkat çekmektedirler. İnsan benliği ile ilahî zat arasında gerçekleştiği ifade edilen derunî tecrübedeki ilişkinin tabiatı ontolojik midir, yoksa epistemolojik midir?

A. KEŞF VE AKLÎ-DUYUSAL BİLGİ

Keşfî bilginin imkanı ile ilgili olarak Gazzâlî’nin aklî ve duyusal bilginin kesinliğine ilişkin soruşturması, bu iki tür bilginin ötesinde başka bir vasıtayla ulaşılacak herhangi bir bilginin imkanıyla ilgili önemli ip uçları sunmaktadır. Gazzalî, otobiyografisi niteliğindeki *Münkız*’da şu ifadelere yer vermektedir:

“Müşkilât ve mu’dılâtın halline celiyyât ve vâzıhâttan başka bir ümit yeri kalmadı. O da, hissiyyât ve zaruriyâttan ibaret olduğundan ibtidâ bunları tahkim ve tekid etmeliyim. Ta ki, mahsusâta olan itimadım ve zaruriyyâtta galat etmek havfından olan emniyetim, benim bundan evvel taklidâtta olan emniyetim cinsinden ve ekser halkın nazarîyâtta olan emniyetleri kabilinden midir, yoksa emniyet-i muhakkaka ve itimad-ı sahiha mıdır burası tebeyyün eyleye. Bunun üzerine mahsusât ve nazarîyâtta kemal-i ikbal ve inhimak ile teemmül ve tefekkür etmeğe ve acaba bunda da şek etmek mümkün olabilecek mi deyu düşünmeye başladım. Ta ki, bu tul-i teşekkük beni, nefsimin mahsusâtta dahî eman ve itminanı kabul edemeyecek bir dereceye götürdü. Bu daire-i şek ve iştibah bende gittikçe ittisâ’ ederek nefsim ‘Mahsusâta nasıl itimad olunur. Onun en kuvvetlisi ve kendisine itimad olunurcası hâsse-i basar değil mi? Halbuki o, gölgeye bakıyor da onu duruyor, hareket etmiyor zannediyor ve onda hiç hareket yoktur deyu hükmeyliyor. Ba’dehû bi’t-tecrübe ve bir saatten sonra bi’l-müşahede anlıyor ki gölge hareket eder imiş ve onun hareketi bağteten değil belki tedricî olup, kendinde asla tevakkuf hali yok imiş. Ve kezalik yıldıza bakıp onu lira kadar küçük bir şey görüyor. Sonra berâhin-i hendesiyye o yıldızın miktarca yerden (dünyadan) büyük olduğuna delalet ediyor. Daha bunun emsali mahsusâttan nice şeylerde hâkim hissin vuku bulan hükmünü hakim akıl sonra bi’t-tecrübe öyle bir tekzib ediyor ki, müdafasına mecal kalmıyor’ demeğe başladığından, ben dahî ‘Artık mahsusâta da itimad kalmadı. Umarım ki, olunsa olunsa [on üçten büyüktür], [nefy ile isbat bir şeyde cem olmaz, yani bir şey hem vücud ve hem de adem sıfatlarıyla muttasıf

olmaz], [bir şey hem hâdis ve hem kadim, hem mevcut ve hem madum, hem vacib ve hem muhal olmaz] gibi evveliyyât kısmından olan akliyâta itimad olunabilecektir' dedim. Mahsusât da buna cevap olarak dedi ki 'sen bana olan itimadın kadar akliyâta nasıl itimad edebilirsin, halbuki bundan evvel bana itimadın var idi. Sonra hakim akıl geldi, beni tekzib etti. Eğer o olmayaydı, beni tasdikte musır ve müstemir olacak idin. İmdi, ihtimal ki, hakim aklın idrakinin verâsında bir başka hakim daha vardır ki, zahir olacak olursa, hakim aklın bi'z-zuhur beni tekzib ettiği gibi o da aklı tekzib eder. Ve böyle bir hakimin zahir olmaması, istihalesine, yani muhal ve nâ-mevcut olmasına delalet etmez'. Burada nefs biraz tevakkuf etti ve belki bu işkali rüya ile teyid eyleyerek dedi ki ' vakıa öyle, görmez misin ki uykuda bir takım şeylere itikad ve bir takım ahval tasavvur edip, onlara sebat ve istikrar isnad edersin. Belki o halde iken o vukuatta hiç şek ve şüphe etmezsin. Sonra uyanır anlarsın ki, o mütehayyelât ve mu'tekadâtından hiçbirinin aslı yok imiş. Artık yakaza halinde veya akıl ile olan itikadâtının cemisinden nasıl emin olabilirsin. Vakıa senin o itikadın haline nisbetle haktır, lakin caiz ki sana diğer bir hal târî olur da, o halin yakaza haline olan nisbeti, uyanıklığını uyku haline olan nisbeti gibi kalır. Ve artık bu târî olan hale nisbetle senin uyanıklık halin uykudaki haline döner."[192]

Gazzalî aklî ve duyusal bilgilerin kendisine çare olamadığını ve nihaî kertede Allah'ın kalbine ilkâ ettiği nur sayesinde tatmin olduğunu ifade eder.[193] Gazzalî'nin, a priori aklî önermelerin[194] nasıl yanlış olabileceğine ilişkin herhangi bir açıklama yapma cihetine gitmediğini görüyoruz. Yani, akıl ötesinden gelip evveliyyâtı yargılayacak, bu a priori hükümleri yanlışlayacak gücün, bunu nasıl yapabileceğine ilişkin bir açıklaması ve örneği söz konusu değildir. Duyuların doğru kabul ettiğini aklın yanlışladığına ilişkin yargıdan hareketle, aklen kesin ve doğru kabul edilen önermelerin doğruluğunu da başka bir hüküm verici kuvvetin yadsıyabileceğini söylemek elbette mümkündür. Fakat aynı durumun, aklen kesin kabul edilen doğruları yanlışlayabileceği söylenen söz konusu hüküm verici kuvvet ya da güç için de geçerli olmayacağı nasıl garanti edilebilir.? Yani, aklın ve duyuların ötesinde var olduğu kabul edilen bu hüküm verici gücün verdiği hükümlerin kesinliğini nasıl iddia edebiliyoruz? Daha başka bir güç ve

[192] Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, trc. Zihnî, Matbaa-i Amire 1289, s. 10
[193] Gazzâlî, *el-Münkız* , s. 10
[194] Evveliyyâtın

kuvvetin, söz konusu akıl ve duyu ötesi gücün kesin kabul ettiği önermeleri yanlışlayabilme ihtimali yok mudur?

B. KEŞFÎ BİLGİ VE VAHİY

Keşfî bilginin imkanına ilişkin diğer bir iddia, keşfî bilginin imkanını kabul etmeyen bir kimsenin peygambere vahiy geldiğini de kabul etmeyeceği, nübüvvetin akıl ötesi alana ilişkin bir husus olduğu, çünkü vahyin peygambere akıl ötesi bir alandan geldiği, dolayısıyla vahyi kabul eden birinin ilke ve prensip olarak keşfî bilginin imkanını kabul etmek durumunda olduğudur. [195]

Bu noktada, vahiy alanın seçilmiş bir insan olduğu, riyazetle mücahede ile peygamber olunamayacağı, dolayısıyla vahyî bilgiden hareketle keşfî bilginin imkanına hükmedilemeyeceği, ayrıca bir peygamberin vahiy yoluyla getirdiği bilgileri kabul etmenin, bir kişiye keşfen malum olan bilgileri kabul etmekle aynı şey olmadığı itirazında bulunulabilir.

Bu itiraza, iddia sahibinin şu şekilde karşılık vermesi beklenebilir: Peygamberle insanın aynı ontolojik kategoride yer aldığını kabul ettiğiniz takdirde, peygamber olmayan seçkin kulların, peygambere vahiy gönderen Allah tarafından ilhama ya da keşfe mazhar kılınması mümkündür. Zira, peygamberin, kendisinden ontolojik olarak farklı olan Allah'tan vahyî bilgiler alabilmesini mümkün kılan ilke ya da niteliğin-bu ilkeye yukarıda değinmiştik-peygamber olmayan insanlarda da-peygamberle aynı ontolojik kategoride yer aldıkları için-potansiyel olarak var olduğunu söyleyebiliriz. Vahyî bilginin vehbî olarak gelmesi, keşfî bilginin ise riyazet ve mücahede ile elde edilmesi, vahyî bilgi ile keşfî bilginin imkanı arasında bağ kurulmasına engel teşkil etmez. Zira, burada bağlantı, ne gelen bilgilerin içeriğinden, ne de geliş sürecinden hareketle kurulmaktadır. Buradaki mukayesede, farklı ontolojik kategorilerde yer alan Allah'tan peygambere vahiy iletimini mümkün kılan ve insanda bulunan bir ilkeden hareket edilmektedir.

Burada dikkati çeken husus, iddia sahibinin keşfî bilgilerin içeriğinden, geliş sürecinden değil, peygamberle insanın aynı ontolojik kategoride yer almasından

[195] Bu iddia için bkz. Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâyık*, s. 30-31

hareketle vahyî bilgi ile keşfî bilginin imkanı arasında bir bağlantı kurmasıdır. İtirazı yapan ise, keşfî bilgilerin ya da vahyin geliş sürecini ve bu yollarla gelen bilgilerin içeriğini dikkate almaktadır. Yani, iddia sahibinin iddiası esasında her keşfî bilginin kabulünü beraberinde getirmemektedir. Zira, onun iddiası keşfî bilgi ile vahyin insana gelişini mümkün kılanın aynı ilke olması ile ilgiliyken, itiraz sahibi keşfî bilginin muhtevası ve geliş yolu açısından itirazını yöneltmektedir.

Bu noktada itiraz sahibi, iddia sahibinin peygambere vahyin gelmesini mümkün kılan ilke ile keşfî bilgiyi mümkün kılan ilkenin aynı olduğunu, peygamberle insanın aynı ontolojik kategoride yer almasından hareketle açıklamasında bir zorunluluk olmadığını ileri sürecektir. Yani, aynı ontolojik kategoride yer almanın varlıkları hangi niteliklerde ortak, hangilerinde farklı kılacağı tartışma konusu olabilir. Ve bu durum, keşfî bilgiyi mümkün kıldığı iddia edilen ilke için de söz konusu edilebilir.

Söz konusu tartışmanın sona ermesi, peygamberin vahyî bilgiyi almasını (vahyin başkasına değil de niçin kendisine geldiği anlamında değil, hangi ilkenin bu iletimi sağladığı anlamında) mümkün kılan ilkenin, niteliğin ne olduğu ve bunun diğer insanlarla Allah arasında derunî tecrübeyi mümkün kılacak bir ilke olup olamayacağı meselesinin çözümlenmesine bağlıdır.

IV. KEŞFİN BİLİŞSELLİĞİ PROBLEMİ

Keşfin mahiyetine ilişkin bu genel çerçevenin ardından, yukarıda sözünü ettiğimiz sorulardan hareketle ele alacağımız ve onun mahiyetini daha da netleştirecek meselelerden ilki, derunî tecrübenin bilişselliği, diğer tecrübe/bilgi türleriyle mukayesesi ve bu eksendeki tartışmalardır. Şu sorulardan hareket ederek problemin mahiyetini ortaya koyabiliriz:

1. Keşfin ya da derunî tecrübenin epistemolojik açıdan statüsü nedir? Salt duyuşsal bir tecrübe midir, yoksa bilişsellik söz konusu mudur?

2. Bilişsel bir içerik söz konusuysa, bu, tecrübenin kendisinde var mıdır, yoksa salt duyuşsal olan tecrübeye kavramsal bir çerçeveyle bir tür bilişsellik mi izafe edilmektedir?

3. Söz konusu tecrübe ve ona ilişkin yorum arasındaki bağlantı nedir? Yorum, salt duyuşsal olan tecrübeye sonradan eklenen bir şey midir, yoksa tecrübeyi mümkün kılan ve onu inşa eden aslî bir unsur mudur? (Bu soru özellikle teolojik çerçeve-derunî tecrübe ilişkisi açısından önem taşımaktadır).

4. Sûfîlerin keşf ya da ilham adı verdikleri tecrübe, vahiy gibi bilişsel bir içerikle yüklü müdür, yoksa bilişsel hiçbir muhtevası olmayan-vicdanî birtakım tecrübelerden ibaret olup, bilişsellik yorumlarla mı tecrübeye yüklenmektedir? Bu bağlamda, sûfîlerin, deneyimleri için 'ifade edilemez' (ineffable) tabirini kullanmaları, söz konusu deneyimin bilişsel olmaktan ziyade duyuşsal bir mahiyete sahip olduğunun göstergelerinden sayılabilir mi? Yani, sûfînin, tecrübesinin "dile getirilemez" olduğunu ileri sürmesi, söz konusu tecrübenin bilişsellikten yoksunluğuna delil teşkil eder mi? Sûfî tecrübenin bilişsel bir içeriğe sahip olmasının, ifade edilebilirliğini de beraberinde getireceği ön savıyla, literal anlatılamazlığı kabulün, derunî tecrübenin bilişsel olmadığını kabul anlamına geleceği söylenebilir mi? Bu açıdan bakıldığında keşf ya da ilhamda duyuşsal olanın ötesinde bilişsel bir içeriğin söz konusu olmadığı iddia edilebilir mi?

A. KEŞF VE VİCDANİYYÂT

İnsanın kendisini/benliğini vasıtasız, dolayımsız olarak bilmesi, korkuyu, acıyı, lezzeti vb.'ni duyumsaması, beş duyusuna hitap eden varlıkları algılaması, bedihî olan matematiksel ve mantıksal önermeleri kavraması türünden tecrübeler arasında bazı farklar mevcuttur. Sözgelimi, beş duyu ile algılamada, bir algılayandan ve bir de algılanan nesneden bahsediyoruz. Fakat, insanın kendini bilmesinde, bilen ve bilinen aynı şey olmaktadır. Yine, acıyı, korkuyu, açlığı duyarken[196], her ne kadar kimi durumlarda fiziksel ya da biyolojik anlamda bunlara sebep olan şeylere işaret edilse de, 'acı duyuyorum' denildiğinde beş duyu ile olan algılamanın tersine, tecrübeden bağımsız bir acıdan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu noktada;

[196] Filozoflara göre bu türden duyumsamalar beş iç duyu vasıtası ile gerçekleşirken, kelamcılar bu içsel duyuların varlığına ilişkin delilleri yetersiz gördükleri ve İslâm inanç esaslarına ters düşen ilkelerden hareketle ortaya konulduğunu ileri sürdükleri için söz konusu duyuları reddetmiş ve insan nefsinin bunları vasıtasız duyumsadığını iddia etmişlerdir. Bkz. *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 31

a) Keşfte/derunî tecrübede, tecrübe edenden ayrı olarak tecrübe edilen bir şeyden bahsedilebilir mi? Bu durumun, keşfin subjektifliği ve objektifliği meselesiyle irtibatı nedir?

b) Derunî tecrübe, salt 'bir şeyin tecrübesi' midir (susuzluğu tecrübe etmek gibi), yoksa tecrübeyle birlikte 'bir şey hakkında bilgi' (şu sandalyeyi algılamak gibi) sağlar mı? sorularının cevaplandırılması gerekmektedir.

Derunî/dinî tecrübenin, ontolojik ittisalin gerçekleştiğinin iddia edildiği kısmını bir tarafa bırakacak olursak, 'tecrübe eden özne -tecrübe edilen şey' ayırımını içerdiği, yani nasıl duyusal tecrübe kendisine konu olan nesne tarafından nedenleniyorsa, derunî/dinî tecrübenin de kendisine konu olan varlık tarafından nedenlendiği iddia edilebilir.[197] Fakat, bu noktada, sözgelimi Tanrısal olanı tecrübe ettiğini iddia eden birinin iddiasını, tecrübenin bizzat yaşanmış olmasından hareketle kabul edemeyeceğimiz için, bu iddianın doğruluğunu ortaya koyacak, tecrübenin kendisinden bağımsız bir göstergenin olması, ya da en azından yanlışlığını ortaya koyacak unsurların bulunmaması gerekir.

Bir kriter olmazsa, gerçek bir tecrübeyi gerçek olmayandan ayırmanın imkanı söz konusu olmayacaktır. Kaldı ki, sadece tecrübeden hareketle, keşfe dayalı bir tecrübenin gerçekten yaşanmış oluğunu ve söz konusu tecrübenin nesnesinin varlığını kabul etsek bile[198], bu, söz konusu tecrübeyle birlikte gelen açılımların (keşf) sahihini sakiminden ayırmaya yetecek bir zemin sunmamaktadır. Keşfte, batıl olanı sahih olandan, rahmanî olanı şeytanî olandan ayırt edecek, tecrübenin kendisinden bağımsız bir kriter var mıdır? Davûd-ı Kayserî, keşfin sahih olanını batıl olanından ayırt etmenin, salikin mizanına, yani tecrübenin kendisine bağlı olduğunu ifade etmekle birlikte, söz konusu tecrübenin ardından meydana gelen etki, iz ve alametlere bakılarak karara varılabileceğini de belirtir. Yani, hayra vesile olan, sonrasında Allah'a tam bir teveccühün, ibadete teşvik eden bir lezzetin meydana geldiği, iyilik, fazilet, erdem vb.

---

[197] Wayne Proudfoot, "Religious Experience as Interpretative Accounts", *Philosophy of Religion : Selected Readings,* der. M. Paterson, Newyork 1996, s. 33

[198] Bu kabul, Richard Swinburne'ün Tanrının varlığı noktasında öne sürdüğü 'principle of credulity' (safdillik ilkesi)'ni çağrıştırmaktadır. Bkz. Richard Swinburne, *The Existence of God,* Oxford 1991, s. 254

güzel neticelerin hasıl olduğu keşfin rahmanî, melekî, bunun tersinin ise şeytanî olduğunu ifade eder.[199] Bu noktadan hareketle, keşfin ya da bundan hasıl olduğu iddia edilen bilginin, tecrübenin kendisinden bağımsız bir değerlendirilmeye tabi tutulması gerektiğini söyleyebiliriz.[200]

B. KEŞFİN SUBJEKTİFLİĞİ-OBJEKTİFLİĞİ PROBLEMİ

Keşfin acıyı, korkuyu duyumsamak gibi salt psikolojik bir sürece indirgenemeyeceği, sıradan duyu tecrübesindeki algılayan özne-algılanan nesne yapı ve çerçevesinin en azından birçok derunî/dinî tecrübede de var olduğu öne sürülebilir.[201] Bu noktada, keşfin subjektifliği-objektifliği tartışması önem kazanmaktadır. Başkaları tarafından da deneyimlenme ve tekrar edilebilirlik kriterleri dikkate alındığında, bir sübjektivitenin söz konusu olduğu doğrudur. Ancak, tecrübeyi anlamsız kılacak mutlak bir sübjektiviteden bahsetmek mümkün değildir. Bu tür tecrübede mutlak bir objektivitede de, mutlak bir sübjektivite de olamaz. Mutlak bir sübjektivite olamaz; zira tecrübe ettiğimizi tamamıyla kendi irademize göre şekillendirmiyoruz ve bu özelliğiyle üzerinde bir değişikliğe gidemeyeceğimiz, bizim dışımızda oluşan bir yapının etkisine açıktır.[202] Mutlak bir objektivite de olamaz; zira bu tecrübe, deneyimini aktarmak için içerisinde bulunduğu tarihî toplumsal düzen ve bu düzeni var kılan dünya görüşünün temel parametreleri içerisinde bir dil kullanan birey tarafından dile getirilecektir.

Bir tecrübe algılayan özne-algılanan nesne yapısını taşımıyorsa, orada zaten subjektiflik ve objektiflikten bahsetmek anlamlı olmayacaktır. Fakat böyle bir ayırımı barındırmasına rağmen, sözgelimi, düş ve sanrılar da subjektif karakterdedir. Zira burada subjektif oluştan kasıt, tecrübe edilen şeyin, bilinçten bağımsız zihin dışı dünyada bir gerçekliğinin olmamasıdır. Objektif olan da, bu durumda, benim tecrübemden bağımsız, yani salt psişik bir sürece indirgenemeyecek olanı ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, derunî tecrübe, insanın açlığı, korkuyu hissetmesindeki gibi

---

[199] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 111-112

[200] Bu hususla irtibatlı olarak, teolojik/kelamî inanç ve kuralların derûnî tecrübeyi önceleyip öncelemediği meselesi, dolayısıyla bir denetim mekanizması olarak inanç esaslarına ilişkin çerçevenin rolünün de ele alınması gerekmektedir. Bu konuya daha sonra değineceğiz.

[201] William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", *Contemporary Philosophy of Religion,* der. Steven M. Cahn ve David Shatz, Oxford 1982, s. 125

[202] Şaban Ali Düzgün, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* 2/1 (2004), s. 28

subjektif bir mahiyete mi sahiptir, yoksa sûfî, kendisinin dışında objektif bir gerçekliğe mi göndermede bulunmaktadır? Bu noktada, keşfin ya da derunî tecrübenin vecd, istiğrak, kabz, bast vb. daha çok duyuşsal olan durumların ötesinde hangi bilişsel içeriğe sahip olduğu önemli bir sorudur. Bu bilişselliğin tecrübenin kendisine mi ait olduğu, yoksa yorumlarla sonradan mı eklendiği sorusu da meselenin açıklığa kavuşması açısından tayin edici olacaktır.

Keşfin özne-nesne ayırımının ortadan kalktığının iddia edildiği kısmını şimdilik bir tarafa bırakacak olursak, birtakım suretlerden tecrid edilen manaların açığa çıktığı keşf-i mânevî söz konusu olduğunda, açığa çıkan manaların bilişsel statüsü ve değeri nedir? Söz konusu tecrübede bir takım manaların açığa çıkmasının (keşf) anlamı nedir? Sûfînin keşf ya da ilham adı verdiği tecrübede sıradan bir tecrübedeki sezgiden farklı hangi unsurları bulabiliriz? Sözgelimi, sûfînin ifade edilemez olarak nitelediği ama kesinlikle yaşadığını iddia ettiği tecrübeyi, gerekli şartları yerine getirdikten sonra birden sezgiyle kendisinde nazarî bir keşfin meydana geldiği bilim adamının sezgisel tecrübesinden ayıran nedir? Birinin mânevî diğerinin nazarî oluşu mudur?

Sezgisel tecrübeyi mümkün kılan a priori kavramsal çerçevenin ve kişinin nazarî gayretinin, sûfînin tecrübesinde dinî ya da teolojik çerçeve ile sûfînin mücahedesine tekabül ettiği söylenebilir mi? Bütün bu sorular çerçevesinde, keşfte ve derunî tecrübede tecrübeye konu olan şeyin sandalye gibi algılanabilir bir entite mi olduğu, yoksa sezilen ve duyuşsal olarak yaşanan, fakat tecrübenin kendisinden bağımsız bir gerçekliğe göndermede bulunmayan bir tecrübe mi olduğu sorusu keşfin bilişselliğini tayin etme noktasında önem taşımaktadır. Yani, sûfî salt birtakım duyuşsal haller mi yaşamaktadır, yoksa zihinsel düzlemde gerçekleşen bir açılım (keşf), yani birtakım manaların açığa çıkması mı söz konusudur? Bütün bu soruların cevabı, derunî tecrübe ile yorumu arasındaki ilişkinin ortaya konulmasına bağlıdır. Bu noktada önem taşıyan husus ise, tecrübeyi önceleyen kavramsal bir çerçevenin ya da önsel teolojik bilgilerin olup olmadığı, söz konusu çerçevenin tecrübeden önce, tecrübe sırasında ve tecrübeden sonraki süreçte nasıl bir rol üstlendiğidir. Bu konuyu kelam ilmi ve keşfî bilgi bahsinde ele almaya çalışacağız.

Derunî tecrübenin bilişselliği bağlamında, sadece tecrübe edenin muttali olduğu, başkasıyla paylaşımının mümkün olmadığı bir tecrübenin bilişselliğinden bahsedebilir miyiz? Başka insanların tecrübeleriyle desteklenme ve belirli bir prosedür çerçevesinde öngörülebilir ve başkalarınca tecrübe edilebilir olma bilişsellik için şart mıdır?

Sûfîler için, kendi tecrübelerinin başkaları tarafından deneyimlenmesi ya da deneyimlenmemesi, yani bir konsensusun var olması ya da olmaması çok da önem taşımamaktadır. Ayrıca, belirli bir disiplin içerisinde seyr-i süluka devam eden kişi için birtakım manaların inkişafını zorunlu kılan bir süreç de söz konusu değildir. Çünkü, Allah'ın, dilediği kimseye o manaları ilham edeceği sürekli ifade edilen hususlardandır. Fakat yine de, bütün cehd ve mücahedesine rağmen kendisin için birtakım manaların açığa çıkmadığı kimse için söylenecek olan şey, onun tam anlamıyla kendisini arındırmadığı, eğer layıkıyla arınmış olsa ona da manaların mülhem olacağıdır. Dolayısıyla, derunî tecrübenin, belirli şartlar yerine getirildiğinde herkes için paylaşılabilir bir tecrübe olma niteliğine sahip olmaması, onun bilişsel değil sadece duyuşsal bir mahiyeti olduğu iddiası lehinde bir durumdur. Zira söz konusu niteliğe sahip olmaması, onu, korku, açlık gibi bilişsel olmayan duyuşsal (vicdanî) tecrübelere yaklaştırmaktadır.

C. KEŞF, İTTİHAD VE FENÂ

Özne-nesne ayırımının ortadan kalktığının iddia edildiği ontolojik birleşme hususu, derunî tecrübe söz konusu olduğunda en önemli tartışma konularından biri olarak durmaktadır. Bu noktada tartışmaya ilişkin kavramsal çerçeveyi şöylece ortaya koyabiliriz:

İttihad kavramı ikisi hakiki üçü mecazi olmak üzere beş manada kullanılmaktadır:[203]

İttihadın hakiki anlamı, bir şeyin aynıyla başka bir şey olmasıdır. Burada 'aynıyla' ifadesinden maksat, söz konusu şeyden bir şey gitmeksizin ya da ona bir şey eklenmeksizin başka bir şey olmasıdır. Bu anlamda bir ittihad ya Zeyd ve Amr gibi iki

[203] Tehanevî, "İttihâd", *Keşşâf*, I, 91

varlığın birleşmesiyle 'Zeyd Amr' gibi tek bir varlığın meydana gelmesi şeklinde ya da Zeyd gibi tek bir şeyin aynıyla başka bir şahıs olması şeklinde anlaşılabilir ki bu hakiki anlam 'iki bir olmaz' (el-isnan lâ yettehıdân) denilerek reddedilmiştir.

Mecazi anlamlardan birincisi, bir şeyin tedricen ya da birden dönüşüm geçirmek suretiyle başka bir şey olmasıdır ki suyun havaya dönüşmesi buna örnek teşkil edebilir. İkincisi, terkib suretiyle bir şeyin başka bir şey olmasıdır ki burada bir şeye başka bir şeyin eklenmesiyle üçüncü başka bir şeyin hasıl olması söz konusudur. Odunun masa ya da yatak haline gelmesi gibi. Üçüncüsü ise, bir şahsın başka bir şahıs suretinde zuhur etmesidir ki meleğin insan suretinde ortaya çıkması gibi.

Mutasavvıfların ıstılahında ise, bütün varlıkların mutlak bir olan Varlık'ın varlığıyla mevcut olması, O'nsuz, yani sadece kendileri dikkate alındığında ise yok olması anlamında mutlak Bir'in varlığının müşahedesi anlamına gelmektedir. Buradaki mutlak ve bir olan varlığın müşahedesini, Allah'ın dışındaki varlıkların hususi bir varlıklarının olması ve bu varlıkların Hak'la birleşmesi şeklinde anlamak doğru değildir, zira Allah bundan yüce ve beridir.[204]

Kelamcıların ve İslam filozoflarının, yöntemlerinin bir gereği olarak, tevhidi rasyonel bir sistem şeklinde ortaya koymaları, sûfîleri tatmin etmemiştir. Sûfîler, tevhidi dille ifade edilebilen önermeler ve bu önermelerin içten, samimi kabulü ve tasdiki olarak değil, daha ziyade, bir yaşantı, bir bilinç ve hal olarak anlamışlardır. Ancak, bu durum; çoğu zaman yanlış anlaşılma ve yorumlamalara zemin hazırlamıştır. Sûfî'nin nihai idraki ve nihai hedefi konumunda olan vahdet bilinci, ona zaman zaman kendini inkar ettirmiş, ama bu durum bazen sûfînin ferdî ben'inden kurtulup, onu aştığı şeklinde anlaşılmak yerine, ittihat ve hulûl olarak değerlendirilmiştir. Hallac-ı Mansur ve Cüneyd-i Bağdadi gibi sûfîlerin sözlerinin farklı anlaşılması ve toplum tarafından gördükleri olumsuz ve değişik tavır bu hususa örnek olarak ele alınabilir.[205]

Sûfînin vahdet haline ilişkin bilinci, onun göreceli, sınırlı ve sonlu benliğini idrak düzeyinde yitirme anlamında olmasına rağmen, bu durumun hulûl ve bir anlamda

---

[204] Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 2; ayrıca bkz. Tehânevî, "İttihâd", *Keşşâf*, I, 91; Cürcânî, "İttihâd", *Tarifât,* s. 13

[205] Abdürrahim Güzel, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", s. 196

Tanrılık iddiası taşıması problemlidir. Sûfî, kendi sınırlı benlik bilincini aşan, dolayısıyla Mutlak'ın dışında var olmaya layık her hangi bir şeyin bulunmadığını ifade eden bir bilinç halini yaşamaktadır. Teknik ifadesiyle "fena" hali, herhangi ontolojik bir birleşmeyi gerektirmeksizin söz konusu düzeyde gerçekleşir.[206] Bu noktadan hareketle, ittihadın, hakiki bir birleşmeden ziyade, Allah'ın dışındaki varlıkların ancak ona nisbetle var oldukları, yani O'nsuz var olamayacakları, varlık sahasına çıkamayacakları, bu varlıkların ancak Allah'la birlikte hakiki bir mevcudiyetlerinin söz konusu olabileceği şeklinde anlaşılmasının da mümkün olduğu söylenebilir. O halde, burada, derunî tecrübede tecrübe edilenle ontolojik bir ittihadı varsaymak zorunda değiliz.

