



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

YAKÎNÎ İMANIN İMKÂN VE MAHİYETİ

Doktora Tezi

Ekrem Sefa GÜL

Sivas

Ocak 2016

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

YAKÎNÎ İMANIN İMKÂN VE MAHİYETİ

Doktora Tezi

Ekrem Sefa GÜL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Sivas

Ocak 2016

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Kelam
Tezin Başlığı : Yakîni İmanın İmkân ve Mahiyeti
Savunma Tarihi : 14/01/2016
Danışmanı : Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Unvanı - Adı Soyadı

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Metin BOZKUŞ
Üye : Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR
Üye : Prof. Dr. Mehmet BAKTİR
Üye : Doç. Dr. Ali AVCU
Üye : Doç. Dr. Orhan AKTEPE

İmza

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Ekrem Sefa GÜL tarafından hazırlanan YAKİNİ İMANIN İMKÂN VE MAHİYETİ başlıklı tez, kabul edilmiştir. 14.01.2016

Prof. Dr. Metin BOZKUŞ
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.


Ekrem Seta GÜL

ÖNSÖZ

Sahip olduğu imanı üstün bir yakîn seviyesine ulaştırmak; müminin en büyük arzularından olduğu gibi kelâm ilminin de nihai gayesidir. Bu yakîn, imanın şüphelerle sarsılmaktan uzak, doğru ve kesin bir tasdik seviyesinde olmasını ifade eder. Bununla birlikte söz konusu yakîne ulaşmanın imkânı, takip edilecek yöntem ve sonunda kazanılacak yakînin tam olarak ne olduğu da yakînî iman ile doğrudan ilgilidir. Zira elde edilme imkânı bilinmeden maksada ulaştırılan yola girilmez. Yöntem olmadan hedefe ulaşılmaz. Sonunda elde edilmesi umulanın ne olduğu tam olarak anlaşılmadan, doğru hedefe varılıp varılmadığı bilinemez.

Bilmek ise ilmi bilmek yani bir konuda var olan bilgiyi elde etmektir. Bu bilgi, o şeyin hakikatine ya da vasıflarına dair bir hükümdür. Her hüküm de hamledildiği konuya ilişkin bir sorunun cevabıdır. Kendisine cevap verilen ne kadar çok soru varsa o kadar çok bilgi elde edilmiş demektir. Soruları ve onlarla birlikte cevapları artırmak, insanın hakikati tanımasını kolaylaştırır.

Böylece, Allah'ın varlığını bin delille ispat eden bir âlim hakkında, “*demek ki bin tane şüphesi varmış*” demenin ne büyük bir haksızlık olduğu da anlaşılır. Zira anlatılan bin delil, itmi'nan ve yakîn arzusunun bir neticesidir. Burada iman önermelerine dair olabildiğince çok hüküm için mümkün olduğu kadar delillere dayalı bilgi ve derinlikli bir kavrayış söz konusudur.

Bu kavrayış, bir yönüyle bu yakîne ulaşmanın imkânını araştırmayı, bilgi, gerçeklik, gayb, şüphe ve kesinlik bağlamında yakînin elde edilmesinin mümkün olup olmadığını incelemeyi içine alır. Bir yönüyle bu imkâna dayanarak, yakînin elde edilme yollarını ve onların geçerliliklerini araştırmayı kapsar. Nihayet bir yönüyle de farklı derecelerdeki yakîn tezahürlerini, bunların ortak ve ayrılan yönlerini belirlemeyi gerekli kılar.

İmanda taklitten kurtulmanın, tahkik ve yakîn seviyesine ulaşmanın önemi üzerinde ısrarla durulmuştur. Taklitten kurtulmanın nasıl gerçekleşeceği, tahkik

yolunun nasıl olması gerektiği ve tahkik sonunda elde edilen yakînin mahiyetinin ne olduğunu belirlemek de bir o kadar önemlidir. Bu aynı zamanda imanî tasdiklere ilişkin soru ve cevapların elde edilmesindeki yöneme ve bunların mahiyetine ilişkin de bir araştırmadır. Bu çalışmanın gayesi de tam olarak da budur ve bu yoldaki çabalara mütevazı bir katkı sağlayabilirse mutluluk vesilesi olacaktır.

Tezin yazılışı sürecinde çok değerli yardımlarını esirgemeyen, çalışmamızın kelâm sistematığı kazanmasındaki katkıları yanında; bilgi ve kesinlik probleminin iman açısından önemine dair yaptıkları önemli tespitleriyle tezin şekillenmesinde büyük payları olan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR'e, Prof. Dr. Mehmet BAKTIR'a ve Prof. Dr. Metin BOZKUŞ'a teşekkürlerimi sunarım. Tezde yer alan konuları birçok defa müzâkere ettiğimiz dostlarım Yrd. Doç. Dr. Nizamettin KARATAŞ ve Doç. Dr. Kâmil KÖMÜRCÜ ile kardeşim Yrd. Doç. Dr. Şirin GÜL'e katkılarından dolayı müteşekkirim. Yirmi beş yılı aşkın bir zaman içerisinde kendisinden çok şey öğrendiğim değerli hocam Dr. Mehmet SÜRMEİLİ'ye ve tükenmez ilim sevgisi ile evlatları için daima ilham kaynağı olan muhterem babam Ömer GÜL'e de ayrıca minnettarım.

14/01/2016

Ekrem Sefa GÜL

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	III
KISALTMALAR	IX
ÖZET	XI
ABSTRACT	XIII
GİRİŞ	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE SINIRLARI	1
2. YÖNTEM VE KAYNAKLAR	3
3. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	4
3