Özne-nesne ayırımının ortadan kalkmadığı, sûfînin, bütün varlığı ancak Allah'la birlikte gördüğü, ya da bütün varlıklarda Allah'ı, daha doğrusu isim ve sıfatlarının yansımasını gördüğü bir tecrübeden de bahsedebiliriz. Bu düşünceye karşı, bunun sıradan bir dinî tecrübe olduğu, keşfin ve derunî tecrübenin bu şekilde anlaşıldığı takdirde basite indirgenmiş olacağı, çünkü sıradan, dindar bir insanın da kâinâta bakarak orada Allah'ın sıfatlarının yansımasını görebileceği, sûfînin tecrübesinin ise daha farklı bir mahiyete sahip olduğu iddia edilebilir. Yani sûfînin tecrübesinin, sıradan dindar bir insanın tecrübesinde olduğu gibi kâinâttaki bütün varlık ve oluşun arkasında Allah'ın olduğunu kabul etme ve bunu Allah'ın isim ve sıfatlarıyla anlamaya, hissetmeye çalışması şeklinde anlaşılmasının, sûfînin, böyle belli belirsiz duyuşsal bir tecrübenin ötesinde, bizzat bu varlık ve oluşun ardındakini tecrübe ettiğine ilişkin iddiasının indirgemeci bir tutumla ele alınması anlamına geleceği öne sürülebilir.

Sıradan dinî tecrübe ile derunî tecrübe arasında mahiyet farkı olduğu iddia edilse bile, bunun hakiki anlamdaki ittihad ve hulûl fikrini taşıması gerekmediği, söz konusu deruni tecrübenin, hangi seviyede olursa olsun, duyuşsal ya da bilişsel bir sürecin ötesinde ontolojik bir birleşmeyi zorunlu olarak gerektirmediği, hatta böyle anlaşılmasının birçok problemi beraberinde getireceği söylenebilir. Söz konusu tecrübenin sadece duyuşsal bir mahiyetinin olduğu, ona bilişsellik atfedenin ya da kazandıran şeyin bizzat bu tecrübeyi yaşayan kişinin yorumları olduğu da iddia edilebilir. Bu nokta, tasavvufî dil ile tasavvufî tecrübe arasındaki ilişkinin de

[206] Abdürrahim Güzel, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", s. 196-197

incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu sürecin ontolojik birleşme seviyesinde algılanması ise zatı ve mahiyeti itibarıyla farklı olan Allah'a ilişkin yanlış tasavvurları beraberinde getirmesinin ötesinde, bizzat tecrübenin kendisiyle irtibatlı olarak şöyle bir problemi beraberinde getirecektir: Bilen ile bilinen arasında bir açıdan münasebet bir açıdan farklılık bulunmalıdır. Söz konusu farklılık o şeyin talebini gerekli kılarken, münasebet talep edilen şeyin farkına varmayı gerektirir.[207] Bu durumda, derunî tecrübede, tecrübeyi mümkün kılacak bir ontolojik farklılığın olması gerekmektedir.[208] Gazzâlî'nin bu bağlamda fena adı verilen tecrübeye ilişkin ifadeleri meselenin mahiyetini anlamak açısından önem taşımaktadır:

"Arifler gerçekliğin semasına yükseldikten sonra tek Gerçek'ten başka bir varlık görmedikleri noktasında ittifak etmişlerdir. Onlardan bazıları bu hakikati ilmî bir irfanla bulmuştur; bazıları da onu bir zevk hali olarak yaşamış, kesret onlardan tamamıyla gitmiş ve sırf tekliğe dalarak istiğrak halini yaşamışlar, akılları da kendilerinden gitmiş, (o hal içerisinde sanki bayılmışlar) da kendileri da dahil, Allah'tan başka hiçbir şeyi hatırlamaya güçleri kalmamış, kendilerinde Allah'tan başka bir şey kalmamış, öyle sarhoş olmuşlar ki, aklın hükmü, saltanatı al aşağı olmuş, hatta bazıları 'ene'l-Hakk': Ben Hakk'ım…….demiş."[209]

İslam düşüncesinde irfanî geleneğin felsefî, müşahedeci ve vahdetçi kısımlarına ayrıldığını ifade eden Macit Fahri'ye göre, felsefî çizgiyi temsil eden Meşşâî düşüncede (özellikle İbn Sina'nın son dönem işrakî eğilimleri dikkate alındığında) doğrudan Tanrı'yla değil de faal akılla bir ittisal söz konusu edilirken, müşahedeci anlayışta (yani tasavvufta) sûfî mükâşefeyle birlikte ilahî aydınlanmayı gerçekleştirmek suretiyle fena makamına ulaşır. Bu noktada, daha çok epistemolojik bir

[207] Sadreddin Konevi, *İ'câzü'l-Beyân,* s. 22

[208] Derûnî tecrübede benliğin yok oluşu iddiasının ontolojik bir mahiyete sahip olduğunun ileri sürülmesi ya da hakikat olarak anlaşılması bazı problemleri de beraberinde getirecektir. Her şeyden önce, kişinin, kendi benliğinin yok oluşunu nasıl tecrübe ettiği-zira benlik yoksa söz konusu "fena" halini yaşayan kimdir-ya da böyle bir tecrübeyi nasıl hatırladığı sorusunun cevaplanması gerekmektedir.

[209] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 139

ittisalden bahsedilebilirken, (Hallac'ta görülen ve İbn Arabî'de ifadesini bulan) vahdetçi anlayışta daha temelde ontolojik bir ittisalden söz edilmektedir. [210]

Gazzâlî'nin sunduğu çerçevede gerçekliğin hakikatini bir zevk hali olarak yaşayanların, M. Fahri'nin kategorizasyonundaki tasavvufî çizgiye mi yoksa vahdetçi ekole mi tekabül ettiği şeklindeki soruya, verilen örneklerden hareket edersek, vahdetçi ekol lehinde cevap verilmesi gerekmektedir. Gazzâlî'de tasavvufî çizgi-vahdetçi çizgi şeklinde iki ayrı ekolün belirtilmemesi, Gazzâlî'nin epistemolojik ittisal/ontolojik ittisal şeklindeki bir ayırımı benimsemediği şeklinde bir yorumu beraberinde getirir mi? Bu takdirde Gazzâlî'nin, derunî tecrübe için ontolojik bir ittisali şart koşmadığı sonucuna varabilir miyiz? Gazzâlî'nin, söz konusu edilen ittisalin ya da ittihadın tabiatını açıklama girişimlerine bakarak bu soruya cevap bulmaya çalışalım:

" İlahî aşkla sarhoş olan (sûfîlerden) sekr hali gittiğinde ve Allah'ın yeryüzündeki (insanlara verdiği) mizanı olan aklın hükmüne, otoritesine döndüklerinde hakkıyla bilirler ki, (az önce bulunduklar hal) hakikî anlamda ittihad değildi, bilakis (şatahat türünden) ilhada benzeyen bir şeydi."[211]

Gazzâlî, bu noktada Hallac'a ait hulûl ifade eden bir beytin bir mısrasını aktarmak suretiyle, aynaya bakan bir insanın aynayı görmeksizin aynaya bakmasının ve gördüğü suretin aynayla bir olduğunu zannetmesinin mümkün olduğunu belirtir. Yine, Gazzâlî'ye göre, şişedeki şarabı gören kimsenin şarabı şişenin rengi zannetmesi de mümkündür ki bu durumda kişi şarabın rengini şişenin rengi zannederek aslında şarabın olmadığı, şişenin boş olduğu kanısına varabilir. Bu noktada, şarap kadehtir (kadehin kendisidir) ya da şarap sanki kadehtir denilir ki aralarında fark vardır. Bu hal, hali yaşayana nisbetle fena, hatta fenaül-fena adını alır. Zira, kişi kendi benliğinin farkındalığını, hatta farkında olmayışın da farkındalığını yitirir. Eğer, benliğinin farkında olmayışının şuuruna sahip olsaydı, benliğinin de şuuruna sahip olurdu.[212]

---

[210] M. Fakhry, "Three Varieties of Mysticism in Islam", *Philosophy, Dogma and The Impact of Greek Thought in Islam,* Hampshire: Variorum 1994, s. 194
[211] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr,* s. 140
[212] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr,* s. 141

Gazzâlî'nin bu açıklamalarından hareketle, kişinin derunî tecrübede benliğinin farkındalığını yitirmesinin, hulûlü ve ittihadı gerektirmeyeceği sonucuna varabiliriz. Zira, bu hali tecrübe eden kişinin fena adını verdiği durumun ontolojik bir birleşme ya da hulûlden ziyade, gündelik hayatta da bazen karşılaşılan birtakım tecrübelerde olduğu gibi, benlik ve bilincin farkındalığının ortadan kalkışı şeklinde de anlaşılması mümkündür. Söz konusu tecrübeyi yaşayan kimsenin, bu süreç yaşandıktan sonra, yaşadıklarını- farklı bir tarzda da olsa-anlatabilmesi, bu süreci yaşadığı anda bilinç ve farkındalık durumunu koruduğuna ilişkin bir delil olamaz mı? Ayrıca, buradaki ittihadı ontolojik bir birleşemden ya da hulûlden, yani Tanrının bu tecrübeyi yaşayan kişiye hulûlü, ya da bu kişinin Tanrısal olanla birleşmesi şeklinde anlamaktan ziyade, mükemmel kabul edilen Tanrısal sıfatların nasıl kâinâtta bir yansıması görülüyorsa, yani her bir varlıkta ve oluşta Allah'ın sıfatlarının tecellisi temaşa ediliyorsa, söz konusu tecrübeyi yaşayan kişide de Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımasının görüldüğü biçiminde algılamak daha doğru bir yorum olarak kabul edilebilir mi?

Gazzâlî, ontolojik ittihadı redde yönelik bir tutumla derunî tecrübeyi kelamî çerçevenin sınırları içerisinde yorumlamaya çalışmaktadır. Bu noktada şu hususun sorgulanması gerekmektedir: Kâinâtta belirli düzeylerde kendisini açığa vuran, isim ve sıfatlarıyla tecelli eden Allah'ı müşahede etmenin anlamı nedir? Diğer bir deyişle, Allah muayyen bir surete sahip olmadığına, üstelik ancak kâinât içinde vesöz konusu vasıtayla kendisini izhar ettiğine göre, O'nu müşahede etmenin anlamı ve sınırları nedir?[213] Bu soru, yukarıdaki satırlarda dile getirdiğimiz meta-epistemolojik ilke çerçevesindeki tartışmayı da tazammun etmektedir.

Belirli bir surete, şekle ve forma sahip olmayan, zaman-mekan kayıtlarından bağımsız olan Allah'ı zaman ve mekanla kayıtlı olan insanın müşahedesi ya da bu bağlamda bir takım açılımlara (keşf) mazhar olması ne anlama gelmektedir? Bu noktada, keşf ve müşahedenin ru'yet anlamında insanın Allah'ı bir şahıs olarak görmesi şeklinde anlaşılması ne derece doğrudur? Ehl-i hak olan sûfîler nazarında Allah'ın bir şahıs olarak görülmesi mümkün değildir.[214] O halde buradaki müşahedenin Allah'ı değil de evrenin bütününe yayılmış bir ilahî oluşu tecrübe etme, diğer bir tabirle, Allah'ı

[213] Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesi,* s. 131
[214] Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesi,* s. 132

varlık ve nesnelerde tecelli eden bir Varlık (Vücud) olarak görmek anlamına gelebileceği söylenebilir mi? Bu noktadan hareketle Allah'ı, yarattıklarının dışında mutlak vahdet haliyle tecrübe etmek mümkün olmadığı, böyle bir tecrübenin tamamen kişinin kendi öznel bilincinde gerçekleştiği, zihnin de dış dünyada algıladıklarından hareketle yargıda bulunduğu dikkate alınacak olursa, tekrar vahdet-i şühuda dönülmüş olacağı iddia edilebilir mi? Bu da Allah'ın belirli isim ve sıfatlarla kâinâtta tezahürünü müşahede etmeketen başka bir anlam ifade edebilir mi? Bu sorulara 'evet' yanıtı verildiğinde, sûfînin mükâşefeye dayalı tecrübesiyle, kâinâttaki bütün varlık ve hadiselerin arkasında Allah'ın bulunduğuna inanan ve bu bilince sahip olan kimsenin hali arasında bir mahiyet değil, derece farkı söz konusu olacaktır.

V. KELAM İLMİ VE KEŞFÎ BİLGİ

Kelam ilmiyle, yani temel sorusu hangi itikad olan disiplinle irtibatlı olarak özellikle keşf, ilham, bâtınî tevil yöntemi, vahdet-i vücûd doktrini gibi hususlar, kelam-tasavvuf ilişkisi bağlamında hararetli tartışmaların hareket noktasını teşkil etmiştir. Konusu naklî bilgi olarak vahiy, yöntemi de nazarî aklın yöntemi olunca kelâm ilminin Kur'ân âyetlerinin itikadî formülasyonlarını aklî ve teolojik sistemler olarak ortaya koyması kaçınılmazdır. Doğal olarak ortaya konan itikadî sisteme uygun düşmeyen kavram, yöntem ve ilkeler tereddütle karşılanacak ve belki de dışlanacaktır. Dolayısıyla konu itikad olduğunda durum hassasiyet kazanmakta ve iki ilim arasındaki gerilim noktaları belirginlik kazanmaktadır.

Kelâm ilmi açısından Kur ân- Kerîm âyetlerine getirilen batınî (ezoterik) yorumların, tasavvufî dilin bütün boyutlarıyla ortaya konulmadan anlamlı bulunması oldukça zordur. Sözgelimi, bütün sistemini Hak-halk arasındaki mutlak ayırıma dayandıran bir kelâmcının vahdet-i vücûdun bazı îmâlarını itikadî bir problem yokmuş gibi davranarak değerlendirmesi bir hayli zordur. Keşf ve ilham, kelam ile tasavvuf arasındaki ilişkinin epistemolojik düzeydeki önemli problem alanlarından biridir. Bu noktada şu hususların açıklığa kavuşturulması problemin ortaya konulması açısından önem taşımaktadır:

1. Kelam ilminde bilgi elde etme vasıtalarının üçe inhisarı mutlak mıdır, değilse kabul görmemesinin gerekçeleri nelerdir?

2. Keşf ve ilham esasen akıl, his ve vahy yoluyla malumumuz olan hususlar başka bir yoldan ve başka bir biçimde bilmeye yarayan bilme vasıtaları mıdır, yoksa akıl, his ve vahiyden ayrı bir bilme aracı olup farklı bir bilgi edinme yolu mudur? İbn Sina'nın 'Ebû Saîd Ebu l-Hayr benim bildiklerimi görüyor' demesi; Ebû Saîd'in ise 'Benim gördüklerimi o biliyor' demesi akıl ve ilhamın bizi farklı yollardan aynı hakikate ulaştırdığını mı göstermektedir? Eğer bu doğru ise, yani aynı hakikate akılla da ulaşılabiliyorsa ilham ve keşfin anlamı, önemi ve değeri nedir? Yok eğer keşf ve ilhamla bilinen bir husus akıl ve akıl yürütme ile bilinemiyorsa bu durumda keşf ve ilhamla hasıl olan bilginin doğruluğunu nasıl ispatlayabiliriz? Eğer bu bilginin doğruluğu ispatlanamazsa, ispatlanamayan ve doğrulanamayan bir bilgiyi neye göre ve nasıl doğru ve geçerli sayarız? Bu hususta ölçü nedir?[215]

3. İham ve keşfle elde edilen bilginin değeri, güvenilirliği, açıklık ve kesinlik derecesi nedir? Özellikle akıl ve vahy ile edinilen bilgilerle mukayese edilince nasıl bir özelliği vardır? Aklî ve naklî bilgilerle çatışır veya çelişir mi? Eğer çatışır ve çelişirse bunlardan hangisi hangi durumlarda geçerli, hangisi geçersiz kabul edilir? Eşit değerde olmaları halinde hangisi, niçin tercih edilir? Bunun bir kriteri var mıdır?

4. Peygamberlere vahiy ve ilham, velilere ilham ve keşf yoluyla gaybla ilgili bazı hususlarda birtakım bilgiler gelirken tam tersine acaba kâhinler, müneccimler, sihirbazlar ve medyumlar benzeri bir yolla gaybla ilgili baz bilgiler edinme imkan ve yeteneğine sahip midirler? Eğer bu soruya olumlu şekilde cevap verilirse bu konuda kaynağı Hak ve melek olan ilhamla, kaynağı nefs ve şeytan olan hadîs-i nefs/nefsin desisesi ile şeytanın vesvesesi nasıl ayırt edilir? En azından bazı durumlarda rahmanî olanla şeytanî olan birbirine karıştırma ihtimali ve tehlikesi yok mudur?

Kelamda bilgi problemini incelerken, bilgi elde etme vasıtalarıyla irtibatlı olarak bilginin kaynaklarının üçe (duyular, akıl, sâdık haber) inhisarının sebeplerini kelamî epistemoloji açısından belirlemeye çalıştık. Kelamda bilginin kaynaklarının incelenmesinin ve keşfî bilginin mahiyetinin ortaya konulmasının ardından, ilhamın ve

---

[215] Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II*, ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul 2004, s. 271

keşfî bilginin değerini tayin etme açısından şu hususun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir:

Bilgi elde etme vasıtalarının üçe inhisarı mutlak mıdır yoksa bu, kelam ilminin konumunun ve amacının beraberinde getirdiği bir durum mudur? Mutlak olmayıp kelam ilmiyle irtibatlı bir durum ise, bunun sebepleri nelerdir?

Bu can alıcı sorunun izini, Osmanlı medreselerinin temel kaynaklarından biri olan Şerhu'l-Akâid üzerinden sürmeye çalışalım.

Teftazânî, bilgi elde etme vasıtaları ve bunlarla irtibatlı olan meseleleri aktardıktan sonra ilhamla ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir:

" Feyz yoluyla kalbe ilkâ olunan mana şeklinde açıklanan ilham, hak ehli olanlara göre bir şeyin sıhhatini bilme hususunda bilgi elde etme vasıtalarından değildir. (…) Açıktır ki (müellif Nesefî) bununla ilhamın herkes için bilgi elde etme vasıtası olamayacağını, başkasına karşı delil olarak kullanılamayacağını (başkasını bağlayıcı olamayacağını) kastetmektedir. Aksi takdirde, şunda şüphe yok ki, ilham vasıtasıyla bilgi meydana gelir. Bu hususla ilgili hadisler mevcuttur. Ayrıca seleften bu konuyla ilgili birçok haber nakledilmiştir. (Müellif) haber-i vahidi zan ifade ettiği için, müctehidin taklid edilmesini ise zeval bulması muhtemel olan inancı ifade ettiği için ilim kavramının dışında bırakmak istemiştir. Aksi takdirde vasıtaların üçe inhisarının bir anlamı olmazdı."[216]

Bilgi elde etme vasıtalarının üçe hasredilmesinden de anlaşıldığı kadarıyla 'esbâbü'l-ilim' ifadesindeki bilgiden kasıt mutlak anlamda bilgi değil, kesin, yakînî bilgidir. Bu noktada kelam ilminin esas itibarıyla yakîniyyât adı verilen kesin önermeleri esas aldığı belirginlik kazanmaktadır. Bu husus- filozofların vehm, şek, zan ve taklidi de içeren tanımlarının aksine-kelamcıların bilgi tanımında[217] da görülmektedir.

---

[216] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 45-46

[217] "İlim (bilgi), bir sıfattır ki, kendisinde bu nitelik bulunan kimseye, zikredilen her şey apaçık hale gelir." Bu tanımda geçen kayıtların açıklamaları için bkz. *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 25-29

Teftazânî'nin ifadelerinde dikkati çeken diğer önemli bir nokta, ilham yoluyla bilginin meydana gelebileceğinin kabulüdür. Bu durumda, ilhamın ya da keşfî bilginin kelamcılar nezdinde kabul görmemesi, Allah'tan insana böyle bir bilginin verilmesini mümkün kılacak bir ilkenin var olmadığı iddiasından kaynaklanmamaktadır. İlhamın reddinin gerekçeleri incelendiği takdirde bunun, kelam ilminin fonksiyonu, amacı ve bilgi tanımıyla doğrudan irtibatlı bir husus olduğu görülecektir. Teftazânî'ye göre ilhamın kabul görmeme gerekçeleri şunlardır:

a. Herkes için bilgi elde etme vasıtası olmaması

b. Başkalarını bağlayıcı bir mahiyete sahip olmaması

Keşfin ya da ilhamın mahiyetini ortaya koyarken belirttiğimiz gibi, bu tür bir bilgi-aklî bilgilerin ve duyusal tecrübenin aksine-bir takım şartlar tahakkuk ettiğinde ya da yerine getirildiği takdirde herkesin ulaşabileceği bir bilgi değildir. Bu noktada keşfî bilginin ve derunî tecrübenin öngörülebilir olamama niteliğinin ötesinde, böyle bir tecrübeyi yaşayan kimseler arasında sınırları belirli bir konsensusun var olmaması da kelamî epistemoloji açısından ilhamın kabulünü sorunlu hale getirmektedir. Zira, herkesin anlayabileceği, sınırları belli bir itikadî çerçevenin ortaya konulmasında, subjektif karakterdeki böyle bir bilginin geçerli olduğunun kabulü, herkesin kendi ilhamı, sezgisi ya da hissedişinden hareketle bütün insanları bağlayıcı bir inanç çerçevesi oluşturmak anlamına gelecektir ki bu noktada, kelam ilmi açısından ve bir dine müntesip olan insanların inanç dünyaları dikkate alındığında nasıl bir durumun ortaya çıkacağını tahmin etmek zor olmasa gerek.[218]

İlhamın, sadece kendisine gelen kimse için geçerli olması, başkasını bağlayıcı bir yönünün olmaması, birinci gerekçenin doğrudan bir sonucu gibi görünmektedir.

[218] Bu bağlamda dile getirilen hususlardan biri de din ya da mezheplerin ilhama dayanarak kendi inanç ve görüşlerinin doğruluğunu iddia etmelerinin ortaya çıkaracağı problemlerdir. Her görüş sahibinin bu noktadan hareketle iddiasının doğruluğunu iddia etmesi durumunda iddiaların doğrusunu yanlışından ayıracak bir ölçütten de bahsedilemeyecektir. Zira kendisine Allah tarafından ilham edilmiş olması, iddiasının meşruiyetinin ya da doğruluğunun sorgulanmasının önünde koruyucu bir kalkan gibi durmaktadır. Mesele din ve mezhepler düzeyine taşındığında hakikat algısının ortadan kaybolduğu, her dinin ya da mezhebin, hak olduğunu iddia edebileceği bir ortamın doğmasına yol açacaktır ki bu da birbiriyle tenakuz halinde olan görüş ve iddiaların ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bkz. Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, I, 118

A. KEŞF, İSTİDLAL VE İCİTHAD

Keşf ve ilhamı, fıkıhtaki rey ve ictihad, kelamdaki nazar ve istidlalle karşılaştırmak suretiyle açıklık, kesinlik ve güvenilirlik kriterleri açısından bunların da aynı eleştirilere konu olabileceği iddiasını ele almak gerekmektedir. İddiayı şöyle ortaya koyabiliriz:

Fıkıh açısından bakıldığı zaman Kur'ân'da yer alan her cümlenin, her ibarenin ve her kelimenin aynı derecede açık ve kesin bilgi vermediği görülür. Meselâ Kur'ân'da geçen lafızlar mânâyı açıkça ifade etmesi bakımından zahir, nass, müfesser, muhkem olmak üzere dört kısma; kapalı bir şekilde ifade etmesi bakımından hafî, mü kil, mücmel ve müteşabih olmak üzere yine dört kısma ayrılır ve bunlardan her birinin verdiği bilgi farklıdır. Başka bir bakımdan delâlet ibare ile, işaret ile, iktiza ile ve delâlet ile olmak üzere dört kısma ayrılır. Bunlardan her birinin verdiği bilginin hükmü diğerlerinden farklıdır. Sarih ve kinaye mahiyetindeki ifadeler de aynı hükümlere tabidir. Fıkıh ilmi, Kur ân da ve hadiste yer alan lafız ve ibarelerin bahsedilen tarzda farklı bilgiler verdiği inancına dayanır ve bu da bir çok ihtilâfın meydana gelmesine sebep olur. Mezhepler arasındaki ihtilâflar bir yana mezheplerin kendi içlerinde de bir çok ihtilâflar vardır. Ebû Hanife ile öğrencileri Ebû Yusuf, Muhammed ve Züfer arasındaki görüş farklılığı buna örnek olduğu gibi İmam Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ile kavl-i cedîdi, yani önceki ve sonraki ictihadları da buna örnektir.[219]

Keşf ve ilham ile ictihad arasında bir takım benzerliklere işaret edilmektedir.[220] En genel anlamıyla Kur'an-ı Kerim'den ve sünnetten hükümler çıkarmak anlamına gelen ictihad ameliyesinde, nasıl şer'î anlamda yeni bir şey ortaya konulmuyorsa-ki 'ictihad müsbit değil, muzhirdir' sözü bunu ifade etmektedir-keşf de nasların anlaşılması noktasında bir çabayı temsil etmektedir.[221] Müctehidin nasıl ictihadında hata etmesi mümkünse, keşf sahibinin de yanılması mümkündür. Bu yanılmanın sebepleri arasında ilham alan kişinin kendi yanlış sezgilerini işe karıştırması, kendisine mülhem olan şeyleri zahirine hamledip yanlış yorumlaması,

---

[219] Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesi", s. 281

[220] Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyyât Fakültesi Dergisi,* c. 5 (2002), s. 91

[221] Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", s. 91

içinde bulunduğu sekr halinin meydana getirdiği durumun kişiyi yanlış yorumlara itmesi vb. sebepler sayılmaktadır.[222] Fakat ictihad ile keşf arasında kurulan söz konusu benzerlik yüzeysel bir karşılaştırmanın ürünü gibi görünmektedir. Zira, belirli ilkeleri ve akıl yürütmeye dayalı sınırları olan ictihad, öngörülebilme niteliğini taşımayan keşften farklı bir mahiyete sahiptir. Bir ictihad neticesinde varılan hükmü değerlendirmenin belirli kriterleri mevcut iken, derunî bir tecrübe yaşayan kimsenin söz konusu tecrübesini değerlendirecek, bizzat tecrübenin kendisinden bağımsız sınırları belli bir kriter var mıdır? Bu noktada keşfin daha subjektif, ictihad ameliyesiyle mukayese edilemeyecek derecede sınırları daha az belli olan mahiyeti, onu bağlayıcı bir kaynak olma noktasında problemli hale getirmektedir. Bu subjektif mahiyetinden dolayı keşf, ancak sahibi açısından bağlayıcı olan, o hali yaşayanlar açısından iman ve amelde itminanı beraberinde getiren bir durumdan ibaret olmaktadır.

Kelâm ilmi için de aynı iddia ileri sürülmeketdir. Buna göre, kelâmda vâhid haber, yani sahih bile olsa âhâd hadisler delil sayılmaz. Kelâmcılar kesin bilgi veren önermeleri bedîhiyyât, müşâhedât, fıtriyyât, mücerrebât ve hadsiyyât olmak üzere altı kısma, kesin bilgi vermeyen önermeleri de meşhurât, müsellemât, zanniyyât, vehmiyyât kısımlarına ayırırlar. Farklı noktalardan yola çıkan kelâm âlimleri sonuçta da farklı kanaatlere ulaştıklarından, sözgelimi Mutezile kelâmcılarıyla Sünnî kelâmcılar arasındaki ihtilâflar sayılamayacak kadar çoktur. Hatta Mutezile kelâmcıları kendi aralarında da sonu gelmeyen ihtilâflara düşmüşlerdir. Aynı durum Eşarî ve Matüridî kelâmcılar arasında da görülür. Kelâmcıların, kesin deliller kullanarak kesin sonuçlara ulaşıyoruz şeklindeki kanaatleri de hem İbn Teymiyye gibi selef mezhebini savunan âlimler hem de İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından reddedilmiştir. Verdiği bilginin açık ve kesin olup olmaması bakımından kelâmcıların nazar ve istidlâl ile ortaya koydukları bilgilerin keşf ve ilhamla ortaya konulan bilgilerden daha sağlam ve daha güvenilir olduklarını söylemek zordur.[223]

Kelam ilminde ve fıkıhta nasstan hareket edilmesine rağmen, bütün ekollerin, görüşlerini temellendirirken aynı kaynaktan hareket ediyor olmaları, fakat farklı sonuçlara varmaları olgusundan hareketle öne sürülen yukarıdaki iddia, keşf ve ilham

[222] Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", s. 88
[223] Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesi", s. 281

kadar akıl yürütmenin ve ictihadın da kesin bilgiye ulaştırma noktasında benzer eleştirilere konu olabileceğini ifade etmektedir. Fakat, aklın ve duyuların kelam ilminde bilgi kaynağı olarak kabulü, keşf ve ilhamın ise reddedilmesi bir çok konuda muhtelif, hatta birbirine zıt görüşlerin ortaya atılmasıyla irtibatlı bir husus değildir. Yani mesele, kelamda ve tasavvufta birçok farklı görüşün var olmasıyla ilgili bir durum değildir. Zira, bu bakış açısından hareket edildiğinde, bütün sûfîlerin keşf ve ilham yoluyla aynı bilgilere ulaştığı varsayıldığında, keşf ve ilhamın da kelam ilmi açısından bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi sonucunu doğuracağı söylenebilir ki bu doğru değildir.

Her sûfî kendi bireysel tecrübesiyle aynı bilgiye ve sonuca ulaşsa, bu, keşfi kelam ilmi açısından geçerli kılacak bir konuma getirmeyecektir. O halde "Kelam ilminde ekoller arasında birçok konuda ihtilaf vardır, bu durum kesin bilgiye nazarla ve akıl yürütmeyle de ulaşılamayacağını gösterir. Dolayısıyla, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilginin kesinliğinin ya da geçerliliğinin sorgulanması anlamsızdır" şeklinde öne sürülecek bir iddia doğruluk değeri taşımayacaktır. Zira, bu noktada, tayin edici olan, akıl yürütmeyle ya da keşf ile farklı ya da aynı sonuçlara ulaşılması değildir. Belirleyici olan husus, süreç sonunda ulaşılan bilginin küllîlik ve kapsayıcılık açısından konumudur. Bilginin kesinliği ve bağlayıcılığı da bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Zira, elde edilme süreci, insandan ziyade Allah'a bakan keşf ve ilham belirli bir andaki bireysel tecrübenin eseri olduğu için küllî değil, o hal ve durumla sınırlı olan cüz'î birtakım yargılara dayanak teşkil edebilir. Ayrıca, keşfin-varlığına değil-içeriğinin doğruluğuna/sahihliğine akıl yürütme süreci olmaksızın hükmedilemeyeceği de bir gerçektir.

B. KEŞFİN KELAM İLMİ AÇISINDAN DEĞERİ

Kelam ilmi söz konusu olduğunda bir inanç çerçevesi oluşturmada keşfin bilgi kaynağı olarak kabul görmemesinin nedenlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Keşf ve ilham yoluyla ulaşıldığı söylenen bilgiler küllî/tümel değil, cüzî/tikel mahiyettedir. Yani sadece belli bir kişi, olay ve halle ilgilidir.[224] Söz konusu bireysel tecrübeden hareketle birtakım küllî yargılara ulaşılamaz. Özellikle nassı ve aklı

[224] Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesi", s. 281

vasıta/kaynak olarak kullanan ve bu yolla inanç esaslarına ilişkin küllî, genel ve herkes için belli düzeyde bağlayıcı olan yargılar ortaya koymaya çalışan kelam ilmi söz konusu olduğunda, hem bireysel olarak yaşanan hem de belli ve geçici bir hale mahsus olan tecrübenin genel geçer bir bilgi kaynağı olarak kabulünün beraberinde birtakım problemleri getireceği açıktır.

2. Belli bir kişinin hususî tecrübesine dayanan keşf, bu özelliği sebebiyle küllî bir kaide ve kanuna zemin teşkil edemez.

3. Belli bir kişiye ve hale mahsus olan keşfin başkasını bağlayıcı olmaması bir tarafa, kişinin kendisi açısından bağlayıcı olmasının da belirli birtakım şartları vardır. Yani salt derunî tecrübeden hareketle, meydana gelen açılımın (keşfin) sadece başkasını değil kişinin kendisini bağlayıcı olduğu da söylenemez.

4. Keşf yaşayan açısından emprik ve rasyonel araçlarla redde açık değildir. Yani, açlık, susuzluk, korku vb. duyuşsal ve vicdanî tecrübelerin tecrübeye konu olmaları nasıl emprik ve rasyonel araçlarla sorgulanamıyorsa[225] keşfin varlığı da bu tür bir araçla red ya da kabul edilemez. Keşfin varlığı açısından geçerli olan bu durum, onun doğruluğu ya da geçerliliği noktasında itibara alınmaz. Zira, dile gelen tecrübe, gerek tecrübenin içerisinde şekillendiği dinî/kültürel çerçeve açısından gerekse aklî bir takım ölçütlerle değerlendirmeye konu olacaktır. Çünkü bu süreçte keşfin varlığı değil, dilsel ya da sembolik bir formda sunulan içeriği dikkate alınacaktır. Bu sebeple tasavvufî tecrübede tecrübe-yorum ayırımının dikkate alınmasının yanında, tecrübenin ifade edildiği dilsel formların ve kalıpların doğru bir şekilde tahlil edilmesi gerekmektedir.

5. Keşf ve ilham şer'î bir hüküm niteliğinde olamaz, şerî bir hükme mesned teşkil edemez. Zira şerî hükümler çoğu zaman genel ve tümeldir.[226]

---

[225] Bu noktada tecrübeye neden olan etkenler ya da tecrübenin objektif gerçekliği değil, sadece söz konusu halin tecrübe eden açısından yaşanmış olması kastedilmektedir. Sözgelimi, düş ya da sanrıda tecrübe edilen şeylerin var olmadıkları iddia edilse bile, tecrübe edenin onları tecrübe etmediği kesinlikle iddia edilemez.

[226] Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesi", s. 281

6. Keşf ve ilhama dayalı bilgiler emredici, yasaklayıcı mahiyette değil, irşad ve tavsiye niteliğindedir. Bu tür bilgiler amel, tâat, ibadet, ahlâk, edeb, nefs terbiyesi, fikir ve irfanla ilgilidir. Ahlâkî, hikemî ve salt dinî mahiyette olup insanın iç dünyasını zenginleştirmeyi, nefsi ıslah etmeyi ve ruh temizliğini hedef alır. Bundan dolayı da nadir haller dışında bu bilgilerin şer'î hükümler veya itikadî konularla doğrudan bir ilgisi yoktur.[227]

C. KEŞF VE İNANCA İLİŞKİN ÖNERMELERİN ÖNCELİĞİ PROBLEMİ

Kelam ilmiyle irtibatlı olarak keşf söz konusu olduğunda, önemli tartışma konularından biri de teolojik önermelerin derunî bir tecrübeyi önceleyip öncelemediği sorunsalıdır. Bu problem, keşfin ya da derunî tecrübenin herhangi bir teolojik doktrin ya da sistem (kelam ya da Hıristiyan ve Yahudi ilahiyyâtı gibi) tarafından denetlenmesi hususunu da tartışma alanına çekmektedir. Problemi şöyle ortaya koyabiliriz:

Derunî tecrübeye konu olan varlığı anlamlı kılacak bir teolojik arka plan gerekli midir? Yani, sözgelimi, yaratıcıyı tecrübe ettiğini söyleyen biri, Allah ya da tanrı mefhumuna ilişkin hiçbir teolojik ön bilgiye sahip değilse, tecrübe ettiği şeyin yaratıcı olduğunu nereden bilecektir?[228]

Derunî tecrübede kişinin Allah'a ilişkin sahip olduğu ön teolojik/dinsel bilginin belirleyiciliği nedir? Derunî bir tecrübede kişi, Allah hakkında bir ön bilgiyle bu tecrübeyi desteklemedikçe, o kişinin "ben kişisel olarak ilahî olan bir şeyi tecrübe ediyorum" ifadesi, "ne olduğunu bilmediğim derin bir tecrübe yaşıyorum" dan başka neyi ifade edecektir?

Sûfî, tecrübesinde şahsî, muayyen bir varlığa göndermede bulunmuyorsa-ki belirli bir form ve surete sahip olmayan Allah'ın bahsedildiği şekilde tecrübeye konu olmasını hak ehli olan sûfîler reddetmektedir[229]-hiçbir bilişsel yönü olmayan böyle bir derunî tecrübede, sûfî, duyuşsal olarak yaşadığı tecrübeden sonra, içerisinde yer aldığı

[227] Süleyman Uludağ, *"Gaybın Bilinmesi",* s. 282
[228] M. Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, s. 115
[229] Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesi,* s. 132

öğretisel çerçevenin kavramlarını kullanarak tecrübe ettiği şeye birtakım isim ve niteliklerle göndermede mi bulunmaktadır?

Derunî tecrübe, kesret aleminde tecelli eden Allah'a ilişkin yeni bir tasavvur oluşturur mu? Kelamcının da sûfînin de aynı varlık hakkında konuştuklarını düşünürsek ya da varsayarsak, derunî tecrübede, kelam ilminin Allah'a ilişkin sunduğu çerçeveden farklı olacak şekilde bilişsel birtakım unsurların var olduğu iddia edilebilir mi? Yoksa, derunî tecrübede bilişsel bir içeriğin var olmadığı, salt duyuşsal olan tecrübenin ardından, tecrübeyi yaşayan kimsenin, yaşadığı tecrübeye, içerisinde bulunduğu dinî/kültürel çerçeveden hareketle birtakım kavramlar giydirdiği mi öne sürülecektir?

Bu noktada sûfînin en genel çerçevede teolojik/itikadî bir kavramsal ağı yok sayarak ya da onun hilafına konuşamayacağını iddia edebilir miyiz?

Tecrübe ile yorum arasında keskin bir ayırım yapmak kolay görünmemektedir. Gözlemcilerin tarihsel ve kültürel olarak şartlanmış olmaları, bizi, dinde yorumlanmamış tecrübe yoktur sonucuna götürmektedir. Bu yorumlama sürecinde de insan, sembollerin aktif yaratıcıcı ve yapıcısı durumundadır. Yorumlanmamış hiçbir derunî tecrübe yok ise, bu durumda tecrübeye dayalı olarak geliştirilen kesin ve zorunlu olan doğrudan dini bir bilgi de yok demektir. Zira insan yorumu devreye girdiği her an, yanlış yorumlama ihtimali var demektir. Yine herhangi sözlü bir iletişim kültürel olarak şartlanmış sembolik bir dilin ve kavramsal yapının kullanımını gerektirir. Bunun için de bütün bir süreç eleştiri ve test sürecine tabidir. Bakış açımızın sonluluğu ve izafiliği ve yorum perspektiflerimiz üzerindeki tarihsel etkilerin kaçınılmazlığı daha başta kabul edilmelidir. [230]

Keşf ya da derunî tecrübe yorumsuz, saf tecrübe değildirler. Kişi ile tecrübeye konu olan şey arasında vasıta olarak kişide mevcut bazı kavramlar olmaksızın hiçbir tecrübe mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında keşfe dayalı tecrübe iddia edildiği biçimiyle vasıtasız değildir. Tecrübede karşılaşılan durumların anlamlandırılabilmesi, eğer önceden belli özelliklerle teolojik öğreti tarafından tanımlanan kavramsal çerçeve kişide yoksa, mümkün değildir. Zira, derunî tecrübede, yer alan unsurların anlamsal

[230] Şaban Ali Düzgün, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu", s. 36

çerçevesini belirleme güçlüğü vardır. Sözgelimi, eğer hiçbir ön bilgisi yoksa, bir kişi, salt tecrübenin kendisinden hareketle, bir tecrübenin ilahî olana ya da Allah'a ilişkin bir tecrübe olduğunu nasıl anlayabilir ve bu tecrübeye konu olan şeyi nasıl tanımlayabilir?

Derunî tecrübenin yorumu büyük ölçüde dinsel/öğretisel kavramlara dayanır. Derunî tecrübeyi yaşayan kimsenin içerisinde bulunduğu dinî/kültürel çerçeve, onun tecrübesini şekillendirecektir. Fakat kişi, tecrübeyi ancak tecrübeden sonra bu şekilde görecektir, yani, üzerinde düşünerek tecrübesini söz konusu kategoriler içerisinde yorumlayacaktır. O halde hiçbir tecrübenin yorumdan bağımsız olmadığı ve her tecrübeyi şekillendiren dinsel, dilsel ve kültürel bir bağlam olduğu söylenebilir. Bu durumda, sûfîlerin ilahî olanı, hakikati tecrübe iddiaları ve buna ilişkin yorumları, salt tecrübenin içeriğiyle doğruluk ve geçerlilik kazanmayacaktır. Bunlar, kaynağı sûfîlerin ön bilgi ve inançlarına kadar uzanan tecrübeye eklenmiş yorumlar olarak görülecektir.

Kültürel/bağlamsal yorum her zaman tecrübeye rengini verecek ve onu biçimlendirecektir. Bu açıdan bakıldığında yorum, tecrübede verilmiş ve saf olana tecrübe sonrası eklenen bir şey değil, bizatihi tecrübeyi şekillendiren bir şey olmaktadır. Zira, kişinin, kendi sosyo-kültürel çevresinin sınırlarını aşarak ve dilsel belirlenmişliğini kırarak, kavram ve inançlardan bağımsız biçimde, orada öylece duran bir gerçekliği doğrudan algılaması mümkün değildir. Bilinç halinde ya da değil, her derunî tecrübe ancak üzerinde düşünüldüğü ve dile getirildiği zaman bir nitelik kazanır. Bunun için söz konusu tecrübe kavramlara, fikirlere, metaforlara, gramere kısacası bir dile ve retoriğe ihtiyaç duyar.

Herhangi bir derunî tecrübe her zaman tecrübe edenin dilsel ifadesiyle çerçeve ve anlam kazanır. Hiç kimse kültürel olarak belirlenmiş bir dilsel çerçevenin dışına çıkarak bu tecrübesini dillendiremez. Dil ise sadece açıklamaz, aynı zamanda inşa eder.[231] Bu açıdan bakıldığında, sûfînin kendi tecrübesine kattığı gerek inanca ilişkin gerekse düşünsel formlar, neyin tecrübe edileceğine dair daha ilk baştan sağlam ve sınırlayıcı parametreler koyar. Söz konusu formlar tecrübeden önce de, tecrübe sırasında da, tecrübeden sonra da işlevseldir. Entelektüel gelişim sürecinin bir neticesi olarak sûfî, kendi tecrübesine, bilfiil yaşadığı tecrübeyi şekillendiren ve hatta ona

[231] Şaban Ali Düzgün, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu", s. 37

rengini veren bir kavramlar, imgeler, semboller ve değerler dünyasını katar. Bu noktadan hareketle, gerek duyusal içerikli keşf-i sûrî, gerekse keşf-i mânevî ve ilhamda-sûfînin tecrübesinin dolayımsızlığı iddiasına rağmen-kendinde (nefsü'l-emr'de) bir durumun değil, sûfînin içerisinde bulunduğu dinî/kavramsal çerçevenin dolayımında bir tecrübenin yaşandığı söylenebilir. Bu noktada eğer teolojik/dinî çerçeve derunî tecrübenin oluşturucu unsurlarından ise, sözgelimi, tasavvufta söz konusu çerçevenin hilafına aykırı ve sapkın tecrübelerin varlığı nasıl açıklanacaktır? Bu soruya ya tecrübenin ilahî kaynaklı olmadığı ya da yanılsama olduğu şeklinde cevap verilebilir veya tecrübe ile yorum arasında ayırıma gidilerek, sapkınlık olarak değerlendirilecek olanın, tecrübenin bizzat kendisi değil, ona ilişkin yorumlar olduğu söylenebilir. Buna göre, tecrübe yine dinî/kültürel çerçeve tarafından belirlenmekle birlikte yanlış yorumlanmıştır.

Kavramlardan, tasavvurlardan, inançlardan bağımsız, kısaca, yorumsuz bir tecrübe mümkün değildir, dolayısıyla derunî tecrübeye sahip olan kişinin ön bilgisi ve yorumu, derunî tecrübenin gerçekleşmesine imkan sağlayan şeydir. Bu sebeple derunî tecrübenin gerçekliğini ve doğruluğunu değerlendirmede, kişinin sahip olduğu inanç sistemi hayatî bir önem taşımaktadır. Bir derunî tecrübenin gerçekliği ve yorumu, tecrübenin içeriğine ve biçimine etki eden inanç sisteminden bağımsız düşünülemez. Bu durumda derunî tecrübenin bir yanılsama mı, yoksa gerçek ve ilahi kaynaklı bir tecrübe mi olduğunu belirlemede, söz konusu tecrübenin, içerisinden çıktığı inanç sisteminin önemli bir belirleyiciliği söz konusudur. Bütün bu açıklamaların doğal sonucu, sûfînin en genel çerçevede teolojik/itikadî bir kavramsal ağı yok sayarak ya da onun hilafına konuşamayacağıdır.

Derunî tecrübenin tabiatından kaynaklanan bir durum olması hasebiyle, söz konusu tecrübeye ilişkin yorumlar salt duyusal nesnelere ilişkin tecrübelerin tasvirinden farklı bir mahiyete sahiptir. Sûfîlerin yaşadıkları tecrübeyi dille ifade edilemez (ineffable) olarak görmeleri de bu farklı mahiyete sahip olma ile ilgili bir durumdur.[232] İnsan aynı şeyi birkaç kez tecrübe ettiğinde, tecrübe ettiği şeyin kendisinden bağımsız olarak, kendi kuralları içinde objektif bir gerçekliğe sahip olduğuna ve dolayısıyla da

[232] Derûnî (dinî) tecrübe ve bunun dille ifade edilemezliğine ilişkin teori ve yorumların kısa bir anlatımı için bkz. Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, trc. Abdüllatif Tüzer, İstanbul 2004, s. 281-310

gerçekliğine hükmeder. Bu emprik veya tecrübî doğrulama sürecidir. Bunun dışında kalanları da sübjektif olarak niteler. Sübjektif olan derunî tecrübenin kavramsallaştırılması, hakkında ortak bir dil ve bu dili denetleyecek kuralların oluşturulması, objektif olarak adlandırılan alana kıyasla daha zordur. Bu da derunî tecrübenin dile getirilme problemini doğurmaktadır.[233]

Kelamî çerçeve söz konusu olduğunda anlama, yorumlama edimleriyle birlikte insanın teolojik önermeler kurduğu ve kurulan bu önermelerin bütün insanlar tarafından belirli bir düzeyde ortak kabul gördüğü, açıklanabilir olduğu, dolayısıyla da anlamlı bir referans evrenine sahip bulunduğundan hareketle, keşfin ve derunî tecrübenin kendi evreninde kullandığı dilin tecrübeyle olan ilişkisinde var olduğu iddia edilen dile getirilme ve dil-tecrübe ilişkisine ait sorunsalın kelam ilmi için de geçerli olduğu iddia edilebilir. Yani, tasavvufî dilin keşfe dayalı tecrübedeki gerçekliği ne ölçüde yansıttığı sorusunun, kelam ilminde kullanılan dil ile tasvir edilen gerçeklik arasındaki ilişki için de geçerli olduğu iddia edilebilir. Bu noktada, problemin, sûfîlerin bizzat tecrübelerinden mi kaynaklandığı yoksa söz konusu tecrübeyi ifade için geliştirdikleri dille mi irtibatlı olduğu sorusu önem arz etmektedir. Bu hususta eğer problem düşünce ya da gerçeklik düzeyinde değil de dille ilgili ise, geliştirilen/kullanılan dilin, söz konusu tecrübenin, içerisinde anlam kazandığı dinî, itikadî çerçeveyle olan ilişkisi göz önünde bulundurularak değerlendirme cihetine gidilmelidir. Yani, tasavvuf ve kelam arasındaki gerilim, bu iki ekolün farklı varlıklara ilişkin farklı tasvir ve anlatımlardan kaynaklanmıyor da, aynı varlığa ilişkin farklı yöntemsel ve dilsel tercihlerden ileri geliyorsa, bu, bir problem alanı olarak da görülmeyebilir. Burada önemli olan nokta, derunî tecrübeyi ifade için geliştirilen dilin, itikadî çerçevenin hilafına, temel esasları sarsan bir mahiyet arz etmemesidir.

Tasavvufî anlamıyla bilgiden (mârifet) maksat, Allah, sıfatlar , fiilleri, isimleri, gayb âlemi ve ahlâkî fiillere ilişkin bilgilerdir. Hak ehli olan sûfîlerin ilâhiyât, ibâdet ve ahlâk konularına ilişkin bilgiler konusunda şöyle bir usûl izledikleri söylenebilir:[234]:

---

[233] Şaban Ali Düzgün, "Tecrübe, Dil ve Teoloji", s. 35

[234] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usul Meselesi", *Tasavvuf İlminde Usul Meselesi İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usul Problemi: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı,* İstanbul 2004, s. 1064

Kur'ân ve sahîh hadislerde verilen bilgiler ve konulan hükümler esastır, bağlayıcıdır. Kur ân ve sahîh hadislerde verilen bilgiler ve konulan hükümler konusunda ifade ve ibarelerin zâhirî, lafzî ve lûgat anlamlar esas olmakla birlikte, bu ifadelerin ayrıca birtakım bâtınî, sırrî ve derûnî anlamlar da vardır. Bu mânâlar avam/halk için değil, havas için önemlidir. Dolayısıyla sıradan müminlerin bu bilgileri edinmeleri ve ona göre davranmaları zorunlu değildir.

Keşf ve ilhamla Kur'ân ve hadisten çıkarılan bâtınî ve sırrî mânâların makbûl, muteber ve sahîh olması için bunların zâhirî ve lafzî mânâlara aykırı düşmemesi ve bu mânâlarla çelişmemesi gerekir. Gerek doğrudan Hakk'tan aldıkları bilginin/marifetin, gerekse tefekkür ve teemmül/tedebbür yoluyla âyet ve hadislerden çıkardıkları lâtîf ve işârî mânâların geçerli olması için sûfîlerin kullandıkları kıstas, ulaşılan ve çıkarılan bâtınî mânâların zâhirî hükümlere ters düşmemesidir.[235]

Kalbin/ilhamın bilgi kaynağı olduğunu göstermek için "fetvâyı kalbinden iste" meâlindeki hadisi ve benzeri diğer bazı nasları sıkça zikreden sûfîlere göre kalbe gelen veya sûfîlerin kendilerine özgü bir usûlle âyet ve hadisten çıkardıkları bir bilginin, bir mânânın ve hükmün geçerli olması için kıstas bunların kitabın ve sünnetin zâhirî mânâ ve hükümleriyle çelişmemesidir.[236] Ancak bu kriter her zaman ihtilâf ortadan kaldırmamaktadır. Bir sûfîye göre âyet ve hadisin zâhiriyle çelişmeyen bâtınî bir mânâ diğer bir sûfîye göre çelişebilmektedir. Bazı mutasavvıflar tarafından ilham olarak veya âyet ve hadislerin bâtınî/içsel mânâsı olarak sunulan birtakım yorumlar şer'î ve zâhirî ahkâma, yukarıda anlatılan şekilde bağlı kalan sûfîler tarafından bâtıl ve dine aykırı sayılarak reddedilmiştir. Hak ehli olan sûfîler zâhirî hükümlere aykırı düşen bu tür mânâ ve bilgilerden bahsedenleri kendilerinden saymaz, onları ibâhî ve mülhid sayarlar.[237]

Rûhî ve mânevî meselelerde hak ile bâtılı ayırt etmek her zaman kolay değildir. Belli bir sözü belli bir mertebede ve hal içinde söyleyen, hak üzere iken aynı şeyi bu mertebe ve halden yoksun başka biri söylediği zaman bâtıl üzere bulunur.

---

[235] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze", s. 1065
[236] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze", s. 1066
[237] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze", s. 1066

Fıkıh ve kelâm âlimleri açısından da aynı şekilde ihtilaflar mevcuttur. Hallac'ın idamına fetvâ verenler onun inanç, söz, davran ve hâlinin idamını gerektirdiği kanaatini taşırken, Fahreddin Râzî gibi bazı kelâm ve fıkıh âlimleri onu savunmuşlar, İbn Süreyc, İbn Hâcer ve Suyûtî gibi âlimler ise hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm vermekten kaçınmışlardır.[238] Sûfîlerin usûl anlayışı gibi zâhir ulemâsının usûl anlayışı da ihtilafı önleyememiş, meseleyi halletmeye yetmemiştir. Aslında bu gibi hususlar bir kanaat meselesi olduğundan herkesin üzerinde ittifak edeceği bir sonuca ulaşılmamış olmasını da tabiî saymak gerekir. Farklı noktalarda yola çıkan, meseleye farklı açılardan bakan ve bir sonuca ulaşmak için değişik usûller izleyen mutasavvıfların ve ulemanın ulaşmış oldukları farklı kanaatleri geniş bir perspektiften değerlendirmek gerekmektedir.[239]

Derunî tecrübeyi/keşfi denetleme mekanizmaları, söz konusu tecrübeye sınır koyma anlamında bir kontrolden ziyade, bu tür bir tecrübenin sahihini sakiminden ayıracak, tecrübenin kendisinden bağımsız bir takım ölçütleri ifade etmektedir. Her ne kadar Sadreddin Konevî, her makama tekabül eden bir ölçütün olduğundan bahsetse[240] de, tecrübenin kendisinden bağımsız bazı işaretler ve kriterler de söz konusudur.[241] Derunî tecrübenin kişiyi sevk ettiği zihin ve bilinç durumu ile fiil ve davranışlar, söz konusu tecrübeye ilişkin söz ve yorumları, bu sözlerin ve yorumların teolojik doktrinle/itikadî çerçeveyle olan uyumu, tecrübenin, içerisinde anlam kazandığı toplumsal ve kurumsal yapıyla olan ilişkisi/uyumu gibi hususlar bu kriterlerden bazılarıdır.[242]

---

[238] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze", s. 1069
[239] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze", s. 1069
[240] Sadreddin Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11
[241] Davûd-ı Kayserî, keşfte ölçütün keşf sahibinin makamına bağlı olduğunu belirtmekle birlikte, keşfin tecrübe eden kişide bıraktığı iz, işaret ve alametlere bakılarak da hayra sevkedenin rabbanî, aksine bir duruma itenin de şeytanî olduğuna hükmedilebileceği kanaatini ortaya koymakatdır. Bkz. Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs,* s. 111
[242] William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", s. 127-128

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM OSMANLI KELAMCILARINDA BİLGİ KAYNAĞI OLARAK KEŞF

I. KELAM İLMİNİN TARİHSEL SÜRECİ VE KLASİK DÖNEM (1300-1600)

Osmanlı klasik çağında kelam alanında yazılan eserler üzerinde sadece eser adlarından hareketle yapacağımız bir inceleme, söz konusu dönemde ortaya konulan eserlerin yazım tarzına ilişkin bir fikir vermesi açısından yeterli olacaktır.[243] Kendisine kadar gelen birikimi şerh-hâşiye-talik geleneği üzerinden işleyen Osmanlı klasik dönem âlimleri, İslam düşüncesinin temel alanları olan kelam-felsefe-tasavvufun geleneksel sınırlarının belirsizleşmeye başladığı bu dönemde, Fahreddin er-Râzî ve o çerçevede teşekkül eden ekole bağlı olan âlimler ve eserlerinin çizgisinde ürünler ortaya koymuşlardır.

Tarihsel olarak kelam ilminin ve tasavvufun geçirdiği merhalelerin incelenmesi, teorik arka planın yanında, tarihsel süreçte iki disiplinin gelişim seyrinin ortaya konulması, buradan hareketle de, özellikle tezimizde ele aldığımız döneme (Osmanlı klasik çağı) kadarki süreci ortaya koymak açısından önem taşımaktadır.

Kelam ilminin ve tasavvufun tarihsel süreç içerisindeki gelişimleri hem kelam ilmi hem da tasavvuf açısından iki ana döneme ayrılabilir: Gazzâlî (ö. 505/1111)'den önce ve Gazzâlî'den sonra.[244] İslam düşüncesinin bu iki temel alanı Gazzâlî'ye kadarki dönemde kendi parametreleri içerisinde gelişimini sürdürürken, bir taraftan özellikle İbn Sina ile oluşum sürecinin en önemli kısmını tamamlayan felsefenin meydan okuması, diğer taraftan batınî cereyanlar söz konusu dönemi adeta bir kriz çağına dönüştürmüş, bu kriz içerisinden Gazzâlî'nin çıkması kaçınılmaz olmuştur.

---

[243] Bursalı Mehmed Tahir'in muhalled eseri Osmanlı Müellifleri'nde geçen kelam eserlerine bakıldığında, klasik dönemde (1300-1600) ortaya konulan eserlerin büyük bir bölümünün şerh-hâşiye-talik türünde olduğu görülecektir. Bkz. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, *Osmanlı Müellifleri'nde Adı Geçen Akâid ve Kelama Dair Eserlerin Tanıtım ve Tasnifi*, (basılmamış YLS tezi), İstanbul 1997. Bununla, söz konusu şerh ya da hâşiyelerin önceki eselerin basit bir tekrarından ibaret olduğunu ifade etmek istemiyoruz. Bu elbette ayrı bir tartışmanın konusudur. Fakat Osmanlı klasik dönemi kelam ilmi, bütün bir kelam ilmi ve İslâm düşüncesi içerisindeki yeri dikkate alınarak incelendiğinde, şerh-hâşiye geleneği hakkında daha sağlıklı değerlendirmeler yapabilme zemini elde edilmiş olacaktır. Bu hususla ilgili bir değerlendirme için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 17, 34

[244] Gazzâlî'nin hem kelam ilmi hem de tasavvuf açısından müteahhirin döneminin başlatıcısı kabul edilmesi de bunun tipik göstergelerindendir. Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul 1981, s. 28; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004, s. 129

Kelam-tasavvuf ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, Gazzâlî, tıpkı Meşşâî felsefeye hücum ederek felsefeî soruşturmayı meşrulaştırmasında olduğu gibi tasavvufu İslam inanç esaslarıyla çatışmayacak bir düzleme taşımış, kelam ve tasavvufun aynı dinin farklı açılardan görünümleri olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî öncesi ve sonrası süreci ele almak suretiyle Osmanlı klasik döneminin hangi birikimi miras aldığını ortaya koymaya çalışacağız.

Kelam ilminin tarihsel gelişim süreci şu ana safhalar içerisinde ele alınabilir[245]:

1. Mutezile ve kelam ilminin doğuşundan Ehl-i sünnet kelamının oluşumuna kadar (miladi 8. y.y.-10 y.y.)
2. Ehl-i sünnet kelamının oluşumundan Gazzâlî'ye kadar: mütekaddimin ilm-i kelamı
3. Gazzâlî'den Fahreddin Râzî (ö. 606/1209)'ye: felsefe ile mezcedilmiş kelam devri (12. y.y. başı-14. y.y.'ın ortası)
4. Cem ve tahkik devri (14. y.y.'dan-20. asrın başına kadar)
5. Yeni ilm-i kelam hareketi

Tasavvuf ilminin ana safhaları ise şöyledir:

1. Zühd dönemi (Asr-ı saadetten-9. y.y'a)
2. Tasavvuf dönemi (9. y.y.-12. y.y.)
3. Tarikat dönemi (12. y.y. ve sonrası)

Miladî 8. yüzyılın (hicrî ikinci asrın) başında, inanç esaslarının ortaya konulmasında nasları kabul etmekle birlikte, akla önem veren, akılla çeliştiği ya da izah edilemeyeceğini kabul ettiği nasları tevil eden Mutezile'nin elinde doğan kelam ilmi, Ehl-i sünnet kelamının doğuşuna kadar (10. y.y.), hem fikrî hem de siyasî açıdan hakim konumda olan Mutezile ile onun karşısında yer alan Selefiyye'nin ve diğer yabancı fikrî cereyanların mücadelelerine sahne olmuştur. Bu dönemde selef ulemasının kelam

[245] Bekir Topaloğlu , *Kelam İlmi Giriş*, s. 22-40; benzer bir dönemlendirme için bkz. S. Hüseyin Nasr, "el-Hikmat al-Ilahiyyah and Kalam", *Studia Islamica,* No. 34 (1971), s. 140-141

aleyhindeki sözleri, mutlak olarak kelam değil "kelam-ı mümevveh"[246] olarak adlandırılan Mutezile vb.'nin ortaya koydukları kelamî sistem hakkındadır.[247] Mutezile'nin kullandığı ve kelam metodu adı verilen yöntem, yani akılla izahı mümkün olmayan nasları tevil cihetine gitmek, selef ulemasının asla tasvip etmeyeceği bir şeydi.

Kelam ilminin ilk teşekkül safhasıyla eş zamanlı olarak kelamdan felsefeye geçiş döneminin temsilcisi olarak kabul edilen Kindî (ö. 252/866)'nin ortaya çıkışının ardından, çok geçmeden İmam Eşarî (ö.324/936) ve İmam Maturidî (ö. 333/944)ile birlikte Ehl-i sünnet kelamının teşekkülü, Mutezile'nin ön planda olduğu, felsefeyle ve İslam'a yabancı fikir hareketleriyle mücadele ettiği dönemi sona erdirmiştir. Basra ve Bağdat'ta İmam Eşari, Maveraünnehir bölgesinde de İmam Maturidî kanalıyla yayılan Ehl-i sünnet kelamı, Mutezile'den sonra tarihsel süreç içerisinde hakim ana çizgiyi temsil etmiş, felsefe ve diğer fikrî cereyanlar karşısında inanç esaslarının savunucusu konumunda yer almış, Mutezile vb. kelam okullarının zayıflamasıyla kelamî düşüncenin ana formu haline gelmiştir. Ehl-i sünnet kelamında Mutezile'nin kelam metodu belirleyici olmakla birlikte, bazı önemli noktalarda Mutezile'den farklı bir çerçeve benimsenmiştir.[248]

Ehl-i sünnet kelamının ortaya çıkış sürecinde, bir tarafta sayıları gittikçe azalan Selefiyye, diğer yanda baskın konumlarını yitiren Mutezile, Şia ve Hariciler, öbür tarafta da Farabî(ö. 339/950) ve İbn Sina (428/1037)'yla asıl teşekkül sürecini yaşayan felsefe yer almaktadır. Bu arada, kelam ilminin doğuşundan Gazzâlî'ye kadarki mütekaddimîn ilm-i kelamının oluşum süreciyle eş zamanlı olarak tasavvufta zühd döneminin yaşandığını görmekteyiz. Asr-ı saadetten Emeviler dönemine kadar münferit bir yaşantı olarak görülen zühd hayatı, Emeviler döneminde başlayıp hicri ikinci asrın sonlarına kadar geçen dönemde bir tepki hareketi şeklinde varlığını devam ettirmiştir. Tasavvufî kavramların kullanılmaya başlandığı hicrî ikinci asrın sonlarına kadar geçen bu dönemde tasavvufî ıstılahlar henüz yaygınlaşmamıştı. Zühd ve tasavvuf edebiyatı, nesir şeklinde söylenmiş nasihat ve hikmet türü sözlerden ibaretti. Sistemli manzum ve

---

[246] Bulandırılmış, saf ve temiz olmayan ilm-i kelam anlamına gelmektedir. Meseleleri itibarıyla şer'î, delilleri ve vardığı sonuçlar itibarıyla gayr-ı şer'î olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Taşköprüzade, *Mevzûâtu'l-Ulûm*, Dersaadet 1313, I, 595

[247] Taşköprüzade, *Mevzûâtu'l-Ulûm*, I, 595

[248] Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 25

mensur eserlerin yazılması daha sonraki dönemdedir. Bu dönemde zühd hayatı, riyazet ve ibadetle ahlakî olgunluğa erişmeyi ifade ediyordu.[249] Hicrî ikinci asrın sonlarından 12. y.y.'a kadar geçen üç asırlık süreç tasavvufun fıkıh, kelam, ve hadis gibi ilimlerden ayrılıp inkişaf ettiği, tasavvufî kavramların kullanılıp yaygınlaşmaya başladığı, ilk tasavvufî eserlerin kalem alındığı tasavvuf dönemini ifade etmektedir. Zühd hayatının sevgi, hüzün, korku anlayışı yerini aşk ve muhabbete bırakmakta, bu dönemde mutasavvıflar insan ruhu ve ona arız olan haller, geçeceği makamlar, kalp tasfiyesi ve nefs tezkiyesi gibi hususları işlemekte, fena ve beka kavramlarıyla ittihad fikri bu dönemde ortaya çıkmaktadır.[250] Abbasîlerin gelişme sürecine tekabül eden bu zaman diliminin ilk iki asrı, bir taraftan Eşarilik ve Maturidîlikle Ehl-i sünnet kelamının, Farabi ve İbn Sina ile felsefenin teşekkül ettiği, diğer taraftan batınî hareketlerin ortaya çıktığı, Bağdat ve çevresinin ilim merkezi haline geldiği, hem dinî hem siyasî hem de ictimaî açıdan oldukça hareketli bir dönemdir.

On birinci asrın başında yaşamış olan Gazzâlî ile birlikte geliştirilip ssitematize edilen Ehl-i sünnet tasavvufu[251], bu dönemden sonra müesseseleşme sürecine girmiştir. Bu sebeple on ikinci asırdan sonrası, tasavvufun tarikatlarla birlikte teşekkül ettiği çağlardır.[252] Bu noktada tarikat dönemi tasavvufunun karakteristik özelliklerini aktarmadan önce, mukayese imkanı sunması açısından, eş zamanlı olarak Gazzâlî ve sonrası kelam ilminin gelişim sürecinin ele alınması gerekmektedir.

Gazzâlî ile birlikte müteahhirin dönemi kelam ilminin oluşum süreci başlamaktadır. Bu ayırımın temelinde Gazzâlî'nin, mantığı İslamî ilimlere dahil etmesi ve felsefî meselelere yer vermesinin[253] ötesinde, bizzat felsefeye değil, bir tür felsefe olan Meşşâî (peripatetik) felsefeye hücum ederek, felsefî meseleleri tartışma zeminine çekmesi, yani söz konusu eleştirilerle birlikte felsefî soruşturmayı meşrulaştırması yer almaktadır. Zira, o döneme kadar gerek mantık gerekse felsefe ciddi, kökten bir eleştiri konusu olacak kadar tartışılma meşruiyetini elde edebilmiş değildir.

---

[249] Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 103-104
[250] Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 111-112
[251] Gazzâlî için kelam ilminde de benzer ifadelerin kullanılması ve müteahhirin ilm-i kelamının onunla başlatılması, Gazzâlî'nin kelam ve tasavvuf açısından durduğu yeri açıkça ortaya koymaktadır.
[252] Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf, s. 129.*
[253] Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 28-29

Gazzâlî'nin kendi düşünsel serüveni, kelam-felsefe-tasavvuf ilişkisinin girdiği sürece ilişkin önemli ip uçları sağlamaktadır. Gazzâlî, doğruyu bulma amacında olan dört grubu (kelamcılar, batıniyye, filozoflar ve sûfîler) mercek altına aldıktan sonra, bu incelemenin ve arayışın neticesinde sûfîlerin yönteminde karar kıldığını belirtmektedir.[254] Bu noktada Gazzâlî'nin hangi yöntemde karar kıldığı tartışmalarını bir tarafa bırakacak olursak, Gazzâlî'nin özellikle kelam tasavvuf ilişkisi dikkate alındığında, uzlaştırmaya yönelik bir çaba içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira, gerek tasavvufî çizginin dışına çıkan Batınîler, ittihadçılar, ibahacılar vb.'lerine karşı olan mücadelesiyle birlikte kelamî çerçeveyi ilga etmeyecek bir tasavvufî çizginin savunucusu konumunda olması, gerekse kelam, felsefe ve tasavvuf sistemlerine ilişkin kavramların birbiriyle örtüşen kavramlar olduğunu, farklılığın lafızda olduğunu ileri sürmesi[255] bu uzlaştırma çabasının örnekleri olarak görülebilir.

Kelam ilminin sonraki süreçte yöntem ve kavramsal çerçeve açısından yapısını belirleyecek olan "felsefîleşme", "felsefe ile mezc olma" trendi, Fahreddin er-Râzî (606/1209) ile en belirgin formuna kavuşur.[256] Gazzâlî'den farklı olarak Râzî sonrasında terminolojinin daha sofistike hale geldiği, felsefî fikir ve argümanların kelam ilmi çerçevesinde işlevselleştirildiği söylenebilir.[257] Ayrıca, Gazzâlî'de açıkça görülen kelam—Meşşâî felsefe çatışması, Râzî'de yerini mezc ve uzlaştırmaya bırakmaktadır.[258] Söz konusu mezc süreciyle birlikte, kelam eserlerini felsefe eserlerinden, bir kelamcıyı filozoftan ayırmak güç hale gelmiştir.[259] Râzî ve sonrası müteahhirin kelamı, hem kapsam hem de perspektif olarak klasik Eşarî çizgiden farklı olarak, daha felsefî ve

---

[254] Gazzâlî, *el-Münkız,* s. 76; İbrahim Kalın, "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu, s. 46. Gazzâlî'nin düşünsel serüvenini ele alan iki makalede, bu hususta farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bkz. Mustafa Mahmoud Abu-Sway, "The Development in al-Ghazali's Epistemology", *Intellectual Discourse,* vol. 2, No. 2, s. 167-176, 1994 ve Bünyamin Abrahamov, "Al-Ghazali's Supreme Way to Know God", *Studia Islamica,* No. 77, s. 141-168, 1993. Bu iki makaleden birincisi Gazzâlî'nin epistemolojisinin özde sûfî olduğunu öne sürerek, onun, hakikat arayışının sonunda ehl-i hadisin metodolojisini benimsediği iddiasının, söz konusu argümanı destekleyecek yeterli bir kanıta sahip olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. İkinci makalenin yazarı ise, bazı araştırmacılara göre Gazzâlî'nin Allah'ı bilmede en iyi yol olarak sûfî tecrübeyi tercih ettiğini, bazılarına göre aklî çabaları Gazzâlî'nin bu noktada daha etkin kabul ettiğini, Watt'a göre ise Gazzâlî'nin bu iki yolu birleştirdiğini ifade ettikten sonra şunu ileri sürmektedir: "Benim düşünceme göre, Gazzâlî'nin nazarında Tanrıyı bilmenin en iyi yolu doğrudan da olsa dolaylı da olsa aklî (intellectual) olandır." (s. 141)

[255] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 91

[256] Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 33

[257] S. Hüseyin Nasr, "el-Hikmat al-Ilahiyyah and Kalam", s. 141

[258] Macid Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, trc. Şahin Filiz, İstanbul 2002, s. 141

[259] *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 17; S. Hüseyin Nasr, "el-Hikmat al-Ilahiyyah and Kalam", s. 141

cedel dışı bir yol izlemiştir. Meşşâî felsefeye yönelttiği köklü eleştirilere rağmen, Râzî'nin kelam yapma tarzı bir Cüveyni ya da Maturidî'ninkiyle kıyaslanmayacak kadar felsefîdir.[260]

Râzî sonrası dönemde kelam ilminde hacimli telif eserler verilmekle birlikte, bu dönemin karakteristik özelliği telif kitaplar üzerine şerh, hâşiye ve talikatlar yazılmış olmasıdır.[261] Osmanlı'nın klasik çağı olarak adlandırılan ve tezimizde ele aldığımız dönemde (1300-1600)[262], Râzî sonrasında bu ekolden gelen âlimlerin[263] eserleri üzerine şerh, hâşiye ve talikatlar yazılmıştır.

Gazzâlî ve Râzî çizgisinde kelam ilminin gelişimiyle eş zamanlı olarak tasavvufta "tarikat dönemi" olarak adlandırılan süreç başlamıştır. Bu dönemin karakteristik özelliği, bugünkü anlamıyla tekkesi, zaviyesi, şeyh ve mürid münasebetleriyle ilk tarikatların kurulmasının yanında, bu teşekkül süreciyle birlikte tasavvufî düşüncenin felsefî bir kavramsallaştırmayla izah edilmeye başlanmasıdır.[264] Varlık, Allah, insanın hakikati vb. hususlar daha sofistike bir terminolojiyle ele alınmaya başlanmıştır. Bir hal ilmi olan tasavvuf, bu dönemden sonra yazılı bazı eserler üzerinden talim edilen bir ilim haline gelmiştir.[265]

Gazzâlî'yle birlikte sistemleşen Ehl-i sünnet tasavvufu bir yandan tarikatlar kanalıyla müesseseleşme sürecini yaşarken, diğer taraftan Gazzâlî'nin ulema nezdinde kabul edilebilir bir formda sunmasıyla birlikte[266] tasavvuf, terminolojik anlamda da daha sofistike bir mahiyet kazanmaya başladı. Osmanlı klasik dönem tasavvufu gerek

---

[260] İbrahim Kalın,"Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu", s. 46

[261] Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 34

[262] Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600*, London 1973, s. 10. Söz konusu zaman diliminin klasik dönem olarak adlandırılması bilimsel, kurumsal, sanatsal düzeylerden biri ya da birkaçı dikkate alınarak yapılabilmekle birlikte, kelam ilmi açısından düşünüldüğünde klasik tarzda kelam kitaplarının yazımının söz konusu dönemde gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.

[263] Bu ekolün önde gelen âlimleri Seyfeddin Amidî (ö. 631/1233), Kadı Beyzavi (ö. 685/1286), Adudiddin Îcî (ö. 756/1335), Kutbüddin Râzî (ö. 766/1364), Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413)'dir. Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 33-34; Ahmet Yaşar Ocak , "Ottoman Intellectual Life in Classical Period", *Turks,* s. 750

[264] Ebu Hafs Sühreverdi (ö. 632/1234), Fahreddin Iraki (ö. 688/1289), İbn Arabi (ö. 638/1240), Mevlana Celaleddin-i Rumî (ö. 672/1273), Sadredin Konevi (ö. 672/1274), Şeyh Sadi Şirâzî (ö. 691/1292), Azizüddin Nesefi (ö. 700/1300) bu dönemin önemli simalarındandır.

[265] Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 135

[266] *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler: Kaynaklar, doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar, edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 2005, s. XVIII

kendisinden önce gerekse sonraki dönemde hem Osmanlı hudutları içinde hem de dışında, İslam ülke ve şehirlerindeki tasavvuf düşüncesinden soyutlanarak ele alınamayacak bir mahiyet arz etmektedir.[267] Osmanlı tasavvuf düşüncesinin gerek eser gerekse fikir açısından temel kaynakları şu başlıklar halinde sunulabilir[268]:

1. Tasavvufun doğuş döneminde ortaya çıkan ve Osmanlı tasavvuf düşüncesinde etkisini gösteren Hallac vb. ilk sûfîlerin eserleri
2. İlk dönem tasavvuf kaynakları[269]
3. Sühreverdî'nin ve İbn Arabî'nin geliştirdiği İşrakilik ve Vahdet-i Vücut anlayışı
4. Osmanlı dönemi öncesinde Türkistan, Buhara, Orta Asya, Kafkasya, Irak, Balkanlar'da kurulup Osmanlı coğrafyasının diğer bölgelerine yayılan ekoller (Yesevîye, Kübrevîye, Nakşibendiyye, Halvetîye, Kadirîye, Rıfâiye, Mevlaevîye vb.)
5. Osmanlı dönemi öncesine ait olup daha çok tasavvufî cereyanlar suretinde ortaya çıkan ve etkili olan oluşumlar (Hurufîlik, Kalenderîlik, Fütüvvet vb.)
6. Osmanlı döneminde Anadolu'da kurulan ve diğer bölgelere yayılan ekoller (Bayramiye, Celvetiye, Bektaşiye vb.)

Osmanlı tasavvuf düşüncesi haritasını oluşturan bu fikir ve kaynaklar çerçevesinde teşekkül eden ve aralarında çeşitli farklar olan ekol ya da tarikatların ötesinde, tasavvufî düşüncenin temelinde çeşitli görünümleriyle ve yorumlarıyla vahdet-i vücud anlayışının yer aldığı söylenebilir.[270]

---

[267] Süleyman Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf, s. 19
[268] Süleyman Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf, s. 20
[269] Söz konusu dönemin temel kaynakları için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf,* s. 111-112; Süleyman Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf, s. 20
[270] Ahmet Yaşar Ocak, "Ottoman Intellectual Life in Classical Period", s. 750

II. OSMANLI KLASİK DÖNEM KELAMCILARINDA BİLGİ KAYNAĞI OLARAK KEŞF

Osmanlı klasik döneminde kelam-tasavvuf ilişkisinin belirli gerilim ve çatışma noktalarına rağmen zahir-batın dengesinin sağlanmaya çalışıldığı bir düzlemde gerçekleşmesinde, söz konusu ilişkinin sistem içi bir tartışmanın ürünü olarak algılanması belirleyici olmuştur. Fıkıh ve hadis gibi naklî ilimlerin yanında mantık ve felsefe gibi aklî ilimlerde de otorite olan, vahdet-i vücud nazarîyesini de benimsemiş Davûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) ile ilk Osmanlı şeyhülislamlarından Molla Fenarî (ö. 834/1431)'nin bu süreçte tayin edici rolü vardır. Kelam, felsefe ve tasavvufun klasik sınırlarının belirsizleşmeye başladığı bir devirde, dönemlerindeki âlim-mutasavvıf tipinin önde gelen temsilcileri olan Davûd-ı Kayserî ve Molla Fenarî tasavvufa ilişkin yazdıkları eserlerle tasavvufî düşüncenin yayılmasında etkili olmuşlardır.[271]

Osmanlı klasik dönem âlimleri içerisinde, kurulan ilk medresenin baş müderrisi olan ve âlim-mutasavvıf prototipini temsil eden Davûd-ı Kayserî'nin önemli bir yeri vardır. Zahir-batın dengesinin ortaya konulması, tasavvufî tecrübenin kelamî çerçeveyle olan irtibatının incelenmesi açısından da önem taşıyan bir çizginin temsilcisi olan Davûd-ı Kayserî, tasavvuf hakkındaki risalesinde, tasavvuf ilminin konu, mesele ve ilkelerini ortaya koymaya çalışmaktadır.[272] Ona göre, tasavvuf, bazılarının zannettiği gibi, şiirsel bir takım hayallerden ibaret, aslı olmayan bir ilim değil, konusu, meseleleri ve ilkeleri olan bir disiplindir. Bu ilmin konusu Allah'ın zat, sıfat ve nitelikleridir. Kelamın da mevzusu Allah'ın zatı ve sıfatları olmakla birlikte, kelamda ve felsefede Allah, kulun ona ulaşmasının ve yaklaşmasının keyfiyeti açısından araştırmaya konu olmamaktadır ki bu, Kayserî'ye göre, ilim tahsilinde, ibadet ve taatte ulaşılmak istenen en yüce gayedir.[273]

Aynı zamanda bir İbn Arabi yorumcusu olan Davûd-ı Kayserî'nin gerek risalelerine gerekse *Fusûs* şerhine bakıldığında sûfî tavrı benimsediği açık bir şekilde görülecektir. Kayserî'ye göre, eşyanın hakikatinin bilinesi nazarî aklın sınırlarının

---

[271] Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyyât Fakültesi Dergisi,* 2002/1, s. 17

[272] Davûd-ı Kayserî, "Risâle fî İlmi't-Tasavvuf", *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar, Kayseri 1997, s. 107-133

[273] Davûd-ı Kayserî, "Risâle fî İlmi't-Tasavvuf", s. 110

ötesindedir. Bunu gerçekleştirebilmesi için, kalbine perde olan şeyleri kaldıracak bir nura ihtiyacı vardır. Bu nur ile bakışı keskinleşir ve kalp o nur ile varlıklara bakar.[274]

İlham ve vahiy kavramlarına değinen Kayserî aralarındaki farka da işaret etmektedir. Buna göre, vahiy, meleğin müşahedesi ve sözünün işitilmesini içeren ve keşf-i mânevîyi kapsayan keşf-i şuhûdîden sayılırken, ilham sadece keşf-i mânevîdendir. Vahyin tebliğ edilme şartı varken, ilhemda böyle bir durum söz konusudeğildir. Peygamber hem vahye hem de ilhama muhatap iken, sûfî için sadece ilham söz konusu olabilir.[275] İlhamın, nübüvvetin batınî yönünü oluşturduğunu ifade eden Kayserî, nübüvvetle risalet arasındaki farkı da belirtmektedir. Buna göre, nübüvvet vahiy sürecinin Allah'a bakan melekî yönünü, risalet ise insanlara bakan tebliğ cihetini ifade etmektedir. Yani, nübüvvet, peygamberin vahyi alış süreci, risalet ise alınan vahyin insanlara ulaştırılıması itibarıyladır.[276]

Kayserî, keşfin ve birtakım makamlara ulaşmanın, kesbî değil vehbî olduğuna işaret ederek, söz konusu sürecin birtakım şartlara riayetle birlikte tedricen gerçekleşmesinin, kişiyi sözü edilen tecrübenin kesb ve amelle meydana geldiği vehmine sevketmemesi gerektiğini ifade etmektedir.[277]

Mükâşefe, müşahede vb. kavramlara Kayserî'de de rastlamaktayız. Fakat, söz konusu kavramlarla ifade edilen derunî tecrübede bilişsel unsurların yer alıp almadığı, sözü edilen unsurların tecrübeye mi yoksa tecrübeye ilişkin yoruma mı ait olduğu tartışması bir tarafa, Kayserî'nin keşf tanımındaki 'gaybî manalar' ifadesinde yer alan mana kelimesinin semantik çerçevesinin, keşfin yorumunda değil bizzat kendisinde bilişsel bir boyutun varlığını ihsas ettirdiği söylense bile, sıradan sezgisel tecrübelerde de belirtilen anlamda bir mananın, akıl yürütme süreci olmaksızın açığa çıktığı dikkate alınacak olursa, şairane bir hissediş ve duyuştan sonra zihnine gelen manaları dile getiren bir şairin, yoğun nazarî çabalarının neticesinde, sezgisel bir şekilde kendisinde birtakım manaların açığa çıktığı (keşf) âlim ya da bilim adamının tecrübesini sûfînin tecrübesinden ayıran unsurların neler olduğu sorusu geçerliliğini korumaktadır.

---

[274] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs*, s. 345
[275] Davûd-ı Kayserî, "el-Mukaddimât", *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar, Kayseri 1997, s. 74
[276] Davûd-ı Kayserî, "el-Mukaddimât", s. 88
[277] Davûd-ı Kayserî, "el-Mukaddimât", s. 87

Birincisinin sanata ilişkin, diğerinin nazarî, sonuncusunun ise mânevî bir açılım (keşf) olduğu öne sürülebilir mi? Bu durumda, keşfin ya da derunî tecrübenin, ne epistemolojik ne de ontolojik bir birleşmeyi gerektirmeyen, bilişsel bir unsur içermeyen duyuşsal ve mânevî bir tecrübe olduğu, bilişsellik içeren unsurların, tecrübenin bizzat kendisinde var olmadığı, tecrübenin ait olduğu dinî/kültürel çerçeve içerisinde birtakım yorumlarla tecrübeye eklemlendiği söylenecektir.

Davûd-ı Kayseri'nin, derunî tecrübeye ilişkin olan ve birçok noktada yokluğu ve ittihadı çağrıştıran ifadeleri[278] aşağıdaki ifadeleriyle birlikte değerlendirildiğinde, sûfî tecrübenin değerlendirilmesinde tasavvufî dilin çözümlenmesinin önemi bir kez daha açığa çıkmaktadır:

"Veli, Allah'ta fani olan, O'nunla beka bulandır. Buradaki fena'dan maksat, kulun mutlak anlamda (ontolojik olarak) yokluğu değildir, kastedilen, onun beşerî yönünün, (Allah'ın ona üflediği ruhun iz ve eseri olan) ilahî yönde erimesidir."[279]

"Cem', yaratılmış olan varlıkların, kadim olanın nuruyla yok olması, yokluktan varlığa, yani Allah'ın ezeli ilminden varlık sahasına çıkmış olan her mümkün ve yaratılmış varlığın yok olmasıdır. Bununla, varlıkların mutlak anlamda yokluğunu, sadece bir ve cebbar olan Allah'ın baki olarak kalmasını kastetmiyoruz. Zira, bu, birtakım kimselerin tevehhüm ve zanlarındandır"[280]

Derunî tecrübeyi ve keşfi mümkün kılan ilke bağlamında dile getirilen 'insanın ilahî bir suret üzere var olduğu'na ilişkin ifadeyle ilgili olarak Davûd-ı Kayserî, insanın Rahman'ın sureti üzre yaratıldığını ifade eden hadiste geçen suret lafzından maksadın ilahî isim ve sıfatlar olduğunu, yani, Allah'ın, insanı, bütün bu isim ve sıfatları kendisinde toplayan bir varlık olarak yaratmış olması anlamına geldiğini belirtmektedir.[281] Dolayısıyla, buradan yola çıkarak ne antropomorfizme varılması ne de keşfin bilişselliğine zorunlu olarak ulaşılması mümkündür. Yani, insanın İslam fıtratı üzere var olduğunun başka bir seviyede ifadesi olan "Allah'ın varlığına ilişkin bir içsel

[278] Davûd-ı Kayserî, "Risâle fî İlmi't-Tasavvuf", s. 112
[279] Davûd-ı Kayserî, "el-Mukaddimât", s. 86
[280] Davûd-ı Kayserî, "Risâle fî İlmi't-Tasavvuf", s. 110
[281] Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs*, s. 790

duyunun/duygunun (hiss-i batın)" insanda var olduğu iddiası, duyuşsal anlamda insanla Allah arasında bir irtibatı, yani insanın ilahî olanı duyumsaması ve hissetmesi anlamında bir tecrübeyi mümkün kılacak bir zemin sunmasına rağmen, söz konusu tecrübenin bilişsel bir boyutunun varlığını iddia etmek için bilişsellik içeren unsurların varlığı ortaya konulmalıdır.

Osmanlı ilk dönem âlimlerinden Molla Fenarî (ö. 834/1431) inanç esaslarını ve meselelerini inceleyen kelam ilmini, kulun fillerini usul ve pratik açısından konu edinen fıkıh usulü ve fıkıh ilmini ve bunların, kaynak olma itibarıyla dayandığı tefsir ve hadis ilimlerini zahirî ilimler adı altında zikrettikten sonra, batın ilimlerini tasavvuf ve süluk ilmi ile hakikat ilmi şeklinde iki kısma ayırmaktadır.[282] Fenarî, tefsir, hadis, fıkıh ile kelam ilminin ve keşfî ilimler adını verdiği ilimlerin birbirlerine göre konumlarını ele alırken konuya iki farklı açıdan yaklaşmaktadır. Buna göre, kelam ilminin kaynağı, yani gerekli malzemeyi kendilerinden aldığı ilimler tefsir, fıkıh ve hadistir; ahlak ilmi de kelam ilminin Allah'a ilişkin ortaya koyduğu çerçeveyi benimsemek durumundadır, bu açıdan kelam ilmi asıl durumundadır. Kaynak olma itibarıyla durumun bu olduğuna dikkat çeken Fenarî, gaye ve varılmak istenen nokta itibarıyla keşfî ilimlerin esasta yer aldığına işaret etmektedir.[283]

Bu durumda, insanın iç dünyasını ve kalbini kötü şeylerden temizlemesi, iyi niteliklerle donatması anlamında tasavvuf daha çok pratiğe yönelik edimlerle ve içsel arınmanın gerçekleştirilmesiyle ilintili iken, hakikatlerin bilgisinin elde edilmesi, daha çok nazarî tarafı ağır basan, Allah ile yaratılmışların irtibatı, çokluğun kendisinden farklı bir mahiyete sahip olan tek (bir varlıktan) meydana gelmesi gibi hususların ele alınmasıyla ilgilidir.[284]

---

[282] Molla Fenarî, *Misbâhu'l-Üns Beyne'l-Ma'kûl ve'l-Meşhûd,* tsh. Muhammed Hacvî, İntişarât-ı Mevlâ 1374, s. 26-27

[283] Mustafa Aşkar, "Molla Fenarî'nin Şerhu Dibaceti'l-Mesnevî Adlı Risalesi ve Tahlili", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, sayı: 14, s. 7

[284] Molla Fenarî, *Misbâhu'l-Üns,* s. 27. Bundan sonraki satırlarda bu ayırımı dikkate almadan hem tasavvuf hem de ilm-i hakikat için tasavvuf kelimesini tercih edeceğiz.

Molla Fenarî, peygamberin Allah'tan getirdiklerini kendi kabiliyet ve anlayışlarına göre kabul etme ve yorumlama noktasında dört grubun söz konusu olduğunu ifade etmektedir[285]:

1. Zahirle yetinen, tevil cihetine gitmeyen, aklı mutlak olarak işlevsiz kılan, bilmeye yönelik bir istek ve arzusu olmayanlar ki bunlar ifadelerin literal anlamıyla yetinen zahirîlerdir.

2. Teşbih ve tecsimden, yanlış tevillerden kaçınan selefin tutumudur ki zahirîlerden farklı olarak literal anlamın ötesine uzanarak, Allah'a nisbeti mümkün olmayan sıfatları nefyetmiş, yüce sıfatların varlığını ispatlamışlar, fakat söz konusu sıfatlara sahip olmasının keyfiyeti üzerinde düşünmekten ve tevilden kaçınmışlardır.

3. Her ne kadar sadece aklı rehber edinen ancak hakikate ulaşamayan (filozoflardan) farklı olsalar da, akıl yürütmek suretiyle idrak edilmesi mümkün olanı kabul eden, gerektiği yerde zahirî anlamı reddeden ve tevil yolunu benimseyen kelamcılardır ki, gerçek imanın gereğine bütünüyle vakıf olamamışlardır.

4. Allah'tan ve peygamberinden gelenlere inanma noktasında selefe uyan, idrak edemedikleri hususları Allah'a ve irfan sahiplerinin bilgisine havale edenler

Molla Fenarî, bütün bu grupların varacağı nihaî noktanın nazarî olarak akıl yürütme olduğuna dikkat çekerek nazarî delillerden hareketle varlıkların hakikatini bilmenin zorluğuna ilişkin çeşitli sebeplere işaret etmektedir.[286]

Molla Fenarî'ye göre doğru bilgiyi elde etmenin iki yolu vardır: akıl yürütme vasıtasıyla burhan ve keşf yoluyla apaçık görme. Birinci yol bir takım kusurlardan azade değildir. Tam bir teveccüh, kalpten dünyevî şeyleri atma vb. edimleri gerektiren ikinci yöntemin öngördüğü süreci yaşamak insan için çok zor olsa da, bu aşamalardan geçmiş olan insanların yol göstericiliğinde bunun gerçekleştirilebilmesi mümkündür.[287]

---

[285] Molla Fenarî, *Misbâhu'l-Üns,* s. 31
[286] Molla Fenarî, *Misbâhu'l-Üns,* s. 32
[287] Molla Fenarî, *Misbâhu'l-Üns,* s. 36

Tasavvuf, Molla Fenarî'ye göre, Allah'ı zatı açısından değil, yaratılmışlarla olan ilişkisi ve kâinâtın ondan ortaya çıkışı itibarıyla ele alır. Zira, Allah zatı açısından bütün alemlerden müstağnidir, yücedir. Aklen ya da vehmen işaret edilemeyen, dilin sınırları içerisinde tasvir edilmesi mümkün olmayan Allah'ın zatının bu açıdan bahse konu olması düşünülemez. [288] Bu açıdan bakıldığında Allah'ın zatının bilinemeyeceğine ilişkin iddianın tasavvuf açısından da geçerliliğini koruduğunu söyleyebiliriz.[289] Bu durumda derunî tecrübede ilahî tecellilerin, Allah'ın zahir, batın ve bu ikisini bir araya getiren isimler açısından üç belirlenim kazanması söz konusudur.[290]

Her bir varlıkta Allah'ın görülmesi anlamında birinci tecelli ile birlikte sûfînin his ve hayâlînde bir açılım (keşf) gerçekleşir ve tevhid, yani yaratılmışlarda Hakk'ın görülmesi, diğer bir ifadeyle bütün varlıkların var oluşlarının Allah'la birlikte müşahede edilmesi söz konusu olur. Bu mertebede sûfî hiçbir varlıktan geçip gitmiş değildir.

İkinci tür tecelli varlığın Allah dışındaki her şeyden olumsuzlanmasını ifade eder ki bu noktada tevhid akılda gerçekleşir. Bu makamda görünür varlıklar bilinç düzeyinde sûfî açısından yokluğa karışır.

Gayb ve şehadet alemini kendinde toplayan üçüncü tecelli önceki iki tecellinin birlikte bulunmasıdır.[291]

Bu noktadan hareketle derunî tecrübenin ya da keşf adı verilen açılımların daha ziyade duyuşsal bir mahiyete sahip oldukları, tecrübe sürecinde varlıkların kendinde durumlarını korudukları, ancak sûfînin bilincinde ve nazarında, bizzat var olan Allah ile mukayese edildiğinde yok hükmünde kabul edildikleri, dolayısıyla söz konusu tecrübelerin ontolojik aynılık, yokluk gibi birtakım yorumları beraberinde getirmesi gerekmediği söylenebilir.

---

[288] Molla Fenarî, *Misbâhu'l-Üns,* s. 44

[289] 'Kendinde durumu ve zatı açısından mutlak olarak Allah' ifadesi de mutlak olma açısından Allah'a işaret etme ve dilin sınırları içerisinde ona ilişkin bir yargıda bulunma anlamına gelmeyecek midir? Yani, kendisi olmak bakımından Allah'ın bahse konu olamayacağını ifade etmek, bir açıdan (mutlak olma açısından) ele alınamayacağını söylemek de bir bakıma O'nun zatına ve kendinde durumuna bir işaret etme ve bunu dile getirme anlamına gelmeyecek midir? Diğer bir ifadeyle kendinde durumu açısından Allah'ın zatının bilinemeyeceğini iddia etmek, olumsuz da olsa Allah'ın zatına ilişkin bir yargı ve işaret değil midir? Bu soruya ilişkin cevap için bkz. Molla Fenarî, *Misbâhu'l-Üns,* s. 44

[290] Molla Fenarî, *Misbâhu'l-Üns,* s. 613

[291] Molla Fenarî, *Misbâhu'l-Üns,* s. 613

İlhamın doğrusunu yanlışından ayırmanın ölçütünün esas itibarıyla şer'î hükümler olduğuna dikkat çeken Fenarî'ye göre, sûfî, ayrıca yaşadığı tecrübeyle birlikte kendisinde meydana gelen açılımları (keşf) intisap ettiği kişiye götürmeli, onun görüşleri doğrultusunda bir değerlendirme yapma cihetine gitmelidir. Zira, o, sûfîye söz konusu meselede yol gösterecek tecrübe ve nosyonu elde etmiştir.[292]

Osmanlı klasik döneminde, yani on üç ile on altıncı asırlar arasında yaşamış olan, temsil kabiliyeti yüksek bazı âlimlerin keşfe ve derunî tecrübeye nasıl yaklaştıklarını ortaya koymaya çalıştığımız bu bölümde, Osmanlı medreselerinde özellikle kelam ilminde büyük bir etkiye sahip olan Teftazânî (792/1390) ve Cürcânî (816/1413)'nin söz konusu meseleye yaklaşımının da ele alınması gerekmektedir.

Teftazânî'ye göre akıl Allah'ın varlığını kabul ve peygamberi tasdik ettikten sonra, peygamberden dünya ve ahirete ilişkin hükümleri kabul ederek alır. Peygamber ise, aklın apaçık ve kesin bir şekilde muhal gördüğü şeyler söylemez. Aklın imkansızlığına hükmettiği bu tür şeylerin ne Kuran-ı Kerim'de ve sünnette ne de keşf ve velayet sahasında yeri yoktur. Bilakis, bunlardan her birinin imkan ve ihtimal alanında olması gerekmektedir. Ne var ki, şer'î hükümlerde aklın tek başına idrak edemeyeceği şeyler söz konusudur. Keşf ile de aklın ulaşamayacağı şeyler ortaya çıkar.[293] Çünkü söz konusu durumda, elde edilen şeye keşf ve apaçık bir içsel görüyle ulaşılmıştır, aklın apaçıklığı ve burhanla değil. Fakat bir tür açılımla meydana gelen bu şeyler imkan dahilinde olduğu için, akla arz olunduğu zaman akılla yanlışlığına hükmedilmemesi

---

[292] Molla Fenarî, *Misbâhu'l-Üns,* s. 51

[293] Teftâzânî'nin, *Şerhu'l-Akâid'*de yer alan ve keşfî bilgiye yaklaşımını net bir şekilde ortaya koyan ifadeleri "Kelam İlmi ve Keşfî Bilgi" bölümde ele aldığımız için bu noktada tekrar dile getirme ihtiyacı hissetmedik. Bkz. ilgili bölüm s. 69. Ayrıca, Teftâzânî'nin kırk hadis şerhinde yer alan aşağıdaki ifadeler de onun ilham, keşfî bilgi konusuna yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmeye konu olabilecektir: " İlim, mümünün kalbinde yer alan, misbah-ı kelimât-ı muhammediyeden, efâl ve ahvâl-i muhammediyeden alınan bir nurdur ki, mümin onunla Allah'a, sıfatlarına ve fiilerine ve ahkamına yol bulur. Söz konusu ilim beşer vasıtasıyla gerçekleşirse kesbî, değilse ilm-i ledünnîdir. İlm-i ledün de vahy, ilham ve firaset kısımlarına ayrılır. (…) İlham vahye tabi iken aksi geçerli değildir." (s. 272) "Bir takım açılımların (keşf) meydana gelmesi, ruh-ı kudsiyye aydınlandığı, algılanabilir dünyanın karanlığından yüz çevirdiği, kalp aynasından tabiat pasını giderdiği, ilim ve amele devam ettiği zaman gerçekleşir. Umûr-ı ilahiye feyezan eder, nur artar ve kalbinin fezasına yayılır. Böylece levh-i mahfuza nakşolunmuş bulunan şeyler o kalbe yansır." (s. 87) "Yakînî bilgi (ilme'l-yakîn) nazar ve akıl yürütmeyle, ayne'l-yakîn keşf yoluyla, hakka'l-yakîn visalle birlikte gerçekleşir." (s. 273) Bkz. Teftâzânî, *Şerhu Hadisi'l-Erbain li'n-Nevevi,* İstanbul 1316

gerekmektedir.[294] Teftazânî bu noktada akıl ve keşfle irtibatlı olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Ariflere göre aklın ulaşamayıp keşfin ulaştığı şeyler, burhanla değil de içsel görü ile ulaşılan ve imkan dairesi içerisinde olan şeylerdir, yoksa varlığı dış dünyada imkansız olan hususlar değildir. Zira, keşf, imkansız olanı mümkün yapamaz ve dış dünyada var kılamaz.(…) Bu noktada yanlışlık, aklın imkansız gördüğü şeyler ile aklın ulaşamayacağı şeyler arasında ayırım yapamamaktan kaynaklanmaktadır."[295]

Bu açıklamalarıyla Teftazânî keşfle elde edildiği söylenen bilginin akıl ötesine ilişkin bir bilgi olmasına rağmen, akılla çelişmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Yani keşf adı verilen tecrübe imkansızlığına hükmedilen bir şeye ilişkin bilgi sunamaz. Diğer bir ifadeyle keşf ile ulaşılan şeyler akılla ulaşılamayan şeyler olmasına rağmen, bu, söz konusu şeylerin imkansız olmasını gerektirmez. Bu noktada akıl ötesine ilişkin bir bilginin akılla çelişmediğine nasıl hükmedileceği sorusu önem kazanmaktadır. Yani, sûfîlerin iddia ettiği gibi akıl, akıl ötesi alanın değerlendirilmesinde bir ölçüt olamaz mı? Teftazânî bu soruya şöyle cevap vermektedir:

"(…) keşf mertebesinin aklî alanın ötesinde olduğunu söylüyorlar. Sen de biliyorsun ki, keşf mertebesi aklın ulaşamadığına ulaşmaktır, yoksa aklın apaçık bir şekilde muhal olarak gördüğü şeye ulaşmak değildir. (Bahsettiğimiz durumun muhal oluşunun), akıl için ulaşma imkanı olmayan şeylerden olduğu düşünülmesin, bilakis söz konusu durum imkan alanı dışındadır ve imkansızlığını ortaya koyma noktasında akıl için bir imkan ve alan söz konusudur. Zira, bu iptalin gerçekleşmesi önce tasavvur sonra da yanlışlığını tasdik ile olur ki bu da aklın ve burhanın vazifesidir."[296]

Bu ifadeleriyle Teftazânî keşfî bilgide akıl ötesine ilişkin unsurun, bilginin elde edilme yönteminde ve sürecinde aranması gerektiğine, söz konusu tecrübeyle elde edilen bilgilerin kabulünün imkanına ya da imkansızlığına hükmetme işlevinin akla ait olduğuna dikkat çekmektedir.

---

[294] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* İstanbul 1294, s. 3
[295] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 3
[296] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 3

Teftazânî, keşfte ve derunî tecrübede, özellikle 'Allah'ın birliğinde yok olma' derecesine ulaşan ariflerin müşahedesini bir misalle açıklamaktadır. Buna göre, 'Allah'ın birliğinde yok olma' derecesine ulaşan ariflerin nazarında, ilahî nurun tecellisiyle birlikte Allah'ın dışında kâinâtta yer alan her şeyin yok oluşu, varlıkları devam etmesine rağmen, gündüz güneş ışığının ortaya çıkmasıyla yıldızların ışığının yok oluşu gibidir. Bu hal içerisinde arifler Allah'ın varlığından başka bir şeyi müşahede etmezler, tıpkı gündüz güneşin dışında gökte yer alan yıldızların müşahede edilmemesi gibi. Onlar 'varlıklar arasında sadece Allah'ı müşahede etme' halini bir zuhûl eseri olarak, marifet ehlinin nihaî mertebesini ifade eden mutlak birlik olarak isimlendirmişlerdir.[297]

Teftazânî bu hale ilahî bir cezbe ya da ilmî ve amelî konularda peygambere uyarak riyazetle ulaşılabileceğini, fakat bunun ontolojik değil, idrake dayalı bir bilinç durumu olduğunu ifade etmektedir.[298] Yani, sûfînin söz konusu tecrübesi kendi bilincinde gerçekleşmekte, Allah'ın dışındaki her şey varlıklarını devam ettirmekle birlikte onun nazarında bir yokluğa karışmaktadır.[299] Diğer bir deyişle burada subjektif, kişinin kendi öznel bilincinde gerçekleşen bir tecrübe söz konusu olmaktadır. Bu noktadan hareketle Teftazânî, öznel bir mahiyet arz eden bu durumu var oluş düzeyine taşıyanları eleştirmektedir. Ona göre, mutlak birlik ya da birleşme, kafir panteistlerin (vücudiyye) zannetiği gibi, kâinâtın vücudunun, varlığının bizzat Allah olduğuna ya da sofistlerin iddia etiği gibi yerde ve gökte bulunan mümkün varlıkların hakikatleri olmayan serap ve hayaller olduğuna inanmak değildir. İslam dinini ve ahkâmın gerekliliğini ortadan kaldırmak isteyenler söz konusu safsatayı keşfe bağlayarak yaygınlaştırmaya çalışıyorlar.[300]

Derunî tecrübe eğer Teftazânî'nin iddia ettiği gibi sûfînin öznel bilincinde gerçekleşen bir durum ise, Allah'ın dışındaki her şeyin yokluğu kendinde (nefsü'l-emrde) değil, göreceli bir yokluğa işaret etmektedir. Verilen örnekte de görüldüğü üzre

---

[297] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 3
[298] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 3
[299] Bu açıdan bakıldığında söz konusu 'birlik' algısı ya da 'birliği duyumsama' durumunda, insanın Allah'tan ontolojik olarak ayrı olduğu, yani ontolojik birliğin gerçekleşmediği ve söz konusu birliğin, duygusal birlik, epistemolojik birlik ya da irade birliği şeklinde adlandırılmasının mümkün olduğu söylenebilir.
[300] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 3

yıldızlar mutlak yokluğa karışmamaktadırlar. Yıldızlar, Güneş'in doğuşuyla birlikte sûfîlerin tabiriyle 'şiddet-i zuhurundan' izafî bir yoklukla karşı karşıya gelmektedirler. Bu durum, yıldızlar açısından değil, onları artık müşahede edemeyen kişi açısından geçerlidir. Yoksa hadd-i zatında yıldızlar vardırlar. Bu örnek sûfînin tecrübesine tatbik edildiğinde, Teftazânî'nin ifadesiyle "nurun tecelli etmesiyle birlikte kâinâtın yok oluşu" durumunun, sûfî nazarında hakiki ya da var oluşsal değil idrak düzeyinde gerçekleştiği sonucuna varılmaktadır.

Teftazânî, derunî tecrübeyle ulaşılan bilgilerin şer'î çerçeveyle olan irtibatı noktasında şu ilkeyi ortaya koymaktadır:

"Marifet sırlarında şeriatın zahiriyle çelişen hiçbir şey yoktur. Şeriatın batını zahiriyle tamam olur. Bu sebeple, hakikat ehli için eşyanın sırları ne iseler o hal üzre[301] inkişaf ederse, şer'î düzlemdeki sözlere bakarlar. Müşahede ettiklerinden şeriata uygun olanları onaylarlar, muhalif olanları ise uygun şekilde tevil ederler."[302]

Bu ifadeler, kelam-tasavvuf ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, kelamî çerçevenin keşf ve derunî tecrübe bağlamındaki denetleyici rolüne işaret etmektedir. Bu noktada, sûfînin yaşadığı tecrübeyi aktarırken kullandığı dilin söz konusu tecrübeyi hangi bağlamda yansıttığı sorusu, kanaatimizca, keşfin kelam ilmi açısından değerlendirilmesi hususunda nirengi noktasını teşkil etmektedir. Bu bağlamda cevaplanması gereken soru şudur:

Sûfînin yaşadığı tecrübe ile tecrübeyi aktardığı dil arasındaki ilişki hangi seviyede gerçekleşmektedir? Hemen hemen bütün sûfî yazınında 'ifade edilemez' olarak nitelendirilen söz konusu tecrübe, buna rağmen dile getiriliyorsa, bu noktada derunî tecrübenin, dilin imkanları açısından hangi düzeyde 'dile getirilme' ameliyesine konu olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Bu husus, hem kelam ilmi hem de tasavvuf, 'din dili' bağlamında ayrıntılı bir şekilde ve karşılaştırmalı olarak ele alınmak suretiyle daha geniş bir perspektiften incelenebilme zeminine kavuşmuş olacaktır.

---

[301] "alâ mâ hiye aleyh"
[302] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 34

Teftazânî'nin derunî tecrübenin şer'î çerçeve tarafından denetlenmesine ilişkin belirlediği ilke, esas itibarıyla, İslam dininin gerek düşünce düzeyinde gerekse tarihî toplumsal açıdan önemli alanlarından biri olan tasavvufî düşüncenin ve hayatın daha sağlıklı bir zeminde var olmasına yönelik bir çabanın ürünüdür.

Derunî tecrübe-dil ilişkisi bağlamında sûfîlerin yaşadıkları tecrübeyi aktarırken, İslam inanç esaslarına aykırı bir takım ifadelerin sadır olma nedeniyle ilgili olarak Teftazânî şu yorumu yapmaktadır:

"Allah'ın birliğinde yok olma derecesine ulaşanları, aşkın olan Zat'ın nuru yaktığı zaman, Celal sıfatı onları örtüp, kaplayıp da kendi benliklerinde yok oldukları zaman, çokluk-hadd-i zatında ve nefsü'l-emrde var olmasına rağmen-onların nazarında yok olur ve salt birlikte istiğrak haline girerler. Bu durumda şaşkına dönerler[303], onların nazarında sadece Allah kalır, sarhoş olurlar, akılları gider, fenâ ile birlikte meydana gelen sarhoşluk halinin onlara hakim olmasıyla onlardan hulûlü, ittihadı çağrıştıran ifadeler sadır olur. Bu durum, söz konusu hali ifade etme noktasında dilin yetersiz olmasından kaynaklanmaktadır."[304]

Derunî tecrübede hulûlü ya da ittihadı çağrıştıran ifadeler, sarhoşluk (sekr) anında aklın devre dışı olmasıyla birlikte söz konusu olmakta, bu hal kendilerinden gittiğinde sûfîler, sarf ettikleri sözlerin literal anlamıyla delalet ettikleri anlamları reddetmekte, hatta bizzat o ifadelerin kendilerinden sadır olduğunu inkar etmekte, yaşadıkları durumun hakiki anlamda bir ittihad olarak algılanmaması gerektiğini ifade etmektedirler. Bütün bunlar, onların sözlerinin hakikat değil mecaz olarak anlaşılması gerektiğinin göstergesidir. Bu noktada Teftazânî'nin, sekr halinde ağızdan çıkan söz konusu ifadelerden dolayı sûfîlerin mazur görülebileceği sonucuna vardığını söyleyebiliriz. Bunlar, sistematik olarak düşünülüp kavramlara dökülen mantıkî ifadelerden ziyade, derin tasavvufî hallerin neticesinde söylenen ifadeler olduğu için, anlaşılıp yorumlanmasında mantıkî ifadelerden farklı olacaktır.

Zahiri itibarıyla mantıken çelişkili görünen bu ifadelerin hakikatinin anlaşılması, doğrudan benzer tecrübelerin yaşanmasıyla mümkün gözükmektedir.

---

[303] "mebhûtîne"
[304] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 34

Benzer bir tecrübeyi yaşamıyorsak, bizzat tecrübeyi yaşayan sûfîlerin yorumlarıyla yetinmek ve söz konusu tecrübeyi aktardıkları dilin hangi düzeyde bir aktarım aracı olduğunu tespit etmek durumundayız. Diğer taraftan bu tür ifadelerin, tasavvufî bütün hakikatlerin özü ve mihveri, nihâî noktası konumunda olmadığı da vurgulanmalıdır. tasavvufî tecrübenin kendisine has ifade şekilleri ve onların kimi yerde paradoksal olan dokusu korunmalı ve kendi referans evreni içerisinde değerlendirmeye konu olmalıdır.

Teftazânî'ye göre, sözü edilen ifadelerden hulûl ve ittihadın tevehhüm edilmesi, tıpkı bir çok vicdaniyyat türünden hal ve durumu (açlık, nefret, korku vb.) dille ifade etmedeki yetersizlik gibi, o halin dille ifade edilmesinin ve keşfin kendisinden bahsedilmesinin zorluğundan kaynaklanmaktadır.[305] İttihadı çağrıştıran sözlerin aklın işlevsel olmadığı bir durumda sarf edilebilme imkanıyla ilgili tartışmayı bir tarafa bırakacak olursak, aynı ifadelerin uyanıklık halinde dile getirilmesi hususuyla ilgili olarak Teftazânî, yukarıdaki açıklamayla tutarlı olarak, uyanıklık halinde bu tür sözlerin sarf edilmesinin mazur görülebilecek bir tarafının olmadığını belirtmektedir.[306] Teftazânî "ene'l-hak", "sübhane mâ a'zame şe'nî", "leyse fi'l-cübbeti illallahü" vb. ifadeleri bu bağlamda değerlendirerek, bunların aklın işlevselliğinin ortadan kalktığı sarhoşluk halinde söylenmiş sözler olduğunu, hakikat olarak anlaşılmasının küfür ve sapkınlık olduğunu ifade etmektedir.[307] Bu açıdan bakıldığında Teftazânî, ilk sûfîlere ait yukarıdaki ifadeleri mecaza hamlederek inanç çerçevesiyle uygun bir çizgide yorumlamaktadır. Fakat, söz konusu durumun hakikî oluşuna yönelik aklî deliller sunulmaya başlandığı noktada, bunun kabul edilebilir bir tarafının olamayacağını da belirtmektedir.[308]

Teftazânî, bazı tasavvufî kavramları hem Ehl-i sünnete mensup sûfîlerin hem de sapkınların yükledikleri anlam açısından ele alarak, derunî tecrübeye ilişkin bu kavramların Allah'ın birliğine, sıfatlarına ve yüceliğine halel getirmeksizin nasıl yorumlanabileceğiyle ilgili bir örnek sunmaktadır:

---

[305] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 35
[306] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 35
[307] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 34
[308] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 34; Bu noktada Teftâzânî keşf ile malum olan bilginin delil ve burhanla ispata konu olamayacağını, fakat keşfin tahakkukuna dair delil ve burhan getirilebileceğini ifade etmektedir. Bkz. *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd,* s. 32

"Ariflere göre;

Fena, kâinâtın, varlığını devam ettirmekle birlikte, sûfîler nazarında yok oluşundan ve fiillerinin kendilerine nisbetle yok olmasından ibarettir.

Beka, ilahî ahlakla ahlaklanmak ve beşeri niteliklerin kirlerinden arınmaktır.

Mutlak birlik, tahakkukuna ve varlığına rağmen, ilahî nurların tecellisiyle birlikte yok oluşundan dolayı, varlıklar arasında Allah'tan başkasını müşahede etmemektir. Var olmalarına, varlıklarını sürdürmelerine rağmen, gündüz vakti güneşin ortaya çıkması sebebiyle yıldızların görünmemesi gibi.

Cem', bütün varlığıyla Allah'a ibadete yönelmekle birlikte sevaba ya da başka bir şeye ulaşma arzusu olmaksızın nazarı Allah'a hasretmektir.

(…) Mülhidler ise bu kavramlara zındıkça ve sapıkça manalar hamletmektedir. Onlara göre;

Fena, eşyanın hakikatlerinin olumsuzlanması ve hayale, seraba indirgenmesidir.

Beka, sadece mutlak varlığın mülahazasıdır.

Mutlak birlik, Varlık'tan başka bütün her şeyin hayal ve serap olması, Varlık'ın bütün eşyanın varlığı olmasıdır. [yani, eşya (varlıklar, mevcudat)=Allah]

Cem', mutlak birliğin mülahazasıdır.

(…) Bütün bu anlamlar, ariflerin bu kavramlara yükledikleri manaların dışındadır. Onların bu kavramlara yükledikleri anlamlar içerisinde ne hulûl ne ittihad ne Allah'ın mümkün varlıkların bizzat kendisi haline getirilmesi ne de mümkün varlıkların var oluşlarının hayal ve seraba indirgenmesi söz konusudur."[309]

Teftazânî'nin bu açıklamalarından yola çıkarak, keşf, ilham ya da derunî tecrübenin İslam inanç esasları çerçevesine ters düşmeyecek bir çizgide ele alınmasının

[309] Teftâzânî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd*, s. 32-33

mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Derunî tecrübenin, bilişsel bir içeriğe sahip olmaktan ziyade, insanın kâinâtı dindarane bir tarzda algılamasının üst bir formu olarak görülmesi mümkündür. Bu hususların temellendirileceği zemin, daha önce de belirttiğimiz üzere, kelamın ve tasavvufun varlık ve bilgi anlayışlarının ayrıntılı bir mukayesesi ile birlikte, söz konusu disiplinlerin geliştirdikleri dil ile açıklamaya çalıştıkları gerçeklik arasındaki ilişki düzeyinin belirlenmesiyle oluşacaktır.

Teftazânî, marifetullaha ulaşma noktasında nazarî çabanın dışında ilham ya da içsel arınma ile de bilgiye ulaşılabileceği, dolayısıyla Allah'a ilişkin bilgiye ulaşma sürecini sadece aklî çabayla sınırlamamak gerektiği iddiasına ise şöyle cevap vermektedir:

" İlhama mazhar olan kimse, kendisine gelen ilhamın Allah'tan olduğunu kesin olarak bilmedikçe ona güven söz konusu olamaz. Bu da (yani ilhamın Allah'tan gelip gelmediğinin tespiti de), her ne kadar onu ifadeye güç yetiremezse de, ancak aklî bir çaba ve değerlendirme ile gerçekleşir.

İçsel arınmada da durum farklı değildir. Kişi, içsel arınma neticesinde marifet noktasında yakînî bilgiye yakın kesinlikte bir seviyeye ulaşmadıkça bu tür bir arınmaya itibar olunmaz. Söz konusu durum da nazarî bir çabayla gerçekleşir. Şu da var ki, nazar olmaksızın marifet gerçekleşirse bunun bizim için mahzuru ya da zararı da söz konusu değildir. Zira, biz ancak, çoğunluk için nazara ihtiyaç olduğunu iddia ediyoruz. Nazar olmaksızın marifetin gerçekleşmesi, nazarın herkes için bir yol olmasını ortadan kaldırmaz."[310]

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak, Teftazânî'de keşfî bilgiyi mutlak anlamda reddetmek gibi bir tavrın söz konusu olmadığını, akıl yürütmenin ötesinde başka bir takım vasıtalarla bilgiye ulaşılabileceğini, fakat hangi tecrübe türü olursa olsun, sonuçta elde edilen bilginin-duyuşsal olanın aksine-aklî bir değerlendirme sürecinden geçmek durumunda olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, Teftazânî'nin, keşfi ve tasavvufî tecrübeyi İslam inanç esaslarına ters düşecek yorumlara karşı olarak, kelamî çerçeveyle uyumlu bir çizgide yorumlamaya çalıştığını görüyoruz. Bu noktada onun, şer'î çerçevenin bir

[310] *Şerhu'l-Makâsıd,* I, 267

denetleme mekanizması olarak kullanılması gerektiğine ilişkin düşüncesi, İslam dininin ve ahkamının genel çerçevesini ve uygulanabilirliğini ortadan kaldıracak herhangi bir düşünceyi ya da teşebbüsü önlemeye yönelik bir çabanın ürünü olarak değerlendirilebilir.

Teftazânî'nin Şerhu'l-Akâid'ine hâşiye yazmış[311] olan 15. y.y. Osmanlı âlimlerinden Kestelî (ö. 901/1495), bilgi elde etme kaynaklarının üçe hasredilmesini kelam ilminin amacı bağlamında değerlendirmektedir:

"Sebepten (kasıt) ulaştırıcı sebep olunca, (bilgi elde etme vasıtalarının) üçe hasredilmemesi gerekmektedir. Fakat kelam ilminin gayesi[312] söz konusu sebebin çeşitlerini ve onlarla ilgili hükümlerin ayrıntısını ortaya koymayı gerektirmemektedir. Zira, kelam ilminin asıl gayesi, dinî inançları tespit etmektir. Bu sebeple, bu ilimde, varlıklara ilişkin durumlardan ihtiyaç ölçüsünde bahsedilir. Felsefede ise durum böyle değildir. Felsefenin amacı, varlıkların durumlarını hadd-i zatında bulundukları hal üzere bilmek olduğu için, filozofun sözü edilen konuyla irtibatlı olan her şey hakkında düşünme ameliyesini gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu noktada kelamcı için, felsefî inceleme ve araştırmalardan yüz çevirmesi durumunda[313] herhangi bir ayıplanma ya da kınamanın söz konusu olamayacağı da açığa çıkmıştır."[314]

Kestelî, bu ifadelerinde kelam ilminin gayesi olan inanç esaslarının tespiti gereğince bilgi elde etme vasıtalarının üçe hasredildiğini ifade etmekte, ancak, neden sadece bu kaynakların söz konusu gayeye hizmet ettiği, diğer vasıtaların hangi özelliklerinden dolayı geçerli görülmediği hususuna değinmemektedir.[315] Bu bağlamda

---

[311] Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı bağlamında *'Risâle fî İşkâlât-i Şerhi'l-Mevâkıf'* adlı iki sayfalık bir risale de kaleme alan Kestelî, söz konusu risalede Şerhu'l-Mevâkıf'ta işlenen bilginin tanımı, nazar, varlığın mahiyet üzerine zaid oluşu, algılanabilir nitelikler (keyfiyyât-ı mahsûse) vb. konulara ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır. Bkz. Kestelî, *Risâle fî İşkâlât-i Şerhi'l-Mevâkıf,* Süleymaniye Ktp., Karaçelebizade, nr. 330

[312] Kestelî burada "el-ğarazu'l-kelamî" ifadesini kullanmaktadır. *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid,* s. 30

[313] Şerhu'l-Akâid'e hâşiye yazmış olan Bihiştî Ramazan Efendi, kelamcıların, maksatlarıyla ve filozofların yanlış esaslara dayanan tetkiklerinden uzak durmalarıyla irtibatlı olarak bilgi kaynaklarını üçe hasrettiklerini, hadd-i zatında kelamcıların tetkik ve araştırma hususuna onlardan daha layık bir konumda bulunduklarını ifade etmektedir. Ayrıca, kelamcıların sezgi, tecrübe ve nazarı akla irca ettiklerine de işaret etmektedir. Bkz. Bihiştî Ramazan Efendi, *Şerh-i Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid,* s. 40-41

[314] *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 30-31

[315] Kestelî bütün ifadeleri ele alarak şerhe hâşiye yazmamış, sadece belirli ifadeleri açıklamıştır.

İsamüddin el-İsferâyinî (ö. 951/1544), 'bilgi elde etme vasıtaları' ifadesinde üçe hasredilenin 'bütün insanlar için (geçerli olabilecek) bilgi elde etme vasıtaları' olduğuna dikkat çekmektedir.[316] Fakat eğer, ilhamın mutlak anlamda değil de bütün insanlar için bir bilgi kaynağı olmaması kastediliyorsa[317], ibarenin 'hak ehline göre' ifadesiyle kayıt altına alınması anlamsızlaşmaktadır. Zira, ilhamın bütün insanlar için bilgi kaynağı olduğunu iddia eden yoktur. İsferayinî burada ilhamın bilgi elde etme vasıtası olmasının olumsuzlanmasını mutlak olarak algılamak gerektiğini, zira söz konusu edilenin olağan görünür sebepler olduğunu, ilhamın ise, akıl dışında hiçbir zahirî sebebin aracılığı olmaksızın, hakikî sebeple irtibatlı olduğunu ifade etmektedir.[318]

Kestelî, ilhamın feyz yoluyla, yani kendisini önceleyen bir talep olmaksızın vasıtasız olması durumunun kesbî olmayan zarurî bilgiler için de söz konusu olduğunu belirttikten sonra, 'kalbe atılan mana' ifadesinin, atılan suretin-zarurî bilgilerin aksine-idrak edenin dışında, ondan farklı olduğunu ve idrak etme kuvvetinde ne ise o hal üzre meydana geldiğini ihsas ettirdiğine dikkat çekmektedir.[319]

Kestelî, bazı sûfîlerin ve rafizilerin, "ona bozukluğunu da korunmasını da ilham eyleyen"[320] ayetini ilhamın bilgi kaynağı oluşuna delil olarak kullandığına işaret etmekte, fakat bu ayetteki ilham kelimesinin peygamber göndermek, kitap indirmek suretiyle ya da aklın delaletiyle bildirmek anlamına geldiğini ifade etmektedir.[321]

Kestelî, şarihin, ilhamın bir şeyin doğruluğunu bilme noktasında bilgi kaynağı olamayacağı ifadesinde, 'doğruluğunu bilme' kaydına gerek olmadığı, zira, ilhamın bir şeyin yanlışlığını bilme noktasında da bilgi kaynağı olamayacağı itirazına, söz konusu

---

[316] İsâmüddin İsferâyinî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid,* İstanbul 1308, s. 63

[317] Sırrı-i Giridî bazı muteber kitaplarda ilhamın üç kısma ayrıldığına işaret etmektedir. Peygamberlere gelen ilham hem kendileri hem de ona tabî olanlar açısından delil ve hüccet teşkil eder. Allah'ın veli kullarına gelen ilham eğer Allah'tan olduğunua ilişkin kesin bilgi meydana gelirse sadece kendileri açısından delil teşkil eder. Sıradan insanlar için söz konusu olabilecek ilham ise, ne kendileri ne de başkası için delil ve hüccet teşkil eder. Bkz. Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, I, 117

[318] İsferâyinî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid,* s. 63

[319] *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 46

[320] Şems 91/8

[321] *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 46

kaydın, 'ilham, her ne kadar zan ifade edebilse de yakînî bilgi sağlayamayacaktır' anlamına geldiği şeklinde karşılık vermektedir.[322]

Cürcânî'nin Allah'ı bilme[323] noktasında aklî çabanın gerekliliğine ilişkin açıklamalarına geçmeden önce kavramsal tanımlamalarından yola çıkarak bir çerçeveye ulaşmaya çalışalım.

Cürcânî, tasavvufa ilişkin bir takım kavramları tanımladığı, bir dostunun talebi üzerine yazdığını anladığımız *Risale fî Istılahâti's-Sûfiyye*'nin girişinde, hak ehli olan muhakkik sûfîlerin tedavülünde olan kavramların, hangi manalarda kullanıldıklarını bilmeksizin ulemâ-yı rusûm tarafından sorgulandığına işaret etmektedir.[324] Risalesinde bütün kavramları ele almadığını belirten Cürcânî, tanımladığı kavramların, üzerinde düşünüldüklerinde akla gelecek olan ilk anlamlarını vermediğini ifade etmektedir.[325] Cürcânî, müşahedenin "varlıkları tevhid delilleriyle görme" ya da "varlıklarda Hakk'ı görme" olarak tanımlandığına dikkat çekmekte ve Allah'ın (sıfatlarının) her bir şeyde görünmesinin bu açıdan gerçekleştiğine işaret etmektedir.[326] Bu tanımlamalar, derunî tecrübenin, keşfin ya da müşahedenin, Allah'ın sıfatlarının tezahürünü algılama, hissetme ve idrak etme olarak anlaşılabileceğinin işaretlerini taşımaktadır. Cürcânî'nin fena ve vücud kavramlarını tanımlamasından da ontolojik bir yok oluş ya da ittihad zorunlu olarak çıkmamaktadır. Fenayı, yerilen niteliklerden kurtulma, bekayı da övülen niteliklerin varlığı olarak tanımlayan[327] Cürcânî, fenanın riyazetle gerçekleşen birinci anlamının bu olduğunu, ikinci anlamının ise, mülk ve melekut aleminin artık

---

[322] *Hâşiyetü'l-Kestelî,* s. 46; Ramazan Efendi, bu bağlamda, ilhamın din ve mezheplerin (ve bunlara ait görüşlerin) haklılığı, doğruluğu noktasında geçerli olamayacağını, zira her birinin, kendi sözünün doğru olduğu, hasmının görüşünün ise yanlış olduğu noktasında ilham aldığını iddia etmesinin, tenakuz halinde bulunan hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olacağını ifade etmektedir. Bkz. *Şerh-i Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid,* s. 64

[323] Buradaki marifetullahtan 'Allah'ın künhünü ya da zatını bilme' anlamının kastedilmediği açıktır. Zira konu ve bağlam, Allah'ın varlığının ve niteliklerinin nazarî çabayla bilinmesi çerçevesindedir.

[324] Cürcânî, *Risâle fî Istılâhâti's-Sûfiyye,* Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 440, vr. 152

[325] Cürcânî, *Risâle fî Istılâhâti's-Sûfiyye,* vr. 152

[326] Cürcânî, "Müşahede", *Tarifât,* s. 213

[327] Cürcânî, "Fenâ", *Tarifât,* s. 171

algılanmaması[328], Allah'ın azametinde istiğrak içerisinde bulunma ve Hakk'ın müşahedesi olduğunu ifade etmektedir.[329]

Cürcânî'nin bu ifadeleri, keşfin hem mahiyetinin ortaya konulması açısından hem de kelam ilminin sunduğu çerçeve ile olan irtibatı açısından ele alınması noktasında, tasavvufî dilin tasavvufî tecrübeyle ilişkisinin ortaya konulmasının gerekliliğini işaret etmektedir.

Cürcânî, marifetullaha ulaşma noktasında şu itiraza yer vermektedir:

"Allah'ı bilmenin gerekliliği konusunda icmanın olduğunu kabul ettik, fakat bunun, sizin iddia ettiğiniz gibi sadece aklî çabayla gerçekleşeceğini kabul etmiyoruz. Marifet Hind bilgelerinin iddia ettiği gibi Allah'a tam bir yönelme ve ilham ile de gerçekleşebilir. Onlar bir şeyin bilgisinin istediklerinde, himmetlerini ona sarf ederler, zihinlerini onun üzerinde yoğunlaştırırlar, kendilerini ondan alıkoyacak şeylerden tamamen soyutlarlar ki istedikleri gerçekleşsin. Sûfîlerin dediği gibi içsel arınma ile de gerçekleşebilir. Onlar şöyle derler: "Nefsin mücahede ile riyazeti ve kendisini beşerî kirlerden, cismanî engellerden arındırması, Allah'a yönelmesi, halvete girmesi, zikre ve taate devam etmesi, kendisinde şüphe bulunmayan gerçek inancı beraberinde getirir. Fakat nazar ehli için hasmın karşı delillerinden kaynaklanan şek ve şüphelerin arız olması söz konusudur."[330]

Cürcânî, bu soruya üç şekilde cevap verilebileceğini ifade eder:

İtirazda yer alan içsel arınma, ilham vb.'inde aklın ve nazarî çabanın gerekliliği söz konusudur. Zira, kendisine gelen ilhamın Allah'tan olup da hak ve doğru olduğuna ya da başkasından olup da yanlış olduğuna nazarî bir çabada bulunmaksızın emin olamaz. İçsel arınmada da durumun aynı olduğunu ifade eden Cürcânî, Yahudi ve Hıristiyanların riyazetinin onları yanlış inançlara götürdüğünü ifade etmektedir. Dolayısıyla, kesinlikle nazarî bir mekanizmanın gerekliliği söz konusudur.[331] Cürcânî,

---

[328] Buradaki 'algılamama', kâinâtın kendinde yokluğunu gerektirecek bir durum olarak değil, söz konusu tecrübeyi yaşayan açısından gerçekleşen duyuşsal bir süreç olarak anlaşılabilir.
[329] Cürcânî, "Fenâ", *Tarifât,* s. 171
[330] *ŞM*, I, 263-264
[331] *ŞM*, I, 264

tasavvufî tecrübe söz konusu olduğunda bir denetleme mekanizması olarak aklın ve itikadî çerçevenin önemine dikkat çekmektedir.

Allah'ı bilmenin ancak nazarla gerçekleşeceği ifadesiyle kastedilen, bilme yollarından bizim güç ve kudretimiz dahilinde olanın ancak nazar olduğudur. Zira, ilham başkasının tecrübesidir. Cürcânî'ye göre bu ikisinden hiçbiri bizim güç ve kudretimizin sınırları dahilinde değildir. İçsel arınmanın gerçekleşmesi ise, meşakkatli bir cehd ve gayrete ve birçok muhataralı (aşamayı geçmeye) bağlı olduğu için, nadiren, güç bela yerine getirilebildiği için bizim güç yetirebilme sınırlarımızın ötesindedir.[332] Bu durumda, ilhamın ya da içsel arınma ile bilgiye ulaşma sürecinin, başkasına ait subjektif bir deneyimin, herkes için mümkün olan aklî çabanın aksine, diğer insanlar tarafından da gerekli şartlar yerine getirildiği takdirde ulaşılabilecek epistemolojik bir çerçeveye sahip olmadığı açıklık kazanmış olmaktadır.

Allah'ı nazarla bilmenin gerekliliği, marifetullaha ilişkin bilgiye ulaşmada başka bir yolu olmayana hasredilir. Bu da, söz konusu kimsenin marifetullaha nazardan başka bir yolla ulaşacak olamaması sebebiyledir ki, insanların çoğu böyledir.[333] Cürcânî, bu noktada, ilhamın bilgi kaynağı olarak reddindeki temel gerekçeye, yani, onun herkes için ulaşılabilir bir mahiyetinin olmamasına dikkat çekmektedir. Ona göre bilginin elde edilebilir olması, onu elde etme yolunun ulaşılabilir olmasına bağlıdır. Dolayısıyla ilham ve talim bu açıdan şüpheye yer olmayacak şekilde elde edilebilirlik kriterlerini taşımazken, içsel arınma da insanın ancak büyük sıkıntılarla yerine getirmeye muvaffak olabileceği mücahedeye olan ihtiyaç sebebiyle erişilebilirlik vasfını elde edememektedir. [334]

Şerh-i Mevâkıf'a hâşiye yazmış olan Hasan Çelebi (ö. 841/1437), bu hususun tartışmalı olduğuna dikkat çekmektedir. Zira, mücahedeye olan ihtiyaç, sonrasında gerçekleşen içsel arınmayla birlikte, bilginin elde edilme sürecinin imkansızlığını değil, zorluğunu gerektirir. Tam bir yönelmenin ve teveccühün neticesinde gelen ilham ise, aklî çabanın ve gayretin neticesinde oluşan sezgi ve ilhamda olduğu gibi, olağandır ve

[332] *ŞM*, I, 264-265
[333] *ŞM*, I, 265
[334] *ŞM*, I, 104

ulaşılabilirdir.[335] Bu noktada, içsel arınmayla ya da tam bir teveccühle bilginin meydana gelmesi ya da elde edilmesi sürecinde öznenin süreçteki etkinlik ve kontrolü bir yana, akıl yürütmede olduğunun aksine, ulaşılan bilginin geçerliliği ya da doğruluğuna hükmedilebilmesi, söz konusu tecrübelerin kendisinden bağımsız bir değerlendirme mekanizmasını gerekli kılacaktır ki bu da akıldır. Bu sebeple Cürcânî, bizim için ulaşılabilir olan her bilginin sahih, doğru bir nazarî çabayı içereceğini, nazarî çabanın tazammun ettiği her şeyin de bizim için elde edilebilir olduğunu ifade etmektedir.[336]

Hasan Çelebi bu noktada ciddi bir itiraza değinmektedir: Şartlarına riayetin gerçekleştirildiği tam bir teveccühle Allah'a yöneldikten sonra meydana gelen bilginin Allah'tan olduğu nazarî bir çabaya ihtiyaç duyulmaksızın neden apaçık bir şekilde bilinemesin? Aynı şekilde, arınmada da şartlar tahakkuk ettikten sonra, akıl yürütme söz konusu olmaksızın, meydana gelen bilginin doğruluğuna apaçık bir şekilde ya da sezgiyle hükmedilemez mi?[337]

Hasan Çelebi'nin üzerinde düşünülmesi gerektiğine dikkat çektiği bu itiraz, a priori önermelerin açık-seçik bir şekilde kavranışında ya da akıl yürütme süreci olmaksızın sezgisel bir kavrayışta olduğu gibi, sûfî tecrübede meydana gelen açılımın (keşf) nazarî olmayan, sezgisel ve apaçık bir bilme türüne konu olup olamayacağıyla ilgilidir. Bu noktada, ispatlanması mümkün olmayan ancak kesinliğine apaçık bir şekilde hükmedilen a priori önermelere ilişkin kavrayışta da apaçıklığın ortaya çıkmasını sağlayacak bir nosyonun gerekli olduğu dikkate alınacak olursa, derunî tecrübede ve keşfte de tecrübe edilene ilişkin bir çerçevenin zorunlu olduğu kabul edilmelidir. Zira, böyle bir çerçeveye ya da nosyona gerek olmadığı iddiası, her a priori önermenin herkes tarafından açık-seçik bir şekilde kavranması anlamına gelir ki, böyle bir iddia vakıaya aykırıdır. Dolayısıyla, doğrudanlık ve vasıtasızlık özelliğine rağmen sezgisel bir kavrayışta da genel anlamda bir çerçeve ve nosyon arka planda yer almaktadır. Keşfte bu çerçeveyi riyazet ve mücahedenin oluşturduğunu ve açık seçik, doğrudan bir kavrayışın bu yolla gerçekleştiğini öne sürmek mümkünse de, bunun, sınırları belli bir çerçeve olmadığı dikkate alınacak olursa, doğrudan gerçekleştiği iddia

[335] Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf, ŞM* içinde, I, 104
[336] *ŞM*, I, 104
[337] Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf,* I, 264

edilen kavrayışın hem gerçekliğine hem de doğruluğuna ilişkin aklî değerlendirmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Hasan Çelebi, bilgi elde etme sürecinde kişinin kullandığı vasıta ile elde edilen bilgi arasındaki lüzum ilişkisine dayanarak öne sürülen bir iddiaya dikkat çekmektedir.[338] Buna göre, nazarî bir çabanın sonunda elde edilen bilgi ile gösterilen gayret arasında bilginin zorunlu olarak meydana gelmesini gerektirecek bir lüzum ilişkisi söz konusu değildir.[339] Yani, kişinin bütün gayretine rağmen nazarî bir çabanın ardından bilgi meydana gelmeyebilir. Zira, kişinin gayretinin ötesinde bilgiyi yaratan, yani bilginin kişinin zihninde oluşumunu sağlayan Allah'tır. Bu noktadan hareketle, tam bir yönelme ya da arınmanın ardından kişide bilginin meydana gelmesi mümkündür. Zira, lüzum aklî olmayınca, Allah'ın söz konusu sürecin ardından kişide bilginin meydana gelmesini sağlaması mümkündür.

Hasan Çelebi, bu itirazı bilgi elde etme yolunun ve sürecinin insanın gücü ve kudreti dahilinde olup olmaması açısından değerlendirmektedir.[340] Yani asıl problem kişinin birtakım vasıtaları kullanmasının neticesinde Allah'ın o kişide bilginin meydana gelmesini sağlaması değil, kişinin, bilgi elde etme süreciyle irtibatlı olarak hangi vasıtaları ne ölçüde işlevsel kılabildiği ve bunun doğru bilgiye ulaşma sürecinde ne kadar insanın güç ve kontrolünde olduğudur. Dolayısıyla, süreç Allah değil, insan açısından değerlendirmeye konu olmalıdır. Durum bu olunca, kendisiyle birlikte ilhamın meydana geldiği tam bir yönelme ve arınmada olduğu gibi meşakkatli birtakım süreçleri gerektiriyorsa, bu, insanın erişebilme ve güç yetirebilme sınırlarının ötesindedir. Eğer söz konusu süreçleri gerektirmiyorsa, bilginin elde edilmesine ilişkin bir belirsizlik söz konusu olacak ve sınırları belli olmayan, kişilerin kendilerine mahsus subjektif bir durum ortaya çıkacaktır.[341]

---

[338] Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf,* I, 265

[339] Eşarilerin kadir-i mutlak Tanrı fikriyle de irtibatlı olan bu görüş, tabiattaki hadiselere ilişkin nedensellik fikrinin epistemolojik düzeye taşınmasından ibarettir. Yani, nasıl tabiattaki hadiseler arasındaki nedensellik ilişkisi aklî ya da mantıksal bir zorunluluğa değil, adete dayalı olumsal bir gerekliliğe (lüzum-ı âdî) dayanıyorsa, bilgi elde etmede de bilgiyi zorunlu kılan bir süreçten bahsedilemez.

[340] Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf,* I, 265

[341] Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf,* I, 265

Fatih dönemi Osmanlı âlimlerinden Hızır Bey'in (ö. 863/1458) manzum eseri Kaside-i Nuniyye'sinde keşf ve ilhamla ilgili açık ifadeler yer almasa da, derunî tecrübeye ilişkin yorumların yapılabileceği beyitleri, Kaside-i Nuniyye üzerine yapılan şerhlerden hareket ederek ele almaya çalışacağız.

Hızır Bey Allah'ın sıfatlarına ilişkin tanımlamalarda bulunurken Allah'ın her şeyi kuşattığını, ancak ne bir ittihadın ne de hulûlün söz konusu olamayacağını, irfan ehli olan sûfîlerin bu tür şeyleri Allah'a izafe etmeyeceklerini ifade eder.[342]

Sûfîlere göre Allah, bütün varlıklara yayılan, kendisinde çokluğun olmadığı bir hakikat olup söz konusu yayılma, karışma, birleşeme ya da bölünme değil, birtakım izafet ve belirlenimlerle gerçekleşir. Fakat bu yorum aklın ve şer'î sınırların ötesindedir. Burada kastedilen Allah'ın ilmiyle her şeyi kuşatmış olmasıdır.[343] Bu açıdan bakıldığında sûfîlerin yorumlarındaki izafet ve belirlenimlerin, şer'î düzlemdeki tanımlamalarla mukayese edilmesi gerekmektedir. Yani, Allah'ın her şeyi kuşatmasının ilim açısından söz konusu olmasının tasavvufî dildeki belirlenim ve izafetlerle karşılaştırılması ve farklılaşma düzlemlerinin (dil, düşünce, varlık) gerek konu gerekse gaye açısından belirlenmesi gerekmektedir.

Hayâlî (ö. 875/1470) derunî tecrübe ve keşfle ilgili olarak bazı sapkın fırkaların ittihad ve hulûl iddialarının yanlışlığına işaret ettikten sonra, hak ehli olan sûfîlerin tevhid ve irfan denizine dalmış olduklarını, bu halde iken onlardan ittihad ve hulûlü çağrıştıran ifadelerin sadır olabileceğini, fakat bu durumun, söz konusu hali dille ifade etmenin zorluğundan kaynaklandığını ifade eder.[344] Bu noktada tasavvufî dilin derunî tecrübe ile olan irtibatının hangi seviyede gerçekleştiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Zira, keşfin ve derunî tecrübenin kelam ilmi açısından değerlendirilmesi söz konusu olduğunda, bizzat tecrübenin kendisi değil, ona ilişkin yorumlar ve anlatımlar dikkate alınmak durumunda olduğu için, tasavvufî dilin keşfe dayalı tecrübe ile olan ilişkisinin belirlenmesi gerekmektedir.

---

[342] Hızır Bey, *el-Kasidetü'n-Nûniyye,* İstanbul 1318, s. 1

[343] Hayâlî, *Şerh-i Kasidetü'n-Nûniyye,* İstanbul 1318, s. 24; Allah sadece zatı açısından değil, sıfatları itibarıyla da birleşme ve hulülden münezzehtir. O, ilim, kudret ve iradesiyle her şeyi kuşatır. Bkz. Davûd-ı Karsî, *Şerh-i Kasidetü'n-Nûniyye,* İstanbul 1318, s. 24

[344] Hayâlî, *Şerh-i Kasidetü'n-Nûniyye,* s. 24

Hayâlî, ilhamın bilgi kaynağı olarak reddedilmesi bağlamında öne sürülen, kelamcıların gaye ve amaçlarına matuf olarak ilhamı müstakil bir bilgi kaynağı olarak zikretme ihtiyacı hissetmedikleri, sezgi, akılda olduğu gibi onu akla ircâ ettikleri şeklindeki zorlama bir açıklamaya gerek olmadığını iddia etmektedir.[345] Zira, bilgi elde etme vasıtalarıyla kastedilen, umum insanlar için bilginin kaynaklarıdır. Dolayısıyla, ilham sözü edilen nitelikte, yani gerekli şartlar yerine getirildiğinde kendisi vasıtasıyla bilgi elde edilebilecek mahiyete sahip değildir. Zira, ilhamda bilgi elde etme süreci değil, bilginin insana Allah tarafından verilmesi söz konusudur.[346] Her ne kadar keşf ve ilhamda da kişinin birtakım şartları yerine getirdikten sonra bilginin meydana geldiği iddia edilse de, ilhamda, duyusal ve aklî bilgidekinin aksine insanın süreç üzerinde bir etkinlik ve kontrolü yoktur, bir bakıma pasiftir. Dolayısıyla ilhamda, insanın bilgi elde etme sürecinin insana bakan yönünden ziyade söz konusu mananın Allah tarafından ilkâ edilmesi ön plana çıkmaktadır.

Osmanlı klasik dönem âlimlerinden Muhyiddin Kafiyeci (ö. 879/1474) insan bilgisinin sınırlarıyla irtibatlı olarak insan aklının, idrak etme kategorileri, ve bir takım esaslarla işlediğine dikkat çekerek, eşyanın kendinde (nefsü'l-emr'deki) hakikatlerini bilmenin imkansız denecek derecede zor olduğuna işaret etmektedir.[347]

Kafiyeci, keşfi epistemolojik yönden ele almadan önce insan nefsi bağlamında ruh, akıl ve kalp kavramlarına değinmektedir. Buna göre, ruh ya da nefs-i natıka, insanın akledilebilir olan şeyleri kendisi vasıtasıyla idrak ettiği basiret kuvvetidir.[348] Ruh, akıl ve kalp aynı şeydir.[349]

---

[345] Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, I, 117

[346] Aynı gerekçenin bütün bilgi elde etme vasıtaları için geçerli olduğu iddia edilebilir. Yani, duyusal ve aklî bilgide de kişide bilginin meydana gelmesini sağlayanın Allah olduğu söylenebilir. Fakat burada daha spesifik bir problem söz konusudur. Zira mesele, bilginin meydana gelme sürecinde insanî etkinliğin sınırları ve boyutları ile ilgilidir.

[347] Muhyiddin Kâfiyeci, *Kitâbü'n-Nüzhe fi Ravzati'r-Ruh ve'n-Nefs,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2130, vr. 2b

[348] Kâfiyeci, *Kitâbü'r-Rahme fi Beyâni Ahvâl-i Alemi'l-Berzah,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2130, vr. 27a

[349] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Ravh fi İlmi'r-Ruh,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2130, vr. 8a

Akıl, duyuların algılama sürecinin sonunda, yani akletme sürecinin başladığı noktada aydınlatıcı olan, yol gösteren nurdur. Ayrıca, bedene tedbir ve tasarruf cihetlerinden hiçbirisiyle ilişmeyen mücerred cevherdir.[350]

Kalbin de gözü vardır. İnsan nasıl görünür olanı dışsal duyu olan göz ile algılarsa, hakikatleri de basiret gözü ile görür.[351]

İnsan ruhunun hakikatinin cismin hakikatine muhalif olduğunu ifade eden Kafiyeci, bir yönüyle melekût ve berzah alemine bakan ruhun kendisine has halleri olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca, söz konusu hallerin süreklilik arz eder bir biçimde ortaya konulması ve tespit edilmesi için tedvin edilmiş bir ilim vardır.[352] Kafiyeci, konusu ve amacı itibarıyla ele aldığı bu ilme, ilm-i ruh adını vermektedir. [353]

İlm-i ruh, talep edilecek olan ve ulaşılmak istenen en yüce maksat ve gayeye, yani marifetullaha insanın güç ve kudreti ölçüsünde vesile olması açısından, tek tek ruhların hallerinin muteber bir şekilde bilinmesiyle ilgilenir.

İlm-i ruhun konusu, kendisine has bazı hallere maruz kalması bakımından insan ruhudur.

İlm-i ruhun gayesi, insanların, marifetullaha ulaşma açısından kendi ruhlarına ilişkin halleri bilmesidir. Nefsini bilen Rabbi'ni bilir ilkesi de dikkate alınacak olursa, bu hallerin bilinmesiyle birlikte mükâşefe ve sonrasında müşahedenin gerçekleşeceği söylenebilir.[354] Mükâşefe, kulun seyr ilallah esnasında yol talebine ve delil teemmülüne ihtiyaç duymamasıdır. Muhadara, rüyada görmeye benzer; mükâşefe uyku ile uyanıklık arasında iken bir açılımın meydana gelmesidir, müşahededе ise sûfînin uyanıklık halindeymişcesine açık bir şekilde görmesidir.[355] Arif olan kimsenin kabz ve bast hallerinden hâlî olması mümkün değildir. Zira o, Allah'ın celal ve izzet denizine daldığında kabz ve heybet halini yaşar. Böylece yokluğa karışmış gibi olur.[356] Söz

---

[350] Kâfiyeci, *Kitâbü'l-Envâr fî İlmi't-Tevhid,* Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 296, vr. 2a
[351] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Rahme,* vr. 28a
[352] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Rahme,* vr. 25b
[353] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Ravh,* vr. 7b
[354] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Ravh,* vr. 9b
[355] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Rahme,* vr. 39b
[356] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Rahme,* vr. 42b

konusu hallerin gerçekleşmesi hususunda asıl olan tezkiye ve tasfiyedir.[357] Bu açıdan bakıldığında nefsin aşması gereken dört mertebe vardır[358]:

1. İlahî kanunlardan ve nebevî kurallardan hareketle amele (zahire) ilişkin ahlakî davranışlar edinme, diğer bir ifadeyle zühd,
2. İçsel açıdan arınma,
3. Suver-i kudsiyye ile nefsi donatma,
4. Allah'ın sıfatlarını mülahaza etme, müşahede.

Kafiyeci'nin bu sıralamasında dikkati çeken husus söz konusu süreçte şer'î kurallara riayetin gerekli ilk aşama olduğudur. Bu noktada içsel arınma ve kişinin Allah'ın sıfatlarını mülahaza etmesi zahire riayetle mümkün olmaktadır. Ayrıca, müşahedenin Allah'ın sıfatlarını mülahaza olarak anlaşılması, keşfin ya da derunî tecrübenin zatı açısından Allah'a ilişkin bir tecrübe olmadığını ihsas ettirmektedir. Kutsal suretlerle nefsi donatma ise, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak olarak anlaşılabilir.

Keşfin mahiyetine ilişkin açıklamalarında Kafiyeci, söz konusu açılım sürecinin, tecrübe edenin idrakinde gerçekleştiğine işaret ederek, derunî tecrübenin, her kudreti Allah'ın kudretinde, her bilgiyi O'nun bilgisinde yok olmuş ve müstağrak hale gelmiş olarak görmek, her varlığın ve kemalin O'ndan geldiğini idrak etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir[359]. İnsanın kalbinde birtakım dünyevî istek ve arzuların oluşturduğu kesif bir perdeyle örtülü bir göz vardır. Kalp, söz konusu perde kalkmadığı müddetçe bu gözle melekût alemine ilişkin hiçbir şeyi algılayamaz. Bu durum, dışsal duyulardan olan gözün, kendisi ile baktığı nesne arasında görmesini engelleyici bir perde olduğu zaman, görünen aleme ilişkin herhangi bir şeyi algılayamamasına benzemektedir. Bu perde peygamberlerin gözlerinden kalktığı zaman alem-i melekûta bakarlar, onu müşahede ederler. [360]

'Şüphesiz ki Allah kişi ile kalbi arasına girer'[361] ayetini yorumlayan Kafiyeci'ye göre, 'yakın olma' durumu bir şeyi en iyi şekilde idrak etmeye ve bilmeye

[357] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Ravh,* vr. 9a
[358] Kâfiyeci, *Kitâbü'n-Nüzhe*, vr. 5b
[359] Kâfiyeci, *Kitâbü'n-Nüzhe*, vr. 5b
[360] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Rahme*, vr. 34b
[361] Enfal 8/24

sebep olur. Fakat buradaki yakınlaşma teşbihi çağrıştıracak bir anlamda olmaksızın temsil ifade eder.[362]

İlmi kesbî ve vehbî kısımlarına ayıran Kafiyeci, vehbî bilgileri üçe ayırmaktadır:

1. vahiy ile gelen
2. ilham ile gelen
3. rüyada gelen

Vahiy kapısı kapalıdır. İlham ve rüya kapısı ise, insan türü hayatta baki kaldıkça açıktır. İlham feyz yoluyla içe atılan nurdur. Sûfîler bu şekilde meydana gelen bilgiye ledünnî bilgi adını verirler. Ledünnî bilgi, meydana gelmesinde Allah ile insan nefsi arasında bir vasıtanın olmadığı bilgidir.[363]

Kafiyeci, rüyanın melekût alemi için en büyük delil olduğuna işaret ederek, keşf ve ilhamla da irtibatlı olan söz konusu sürece ilişkin açıklamalarda bulunur.[364] Buna göre, rüya, mütehayyilenin[365] ufkundan hiss-i müştereğe[366] inen suretin yansımasıdır. Mütehayyilede, kendisine uygun bir şekilde yansıyan suret hiss-i müştereğe intikal eder. Nefs müşahedeyle tesir altına girer. Nefsin bedeni tedbir etme ameliyesini (uyku anında) gerçekleştirmediği bir süreçte, nefs ile melekût alemi arasında uygun bir ittisal gerçekleştiği zaman sâdık rüyalar meydana gelir. Bu noktada söz konusu nefse uygun olan manalar hasıl olur. Eğer nefsin bu manayla olan irtibatı aralarında fark olmayacak surette ise, rüyanın tabir edilmeye ihtiyacı yok demektir.[367]

Kafiyeci'ye göre, nazarî çaba, bilinmeyene ulaşmak için bilinenleri belirli bir formda tertip etmektir. Nazar marifetullaha ilişkin bilgi elde etme vasıtasıdır. Hind bilgelerinin sözünü ettiği ilham, sûfîlerin arınma (tasfiye) adını verdikleri yöntemle bilgi elde etmeleri, batınîlerin talim vasıtasıyla bilgiye ulaşmaları kendisine güvenilip

---

[362] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Rahme*, vr. 20a
[363] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Rahme,* vr. 32b
[364] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Rahme,* vr. 33a
[365] Algılanan suretler ve idrak edilen manalar arasında terkib ve tefriklerde bulunan içsel duyudur
[366] Suretleri idrak ve kabul eden içsel duyudur.
[367] Kâfiyeci, *Kitâbu'r-Rahme,* vr. 32b

dayanılabilecek vasıtalar değildirler. Ayrıca, bütün bu süreçler nihayetinde değerlendirilme noktasında nazarî çabaya muhtaçtırlar.[368]

Osmanlı âlimlerinden Muhyiddin Niksarî (ö. 901)1495) keşf ve ilham hususunda bazı iddiaları ele alarak değerlendirmekte ve bilgi kaynağı ya da delil ve hüccet oluşu noktasında görüşlerini serdetmeketdir.

Niksarî ilhamı, nas ya da akıl yürütme olmaksızın feyz yoluyla insanın içine bir bilginin atılması şeklinde tanımlamaktadır.[369] İlham, hak ehli olanlara göre bilgi elde etme vasıtası değildir. Bazı rafizî sûfîlere göre ise bilgi kaynağıdır, şer'î hükümler konusunda delil teşkil eder ve kendisiyle amel etmek caizdir. Bu noktada dayanak olarak sundukları ayetlerden bazıları şunlardır:

"Ona bozukluğunu da korunmasını da ilham etti"[370] ayetindeki 'ilham etti' ifadesini 'kalbine ilkâ etmek suretiyle bildirdi' şeklinde yorumlamışlardır.[371]

"Rabb'in bal arısına vahyetti"[372] ayetini ele alırken Allah'ın bal arısına maslahatını ilham etmesinden hareketle müminin buna daha layık bir konumda olduğunu ifade etmişlerdir. Zira Allah, müminin kalbini kendisini maslahatları yönünde doğruya iletecek olan bir nurla açar, genişletir. Eğer ilham hüccet olmasaydı, hükümler söz konusu olduğunda sûfîler onu delil olarak itibara almazlardı.[373]

Hak ehli olanlar ise bu iddialara şöyle karşılık vermişlerdir:

İlham Allah'tan da olabilir, şeytandan da, kişinin kendi nefsinden de kaynaklanabilir. Allah'tan olan ile şeytandan olanın ya da bir başkasından olanın birbirinden ayrılması ve buna hükmedilmesi ancak nazarî bir çabayla mümkündür.[374]

İlham kaynaklı bilgiye başka bir ilhamla muaraza söz konusu olabilir. Yani 'bana, söylediklerimin doğru ve hak olduğu ilham edildi' diyen birine karşı bir başkası

---

[368] Kâfiyeci, *Kitâbü'l-Envâr*, vr. 3a
[369] Muhyiddin Niksârî, *Şerhu Umdetü'l-Akâid,* Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5362, vr. 16b
[370] Şems 91/18
[371] Muhyiddin Niksârî, *Şerhu Umdetü'l-Akâid,* vr. 16b
[372] Nahl 16/68
[373] Muhyiddin Niksârî, *Şerhu Umdetü'l-Akâid,* vr. 16b
[374] Muhyiddin Niksârî, *Şerhu Umdetü'l-Akâid,* vr. 17a

‘bana da senin söylediğin şeylerin batıl olduğu ilham edildi’ diyebilir. Bu iki mülhem bilginin birini diğerine tercih ettirecek, tecrübenin kendisinden bağımsız bir ölçü söz konusu değildir. İki taraf da kendisine gelen bilginin doğruluğu iddiasında bulunacaktır.[375]

İlhamın genel-geçer bir bilgi kaynağı olduğu iddiasına şu şekilde de cevap verilebilir: ‘Senin, ilhamın bir bilgi kaynağı olduğuna ilişkin iddianın yanlış olduğu bana ilham olundu. Bana gelen bu ilham, söz konusu hükme delil teşkil eder mi etmez mi?’ sorusuna, delil teşkil ettiği yönünde cevap verilirse, ilhamın bilgi kaynağı olmadığına ilişkin yargı kabul edilmiş olacaktır. ‘Delil teşkil etmez’ denilirse, yine ilhamın bilgi kaynağı oluşu reddedilmiş olacaktır.[376]

‘Allah ona bozukluğunu da korunmasını da ilham etti’ ayetindeki ilhamdan kasıt, Allah’ın fıtrî olarak yaratmak ya da bilgi vermek suretiyle insana iyi ve kötü yolu göstermesi ve bildirmesidir.[377]

‘Rabbin bal arısına vahyetti’ ayetinde ise, Allah vahyetme fiilini kendisine izafe etmektedir. Bunun Allah’tan olduğunda, dolayısıyla doğruluğunda şüphe yoktur. Fakat, bir kimse, kalbine ilham edildiğini iddia ettiği şeyin Allah’tan mı, şeytandan mı yoksa kişinin nefsinden mi kaynaklandığını bilemez. [378]

Allah’ın kişinin kalbini genişletmesini ve müminin firasetini inkar etmiyoruz. Fakat kalbin şahitliğini, alınan ilhamın Allah’tan mı yoksa başkasından mı olduğu noktasındaki cehaletimize delil yapmamız söz konusu değildir. İlham, şer‘î ve aklî delillerin olmadığı noktada, sadece kendisine ilham gelen için hüccet olur, başkası hakkında olmaz.[379]

Osmanlı âlimlerinden Kara Kemal olarak da bilinen Kemaleddin İsmail Karamanî (920/1514), bilişsel açıdan ilhamın hangi kategoride yer aldığına ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre, ilham müstakil bir bilgi kaynağı olmadığı

---

[375] Muhyiddin Niksârî, *Şerhu Umdetü’l-Akâid,* vr. 17a
[376] Muhyiddin Niksârî, *Şerhu Umdetü’l-Akâid,* vr. 17a
[377] Muhyiddin Niksârî, *Şerhu Umdetü’l-Akâid,* vr. 17a
[378] Muhyiddin Niksârî, *Şerhu Umdetü’l-Akâid,* vr. 17a
[379] Muhyiddin Niksârî, *Şerhu Umdetü’l-Akâid,* vr. 17a

için, bilgi elde vasıtalarının niçin üçe hasredildiği, ilhamın niçin bir bilgi kaynağı olamayacağı hususlarında itiraz söz konusu olmayacaktır. İlham, akla irca edilebilecek olan bir vasıtadır. Bu yolla meydana gelen bilgi, zorunlu (zarurî) bilgiler kategorisinde yer alır. Fakat, burada söz konusu edilen zorunluluk, kesbî olmama anlamındaki hususî manadır.[380]

Zorunlu bilgi, hem kesbî olanın hem de akıl yürütmeye dayalı bilginin karşılığında kullanılmaktadır. Bilgi kadim ve hâdis kısımlarına, hâdis olan bilgi de zarurî ve kesbî kısımlarına ayrılır. Zarurî bilgi, kulun tercihi ve seçimi olmaksızın kendisinde meydana gelirken, kesbî bilgi, doğrudan olan vasıtalarla elde edilir. Bu vasıtalardan biri de akıldır. Aklî bilgi de zorunlu ve istidlalî kısımlarına ayrılır. A priori önermelerle kıyasları kendilerinde bulunan önermeler zorunlu aklî bilgiler kategorisinde yer alırken, akıl yürütmeye dayalı olan ve zorunlu bilgilere dayanan önermeler istidlalî bilgileri oluşturur. Bu durumda aklî bilgi, aklın vasıta olarak kullanılması itibarıyla kesbî bilginin kısımlarından birini oluştururken; herhangi bir akıl yürütmeye dayanmayan zarurî bilgileri içermesi yönüyle zorunlu bilgilerden sayılır. Bu noktada, kesbî olanın karşılığında kullanılan zarurî bilgi 'doğrudan ya da dolaylı hiçbir vasıta olmaksızın elde edilen bilgi' anlamına gelirken; istidlalî bilginin karşılığı olarak kullanılan zarurî bilgi ise aklî olmakla birlikte herhangi bir fikrî sürecin söz konusu olmadığı bilgiyi ifade etmektedir.[381] Bu açıdan bakıldığında şu soruların cevaplandırılması önem arz etmektedir:

İlham yoluyla elde edilen bilgi hangi kategoride yer almaktadır?

İlhamla elde edilen bilgi zarurî midir, eğer zarurî ise bu hangi anlamdadır?

İlhamda kulun kesbi söz konusu mudur?

Herhangi bir fikrî süreç söz konusu olmamakla birlikte, kelamcılar tarafından akla ircâ edilen ilhamın aklî olanla irtibatı var mıdır, varsa bu irtibatın boyutları nelerdir?

---

[380] Kara Kemal, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, y.y., İstanbul, t.y., s. 109
[381] Kara Kemal, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, s. 109

İlham yoluyla elde edilen bilgi kesbî bilginin karşılığı olarak kullanılan zarurî bilgi kategorisinde yer almaktadır.[382] Dolayısıyla herhangi bir doğrudan sebep ya da vasıta olmaksızın meydana gelmektedir. Fakat ilhamın vasıtasız bir bilgi olması hiçbir sebep olmaksızın onun rastgele herhangi bir kişide meydana gelmesi anlamına mı gelmektedir? Kişinin Allah'a teveccühü, keşfin ya da ilhamın meydana gelmesinde bir role sahip midir? Bu durumda ilhamda kulun kesbi söz konusu mudur? Sezgisel bilgi söz konusu olduğunda bile sürat-i intikal ile bilginin meydana gelmesi arka planda bir nosyonu gerektirmektedir. Bu noktada vasıtasızlık, herhangi bir nazarî sürecin olmaması, yani öncüller tertip edilmemesi anlamına gelmektedir. Aksi takdirde, hiçbir bağlam olmaksızın bir keşfin ve açılımın meydana gelmesi söz konusu olur ki bu, marjinal bir duruma işaret etmektedir. Fakat keşf (açılım) sürecinde kişinin etkinliğinden ve bilginin geliş sürecini kontrolünden bahsedilemediği için, meydana gelen keşfin sağlıklı bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği, ilahî olup olmadığı noktasında sadece tecrübenin kendisi yeterli bir çerçeve sunmamaktadır. Dolayısıyla akıl bu noktada devreye girmekte, tecrübe ve ona ilişkin yorum ekseninde değerlendirme ölçütü olmaktadır.

Osmanlı klasik dönem âlimlerinden İbn Kemalpaşazade (ö. 940/1534) insanın beden, nefs ve ruhtan mürekkep bir varlık olduğuna dikkat çekerek bunların hem ontolojik hem de epistemolojik düzlemdeki karşılıklarına işaret etmektedir.[383] Buna göre, dört unsurdan oluşan beden beş duyu ile mülk alemine, latif bir cisim olan ruh içsel duyulardan olan hayâlîn tekabül ettiği melekut alemine, nefs-i natıka da aklın mazharı olan ceberût alemine bakar. Beş dış duyu yaratılmışlar alemi, yani oluş-bozuluş alemi (alem-i halk) ile irtibatlı iken, akıl, kalp, sır, ruh, hafâ şeklinde ifade edilen beş iç duyu[384] emr alemiyle ilişkilidir.[385]

---

[382] Kara Kemal, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, s. 110

[383] İbn Kemal, *Risâle fî Şahsi'l-İnsanî,* Resâil-i İbn Kemal , nşr. Ahmet Cevdet, İstanbul 1316 içinde s. 99; İbn Kemal, *Risâletü'l-Ferâid,* Resâil-i İbn Kemal, nşr. Ahmet Cevdet, İstanbul 1316 içinde s. 273; Hayrani Altıntaş, "İbn Kemal ve Tasavvuf", *Şeyhülİslâm İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar,* Ankara 1986, s. 233

[384] İbn Kemal beş içi duyu ile filozofların beş iç duyusuna değil, beş mânevî içsel duyuya işaret etmektedir. Söz konusu beş iç duyu, Davûd-ı Kayserî'nin mânevî keşfin mertebelerine ilişkin kavramlarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Davûd-ı Kayserî'ye göre keşf-i mânevînin mertebeleri sezgi, akıl (kudsî nur), kalp, sır, ruh ve hafâdır. Bkz. Davûd-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, s. 110

[385] "Bak! Yaratma onun, hüküm onun" ayetinden (Araf 7/54) mülhem bir kavramsallaştırma.

Allah'ın kudretinin iliştiği ilk varlık olan insan ruhu emr alemindendir, dolayısıyla oluş ve bozuluşun ya da yok oluşun ona ilişmesi söz konusu değildir.[386] İbn Kemal insan ruhunun hakikatinden hareketle miracın ve berzah aleminin sırrına ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre, miracın beden ruh birlikteliği ile gerçekleştiği hususunda ısrar etmek gereksizdir. [387] Bu noktada insan ruhunun mana aleminde bu tür bir yolculuğa çıkabileceği zımnen ifade edilmiş olmaktadır. Bunun, insan ruhunun hakikati ile ilişkilendirmesi de, bu tür bir yolculuğun söz konusu hakikate vakıf olan herkes için imkan dahilinde görüldüğü anlamına gelmektedir.

İbn Kemal akılla ilgili risalesinde akıl kavramıyla ilgili kısa bir girişten sonra insan aklının ontolojik yapısını ve bununla bağlantılı olarak epistemolojik açıdan değerini ele alır. Buna göre akıl, peygamberin ilk olarak yaratıldığını haber verdiği küllî aklın aydınlatmasıyla meydana gelmiştir ve kalbe ait olan bir nurdur. İnsan nefsi bilkuvve idrak etme kabiliyetine sahiptir. Akılla kastedilen, insan nefsinin sahip olduğu bilkuvve idrak yetisinin bilfiil hale geçmesini sağlayan ve küllî aklın aydınlatmasıyla oluşan mânevî nurdur. [388]

Akletme yetisi nefsin kuvvelerinden biridir, mahalli ise kalptir. Aydınlanma, ya insanın kendisini arındırması ve temizlemesi vasıtasıyla ya da kesin deliller ortaya koyması suretiyle gerçekleşir. Birinci grup Allah'ın veli kulları ikinci grup ise filozoflardır. Akletme gücü insanlarda farklı seviyelerde işleve sahip olması itibarıyla iki kısımdır: yetkinlik ve aydınlanmışlık derecesinde olan ve bu derecede olmayan akıl. Birinci tür akla sahip olan kişiler varlıkların hakikatini bilme hususunda öğrenmeye ya da başkasından yardım almaya muhtaç değillerdir. Fakat bu tür aydınlanmış bir akla sahip olanlar çok nadirdir. İkinci tür akla sahip olanların ise, nazarî bilgileri elde etmede öğrenmeye, başkalarında yardım almaya, kendilerini yanlışa düşmekten koruyacak mantık kanununa ihtiyaçları vardır.[389]

---

[386] İbn Kemal, *Risâletü'l-Ferâid,* s. 273
[387] İbn Kemal, *Risâletü'l-Ferâid,* s. 274
[388] İbn Kemal, *Risâle fî Beyâni'l-Akl,* nşr. Ömer Mahir Alper, "İbn Kemal'in 'Risâle fî Beyâni'l-Akl'ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* sayı 3, s. 248
[389] İbn Kemal, *Risâle fî Beyâni'l-Akl,* s. 246

İbn Kemal aklın bir takım kusur ve eksikliklerle malul olduğuna dikkat çekerek vahyin ve keşfin de bir bilgi kaynağı olduğuna işaret etmektedir. Akıl, özellikle matematik, geometri vb. söz konusu olduğunda aydınlatıcı bir işlev görürken, metafizik meselelere intikal edildiğinde aklın nuru sönmeye yüz tutar.[390] Ona göre, herhangi bir konuda delillerin birini diğerine tercih etme zorluğunun (tekâfü-i edille) ortaya çıktığı durumlarda zahir uleması meselenin çözümünü marifet ehlinden olan kimselerden isterler.[391] Fakat, keşf ile meydana gelen bilginin vahiy ve akıl ile kontrol edilmesi gerekmektedir. Özellikle sûfîlerin şatahât türünden ifadeleri hususunda yanılmamak ve aldanmamak gerekmektedir. Tasavvuf ve batın ilmi söz konusu olduğunda şer'î ve zahiri hükümlerin hilafına konuşmak sapkınlıktır.[392] Zira, şer'î bilgi batın ilminin aslıdır, dolayısıyla bu ikisinin çelişmesi düşünülemez. Çelişmenin söz konusu olduğu ya da tevehhüm edildiği noktalarda kıstas şer'î bilgidir.

İbn Kemal, varlık kavramını ele aldığı risalesinde, Gazzâlî'den uzunca bir iktibasta[393] bulunarak söz konusu tecrübenin mahiyetine ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre, Allah mümin kulun kalbine tecelli ettiğinde, kul O'nu yakînî olarak, herhangi bir hulûl, yer kaplama birleşme ya da ayrılma olmaksızın müşahede eder.[394] Arifler mecaz çukurundan hakikatin zirvesine yükselirler, miraçlarını tamamlarlar ve böylece bizzat müşahede ile varlık evreninde Allah'tan başkasının olmadığını görürler.[395] İbn Kemal ittihad ya da hulûlü çağrıştıran bu ifadelerin ardından, söz konusu ifadelerin literal anlamda yorumlanmaması gerektiğine işaret ederek, Allah ile mümkün varlıklar arasında hulûl değil, zuhur ve kabul ilişkisinin var olduğuna dikkat çekmektedir.[396] Bu noktada keşfin ve derunî tecrübenin değerlendirilmesinde tecrübe-dil ilişkisinin ele alınmasının gereği bir kez daha ortaya çıkmaktadır. İbn Kemal bu husussa işaret sadedinde sûfî dil söz konusu olduğunda verilen örnek ve temsillerin,

---

[390] İbn Kemal, bu hususla irtibatlı olarak insan aklının gücünün sınırlılığına ve izafîliğine dikkat çekmek için, bir fenerin küçük bir evi aydınlatma noktasında bir işleve sahip olacağını, fakat aynı fenerin geniş bir çölde fonksiyonunu icra edemeyeceğini, dolayısıyla ortamın karanlık olacağını ifade ederek örneklemede bulunur. İbn Kemal, *Risâle fî Beyâni'l-Akl,* s. 246

[391] İbn Kemal, *Risâletü'l-Münîre,* Matbaat-i Cemal, İstanbul 1308, s. 28

[392] İbn Kemal, *Risâletü'l-Münîre,* s. 32-33

[393] Söz konusu iktibası keşfin bilişselliği problemi ya da bilişsel statüsü bölümünde ele almıştık. Bkz. s. 65-66

[394] İbn Kemal, Risâle fî Beyâni'l-Vücûd*, Resâil-i İbn Kemal* içinde, nşr. Ahmet Cevdet, İstanbul 1316, s. 154

[395] İbn Kemal, *Risâle fî Beyâni'l-Vücûd,* s. 154

[396] İbn Kemal, *Risâle fî Beyâni'l-Vücûd,* s. 154

akledilebilen hakikatlerin kolay anlaşılmasını sağlamak amacıyla kullanılan, algılanabilir, hisse dayalı benzetmelerden ibaret olduğunu ifade etmektedir.[397]

[397] İbn Kemal, *Risâle fî Beyâni'l-Vücûd,* s. 155

SONUÇ

İslam düşüncesinin temel alanlarından olan kelam ve tasavvuf arasındaki ilişkinin temel sorunsallarından biri de keşf ve ilhamdır. Her iki alanda söz konusu olan bilgi elde etme vasıtalarının incelenmesi, her iki ilmin gerek amaç gerekse amaca ulaşma yöntemlerinin ele alınmasını gerektirmektedir.

Allah-insan-kâinât ilişkisi söz konusu olduğunda esas itibarıyla tecrübî vasıtalarla (duyu, akıl, haber) 'alemden Allah'a ulaşma' nosyonunun temelde yer aldığı kelam ilminde işlevsel olan bilgi elde etme vasıtaları, 'insanın bizzat kendisinden Allah'a yükselmesi' (nefsini bilen Rabbi'ni bilir) düşüncesinin eksende yer aldığı tasavvuftaki hususi anlamıyla bilgiye (marifet) ulaşma yol ve yöntemlerinden farklılık arz edecektir. Bu husus, kelam ve tasavvufun cihet-i vahdet-i zatiyye ve cihet-i vahdet-i araziyye'leri, yani konuları ve özellikle de amaçları dikkate alındığında daha bir belirginlik kazanmaktadır.

Yaratıcı-yaratılan ayırımının sürekli vurgulandığı kelam ilminde 'müteâl olan Allah' tasavvuru ön planda iken, tasavvufta 'insana şah damarından daha yakın olan bir Allah' fikri esasta yer alır. Bu açıdan bakıldığında, hem kelamın hem de tasavvufun mevzusu Allah'ın zat, sıfat ve nitelikleri olmakla birlikte, kelam ilminde, Allah, tasavvufta olduğu gibi her kişinin kendi öznel tecrübesinde tahakkuk ettiği cihetiyle değil, İslam inanç çerçevesinin esasını oluşturacak genel geçer bir tasavvurun oluşturulması itibarıyla bahse konu olmaktadır.

Amaçları göz önüne alındığında, kelamda ve tasavvufta amaca ulaşmada kullanılan yöntemin ve bununla irtibatlı olarak insan nefsinin sahip olduğu idrak kabiliyeti ve bilme yetilerinin her iki disipline göre farklı şekilde ele alınması, anlamlı bir çerçeveye kavuşmuş olacaktır. Gayesi, emprik ve rasyonel süreçlerle Allah'a ve diğer inanç konularına ilişkin genel geçer bir çerçeve oluşturmak, inanç esaslarını apolojetik bir tarzda sapkın fikir ve düşüncelere karşı korumak olan kelam ilminde geçerli kabul edilen bilgi elde etme vasıtalarıyla, amacı, kulun Allah'a yakınlaşma ve ulaşma sürecini disipline etmek olan tasavvufta söz konusu olan bilme ve idrak

yetilerine ilişkin çerçeve birbirinden farklı olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, inanç esaslarının gerek tespiti gerekse savunulması noktasında keşfin ve ilhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilmeme nedenleri de açıklık kazanmış olacaktır.

Klasik dönem Osmanlı kelamcılarında bilgi kaynağı olarak keşfi ele aldığımız tezimizde, birinci bölümde, inanca ilişkin bir çerçevenin oluşturulması söz konusu olduğunda kelam ilminde geçerli olan bilgi türünün özelliklerini, bilginin kaynaklarının üçe inhisarı, bilgi elde etme vasıtaları ve o minval üzre yapılan tartışmalar ekseninde ele almaya çalıştık. Beş duyu, akıl ve sâdık haberin bilgi kaynağı olarak kabul gördüğü kelam ilminde, keşfin ve ilhamın mutlak olarak redde konu olmadığına işaret ettik.

Bilginin kaynaklarının üçe inhisarı çerçevesinde ele aldığımız bilgi elde etme vasıtalarının, kelam ilminde bir inanç çerçevesinin oluşturulmasına nasıl hizmet ettiğini ortaya koyduktan sonra, kelam ilminin amacına matuf olarak sadece söz konusu vasıtaları geçerli kılan sebepleri şu şekilde tespit ettik:

Kelam ilmi Allah'a ve inanç esaslarına ilişkin küllî bir çerçeve ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, her bireyin Allah'a ilişkin cüz'î inanç, hissediş ve duyuşlarının ötesinde, onlara da kaynaklık teşkil eden bir inanç haritası çizilmektedir. Bu noktada, herkesin kendi bilinç ve ruh durumuna has Allah'a ilişkin subjektif deneyim ve tecrübesinin küllî bir çerçevede geçerli ve kabul edilmesi, belirli bir kişinin, belirli bir anda, belirli bir halet-i ruhiyye içerisinde yaşadığı durumun, başka hal ve durumlar içerisindeki kişiler için de geçerli, hatta bağlayıcı kabul edilmesi anlamına gelecektir. Bu durum ise, hem Allah'a ilşkin yanlış tasavvurlara kapı aralayabilecek hem de herkes için genel-geçer bir anlam ifade etmeyen, cüz'î bir deneyimden küllî bir takım tasavvurlara ulaşılmasına sebep olacaktır.

Kelam ilminde tesbite ve temellendirmeye konu olan hususlar (Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet, ahiret vb.) zamana, mekana ya da kişinin kendi inanma derecesine göre değişkenlik göstermediği için, söz konusu şartlara göre herkeste farklı bir şekilde gerçekleşen keşfin ya da derunî tecrübenin, inanç esaslarının ortaya konulmasında delil teşkil edemeyeceği açıklık kazanmış olmaktadır.

Kelam ilminde, amprik, rasyonel süreç ve yöntemlerin söz konusu olmasıyla irtibatlı olarak, bilgi elde etme vasıtaları beş duyu, akıl ve doğru (sâdık) haber şeklinde üçe hasredilmiştir

Kelam ilminde geçerli kabul edilen bilgi kaynakları, yani, duyular, akıl ve doğru haber, gerekli süreçler izlendiğinde ve şartlar tahakkuk ettiğinde başkası için hüccet olabilecek sonuçlara ulaştırır. Hissiyyâtın ve bedihiyyâtın doğru (sâdık) haberle birlikte bağlayıcı bilgi elde etme vasıtaları olduğu ve ilimde umde kabul edildiği, keşf ve ilhamın da içerisinde yer aldığı vicdaniyyâtın ise başkası için delil teşkil edecek bir mahiyetinin olmadığı, klasik dönem kelam kitaplarında açıkça belirtilen hususlardandır.

Keşfin mahiyetini ele aldığımız ikinci bölümde, keşfin imkanı, mahiyeti ve bilişselliği konularını inceledik. Keşfin, bilgi kaynağı olarak değeri ele alınmadan önce mahiyetinin ortaya konulması gerekmektedir. Zira, bilişsel bir mahiyete sahip değilse, bilgi kaynağı olarak değerini tartışmak anlamsız olacaktır.

Keşfin sadece duyuşsal mahiyeti olan bir tecrübe mi olduğu, bilişsel bir yönünün olup olmadığı noktasındaki tartışmaları aktardığımız ikinci bölümde, eğer varsa, keşfteki bilişsel unsurların, sezgisel bilgideki gibi herhangi bir akıl yürütme olmaksızın kişide meydana gelen nazarî keşften ya da şiir, müzik vb. alanlarla irtibatlı olan açılımlardan (keşf) hangi özellikleri itibarıyla farklılaştığını, keşfteki bilişsellik unsurunun tecrübenin kendisinde mi var olduğu, yoksa tecrübeye ilişkin yorumlarla mı keşfe bilişsellik kazandırıldığı hususlarını sorgulamaya çalıştık. "Tasavvufta ya da derunî tecrübede esas olan bilmek değil olmaktır" ifadesi de dikkate alınacak olursa, keşfte duyuşsal (vicdanî) tarafın ön planda olduğu, fakat bu durumun, kişide belli süreçler sonunda birtakım manaların açığa çıkmasının imkansızlığını gerektirmeyeceği sonucu ortaya çıkmış olmaktadır. Bu noktada keşfî bilginin imkanı ile keşfî bilginin delil oluşu ya da bağlayıcılığı tartışmalarının farklı düzlemlerde ele alınması gerektiği, delil oluşunu ve bağlayıcılığını reddetmenin imkanını reddetmeyi gerektirmediği açıklık kazanmış olmaktadır.

Keşfin ve ilhamın hangi özelliklerinden dolayı kelam ilminde geçerli bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmediğine ilişkin şu temel sonuçlara ulaştık:

Keşf ve ilham yoluyla ulaşıldığı söylenen bilgiler küllî/tümel değil, cüzî/tikel mahiyettedir. Yani sadece belli bir kişi, olay ve halle ilgilidir. Söz konusu bireysel tecrübeden hareketle birtakım küllî yargılara ulaşılamaz. Özellikle nassı ve aklı vasıta/kaynak olarak kullanan ve bu yolla inanç esaslarına ilişkin küllî, genel ve herkes için belli düzeyde bağlayıcı olan yargılar ortaya koymaya çalışan kelam ilmi söz konusu olduğunda, hem bireysel olarak yaşanan hem de belli ve geçici bir hale mahsus olan tecrübenin genel geçer bir bilgi kaynağı olarak kabulünün birtakım problemleri beraberinde getireceği açıktır.

Belli bir kişinin hususî tecrübesine dayanan keşf, bu özelliği sebebiyle küllî bir kaide ve kanuna zemin teşkil edemez.

Belli bir kişiye ve hale mahsus olan keşfin başkasını bağlayıcı olmaması bir tarafa, kişinin kendisi açısından bağlayıcı olmasının da belirli birtakım şartları vardır. Yani salt yaşanan derunî tecrübeden hareketle, meydana gelen açılımın (keşfin) sadece başkasını değil, kişinin kendisini bağlayıcı olduğu da söylenemez.

Keşf yaşayan açısından emprik ve rasyonel araçlarla redde açık değildir. Yani, açlık, susuzluk, korku vb. duyuşsal ve vicdanî tecrübelerin tecrübeye konu olmaları nasıl emprik ve rasyonel araçlarla sorgulanamıyorsa keşfin- içeriği değil- varlığı da bu tür bir araçla red ya da kabul edilemez. Keşfin varlığı açısından geçerli olan bu durum, onun doğruluğu ya da geçerliliği noktasında itibara alınmaz. Zira, dile gelen tecrübe, gerek tecrübenin içerisinde şekillendiği dinî/kültürel çerçeve açısından gerekse aklî bir takım ölçütlerle değerlendirmeye konu olacaktır. Çünkü bu süreçte keşfin varlığı değil, dilsel ya da sembolik bir formda sunulan içeriği dikkate alınacaktır. Bu sebeple tasavvufî tecrübede tecrübe-yorum ayırımının dikkate alınmasının yanında, tecrübenin ifade edildiği dilsel formların ve kalıpların doğru bir şekilde tahlil edilmesi gerekmektedir.

Keşf ve ilham şer'î bir hüküm niteliğinde olamaz, şerî bir hükme mesned teşkil edemez. Zira şerî hükümler çoğu zaman genel ve tümeldir.

Keşf ve ilhama dayalı bilgiler emredici, yasaklayıcı mahiyette değil, irşad ve tavsiye niteliğindedir. Bu tür bilgiler amel, tâat, ibadet, ahlâk, edeb, nefs terbiyesi, fikir

ve irfanla ilgilidir. Ahlâkî, hikemî ve salt dinî mahiyette olup insanın iç dünyasını zenginleştirmeyi, nefsi ıslah etmeyi ve ruh temizliğini hedef alır. Bundan dolayı da nadir haller dışında bu bilgilerin şer'î hükümler veya itikadî konularla doğrudan bir ilgisi yoktur.

İnanç esaslarını genel geçer bir tarzda ortaya koymanın yanında, onları savunma vazifesi de bulunan kelam ilminde, herkeste kişisel özellikleri, içerisinde bulunduğu hal ve durum itibarıyla farklı bir şekilde cereyan edebilecek olan keşfin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi, söz konusu görevin ifa edilememesi anlamına gelecektir. Zira, her kişide, kendi haline ve bilinç durumuna ya da tasavvufî tabirle ifade edecek olursak, makamına göre farklı şekillerde meydana gelen keşfin ve ilhamın, genel geçer bir akidevî çerçevenin oluşturulmasında delil olarak kabul edilemeyeceği açıktır.

Temsil kabiliyeti yüksek olan ve önde gelen klasik dönem Osmanlı kelamcılarının keşf ve ilham konusundaki yaklaşımlarını ele aldığımızda, belirli noktalarda farklılaşmakla birlikte aynı çerçevede düşünce ve fikirlerin serdedildiği sonucuna ulaştık. Söz konusu görüşleri özet olarak şu şekilde ortaya koyabiliriz:

Keşf ve ilhamla bilgi hasıl olur. Bilgi elde etme vasıtalarının üçe hasredilmesi mutlak değildir. Kelam ilminde söz konusu edilen 'esbâb-ı ilim', herkes için genel-geçer kabul edilebilecek bilgi elde etme vasıtalarını ifade etmektedir

Keşf ve ilhamla elde edilen bilgi aklı aşan bir nitelik gösterebilmekle birlikte, aklın muhal gördüğü bir hükmü içeremez.

Aklın ulaşamayıp keşfin ulaştığı şeyler, burhanla değil de içsel görü ile ulaşılan ve imkan dairesi içerisinde yer alan şeylerdir, yoksa varlığı dış dünyada imkansız olanlar değildir. Zira, keşf, imkansız olanı mümkün yapamaz ve dış dünyada var kılamaz.

İlhama mazhar olan kimse, kendisine gelen ilhamın Allah'tan olduğunu kesin olarak bilmedikçe ona güven söz konusu olamaz. İlhamın Allah'tan gelip gelmediğinin tespiti de, ancak aklî bir çaba ve değerlendirme ile gerçekleşir.

Nazar marifetullaha ilişkin bilgi elde etme vasıtasıdır. Hind bilgelerinin sözünü ettiği ilham, sûfîlerin arınma (tasfiye) adını verdikleri yöntemle bilgi elde etmeleri, batınîlerin talim vasıtasıyla bilgiye ulaşmaları kendisine güvenilip dayanılabilecek vasıtalar değildirler. Ayrıca, bütün bu süreçler nihayetinde değerlendirilme noktasında nazarî çabaya muhtaçtırlar. Keşf (açılım) sürecinde kişinin etkinliğinden ve bilginin geliş sürecini kontrolünden bahsedilemediği için, meydana gelen keşfin sağlıklı bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği, ilahî olup olmadığı noktasında sadece tecrübenin kendisi yeterli bir çerçeve sunmamaktadır. Dolayısıyla akıl bu noktada devreye girmekte, tecrübe ve ona ilişkin yorum ekseninde değerlendirme ölçütü olmaktadır.

Keşf ve ilham, 'kendisine misliyle muaraza edilebilme' niteliğinden dolayı genel geçer bir özelliğe sahip değildir, belirli şartlarla birlikte sadece sahibine yol gösterir.

Keşf, ancak sahibine yön veren ve o hali yaşayanlar açısından iman ve amelde itminanı beraberinde getiren bir durumdan ibarettir.

Keşfte ve derunî tecrübede, her bir varlıkta Allah'ın görülmesi anlamındaki tecelli ile birlikte sûfînin his ve hayâlînde bir açılım (keşf) gerçekleşir ve tevhid, yani yaratılmışlarda Hakk'ın görülmesi, diğer bir ifadeyle bütün varlıkların var oluşlarının Allah'la birlikte müşahede edilmesi söz konusu olur.

Keşf ve müşahede ontolojik düzeyde değil, idrak ve bilinç düzeyinde gerçekleşir. Yani, sûfînin söz konusu tecrübesi kendi bilincinde gerçekleşmekte, Allah'ın dışındaki her şey varlıklarını devam ettirmekle birlikte onun nazarında bir açılım gerçekleşmektedir. Diğer bir deyişle burada subjektif, kişinin kendi öznel bilincinde gerçekleşen bir tecrübe söz konusu olmaktadır.

Kelamda bilgi elde etme vasıtalarıyla kastedilen, umum insanlar için bilginin kaynaklarıdır. Dolayısıyla, ilham sözü edilen nitelikte, yani gerekli şartlar yerine getirildiğinde kendisi vasıtasıyla bilgi elde edilebilecek mahiyete sahip değildir. Zira, ilhamda bilgi elde etme süreci değil, bilginin insana Allah tarafından verilmesi ön plandadır. Her ne kadar keşf ve ilhamda da kişinin birtakım şartları yerine getirdikten sonra bilginin meydana geldiği iddia edilse de, ilhamda, duyusal ve aklî bilgidekinin

aksine insanın süreç üzerinde bir etkinlik ve kontrolünün yokluğundan dolayı, insanın bilgi elde etme sürecinin insana bakan yönünden ziyade söz konusu mananın Allah tarafından ilkâ edilmesi ön plana çıkmaktadır.

Keşf ve ilhamın varlığını olmasa bile doğruluğunu ve ilahî olup olmadığını değerlendirmede ölçüt şer‘î hükümler ve akıldır.

Keşf ile meydana gelen bilginin vahiy ve akıl ile kontrol edilmesi gerekmektedir. Özellikle sûfîlerin şatahât türünden ifadeleri hususunda yanılmamak ve aldanmamak gerekmektedir. Tasavvuf ve batın ilmi söz konusu olduğunda şer‘î ve zahiri hükümlerin hilafına konuşmak sapkınlıktır. Zira, şer‘î bilgi batın ilminin aslıdır, dolayısıyla bu ikisinin çelişmesi düşünülemez. Çelişmenin söz konusu olduğu ya da tevehhüm edildiği noktalarda kıstas şer‘î bilgidir.

KAYNAKÇA

Abrahamov, Bünyamin, "Al-Ghazali's Supreme Way to Know God", *Studia Islamica,* No. 77, 1993, ss. 141-168

Alston, William P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press 1991

Altıntaş, Hayrani, "İbn Kemal ve Tasavvuf", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar,* TDV Yay., Ankara 1986, ss. 233-237

Aşkar, Musafa, "Molla Fenarî'nin Şerhu Dibâceti'l-Mesnevî Adlı Risalesi ve Tahlili", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 14, Ankara 2005, ss. 83-102

Aydın, Ömer, "Osmanlı Kelam Bilginleri", *Yeni Türkiye Dergisi*, C. 6, S. 33, Mayıs-Haziran 2000, ss. 561-570

Aynülkudât el-Hemedâni, Ebü'l-Maâli Abdullah b. Muhammed, "Zübdetü'l-Hakâyık", *Musannefât-ı Aynülkudât el-Hemedânî* içinde, nşr. Afif Useyran, Tahran 1962

Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul 1952

Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yay., Ankara 2005

Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997

Davûd-ı Karsî, İbn Muhammed, *Şerh-i Kasidetü'n-Nûniyye,* nşr. kurum: Halil Efendizade el-Fatsavî, İstanbul 1318

Davûd-ı Kayserî, Şerefüddin Davûd b. Mahmud b. Muhammed, "el-Mukaddimât", *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997

_____, "Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb", *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997

_____, "Risâle fî İlmi't-Tasavvuf", *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997

_____, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, şrh. Seyyid Celal Aştiyânî, Tahran: Emir Kebir, 1991

Düzgün, Şaban Ali, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* 2:1 (2004), ss. 27-46

Erdemci, Cemalettin, "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* VI (2006), S: 1, ss. 153-176

Fahri, Macid, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, trc. Şahin Filiz, İnsan Yay, İstanbul 2002

_____, "Three Varieties of Mysticism in Islam", *Philosophy, Dogma and The Impact of Greek Thought in Islam,* Hampshire: Variorum 1994

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, "er-Risâletü'l-Ledünniyye", *Mecmüatü Resâil* içinde, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986

_____, *el-Münkız mine'd-dalâl*, trc. Zihnî, [y.y.]: Matbaa-i Amire,1289

_____, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs,* Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988

_____, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrevan, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986

Giridî, Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, Rusçuk: Vilayet-i Celile-i Tuna 1875

Güzel, Abdürrahim, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S. 11, 2001, ss. 193-209

Halis, Mehmed, *Mizânü'l-Ezhân*, Mantık Metinleri, nşr. Kudret Büyükçoşkun, İşaret yay., [t.y.]

Hasan Çelebi, İbn Muhammed Şah el-Fenari er-Rumî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf, ŞM* içinde, tsh. Mahmud Ömer Dimyatî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998

Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa, *Şerh-i Kasidetü'n-Nûniyye,* nşr. kurum: Halil Efendizade el-Fatsavî, İstanbul 1318

Haydar el-Âmûlî, Bahaeddin Haydar b. Ali, *el-Mukaddimât min Kitâbi Nassi'n-Nusûs fî Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*, nşr. Henry Corbin-Osman Yahya, Tahran: Sehami-i Amm, 1988

Hızır Bey, İbn Celaleddin İbn Sadreddin, *el-Kasidetü'n-Nûniyye,* nşr. kurum: Halil Efendizade el-Fatsavî, İstanbul 1318

Izutsu, Toshihiko, "Aynülkudât Hemedânî'nin Düşüncesinde Mistisizm ve Çok Anlamlılık Dilsel Problemi", *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, trc. Ramazan Ertürk, İstanbul 2001, ss. 113-133

İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, "Risâle fî Beyâni'l-Vücûd", *Resâil-i İbn Kemal* içinde, nşr. Ahmet Cevdet, İstanbul 1316

_____, "Risâle fî Beyâni'l-Akl", nşr. Ömer Mahir Alper, *"İbn Kemal'in 'Risâle fî Beyâni'l-Akl'ı"*, *İslam Araştırmaları Dergisi,* S. 3 içinde, İstanbul 1999, ss. 235-269

_____, "Risâle fî Şahsi'l-İnsanî", *Resâil-i İbn Kemal* içinde, nşr. Ahmet Cevdet, İstanbul 1316

_____, "Risâletü'l-Ferâid", *Resâil-i İbn Kemal* içinde, nşr. Ahmet Cevdet, İstanbul 1316

_____, *Risâletü'l-Münîre,* Matbaat-i Cemal, İstanbul 1308

İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600*, London 1973

El-İsferâyinî, Ebu İshak İsamüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid,* nşr. kurum: el-Hac Ahmed Hulusi, İstanbul 1308

Kâfiyeci, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *Kitâbü'n-Nüzhe fî Ravzati'r-Ruh ve'n-Nefs,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya blm. nr. 2130

_____, *Kitâbu'r-Ravh fî İlmi'r-Rûh,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2130

_____, *Kitâbü'l-Envâr fî İlmi't-Tevhîd,* Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 296

_____, *Kitâbü'r-Rahme fî Beyâni Ahvâl-i Âlemi'l-Berzah,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2130

Kalın, İbrahim, "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu", *Osmanlı Ansiklopedisi,* C. 7, Ankara 1999, ss. 41-46

Kara Kemal, Kemaleddin İsmail b. Ali el-Karamânî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, [b.y.], İstanbul, [t.y.]

Kâşânî, Abdürrezzak, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Kemal İbrahim Cafer, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitab, 1981

Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinât ve İnsan,* İstanbul Ünivesitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1967

Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Mehmed, *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1973

_____, *Risâle fî İşkâlât-i Şerhi'l-Mevâkıf,* Süleymaniye Ktp., Karaçelebizade blm., nr. 330

Koca, Ferhat, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyyât Fakültesi Dergisi,* 2002/1, ss. 73-131

Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988

Konevi, Sadreddin, *İ'câzü'l-Beyân fi Te'vîli Ümmi'l-Kur'an: Fatiha Suresi Tefsiri*, trc. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002

_____, *Tasavvuf metafiziği = Miftâh-ı Gaybi'l-Cem ve'l-Vücud*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2002

Köz, İsmail, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", *Kelam Araştırmaları,* 3:1(2005), ss. 23-40

Macit, Nadim, "Teolojik Dilin İmkanı Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyyât Fakültesi Dergisi*, 2002/1, ss. 1-36

Mahmoud Abu-Sway, Mustafa, "The Development in al-Ghazali's Epistemology", *Intellectual Discourse,* vol. 2, No. 2, 1994, s. 167-176

Molla Fenarî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Misbâhu'l-Üns Beyne'l-Ma'kûl ve'l-Meşhûd,* tsh. Muhammed Hacvî, [y.y.]: İntişarât-ı Mevlâ 1374

Nasr, S. Hüseyin, "el-Hikmat al-Ilahiyyah and Kalam", *Studia Islamica,* No. 34 (1971), ss. 139-149

_____, "Intellect and Intuition", *Islam and Contemporary Society,* C. 13, S. 1-2, ss. 36-45

Niksârî, Muhyiddin Mehmed b. İbrahim, *Şerhu Umdetü'l-Akâid,* Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5362

Ocak, Ahmet Yaşar, "Ottoman Intellectual Life in Classical Period", *Turks,* , III, Ankara 2002, ss. 743-755

Öngören, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyyât Fakültesi Dergisi,* V, (2002), ss. 85-96

_____, "Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf-Kelam İlişkisi", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 4-5, İstanbul 2000, ss. 31-42

Özervarlı, M. Said, *Kelam Âlimleri Fihristi,* İstanbul 1999

Proudfoot, Wayne, "Religious Experience as Interpretative Accounts", *Philosophy of Religion : Selected Readings,* der. M. Paterson, Newyork 1996

Rağıb el-İsfehâni, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davûdî, Beyrut: Daru'ş-Şamiyye, 1997

Ramazan Efendi, Ramazan b. Muhammed el-Hanefi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid,* İstanbul: Daru't-Tıbaati'l-Amire, 1265

Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, Ankara 2004

Seyyid Şerif el-Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Mahmud Ömer Dimyatî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998

_____, *Hâşiye ala Levâmii'l-Esrâr*, Bosnavî Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1303

_____, *et-Tarifât*, haz. Muhammed Basil Uyunü's-Sevd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003

_____, *Risâle fî Istılâhâti's-Sûfiyye,* Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 440

Siyâlkûtî, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindî el-Pencâbî, *Hâşiyetü Siyâlkûtî ale'l-Hayâlî*, Matbaatü'n-Nefiseti'l-Osmaniyye, İstanbul 1308

Stace, Walter, *Mistisizm ve Felsefe*, trc. Abdüllatif Tüzer, İnsan Yay., İstanbul 2004

Swinburne, Richard, *The Existence of God,* Oxford 1991

Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1989

_____, "Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd", *Mecmuatü Resâil* içinde, Ali Bey Matbaası, İstanbul 1294

_____, *Şerhu Hadisi'l-Erbaîn li'n-Nevevî,* İstanbul: Daru't-Tıbaati'l-Amire, 1316

_____, *Şerhu'l-Akâid,* Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1273

Taşköprüzade, Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Mevzûâtu'l-Ulûm*, trc.Kemaleddin Mehmed Efendi, Dersaadet: İkdam Matbaası, 1313

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî, *Mevsûatu Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1981

Uludağ, Süleyman, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usul Meselesi", *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Problemi [Tasavvuf İlminde Usul Meselesi]: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı,* İstanbul 2004, ss. 1041-1076

_____, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II*, ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul 2004, ss. 271-293

_____, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler: Kaynaklar, doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar, edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm* içinde, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2005, ss. 19-45

Wainwright, William J. *"Mysticism and Sense Perception"*, Contemporary Philosophy of Religion, der. Steven M. Cahn ve David Shatz, Oxford 1982

Yavuz, Yusuf Şevki, "ilham", *DİA*, ss. 98-100

Yeşilyurt, Temel, "İnanç Önermelerinin Bilişselliği", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler,* Arasta Yay., Bursa 2003, ss. 141-156

Yılmaz, Ali Tarık Ziyat, *Osmanlı Müellifleri'nde Adı Geçen Akâid ve Kelama Dair Eserlerin Tanıtım ve Tasnifi*, basılmamış YLS tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997

Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul 2004.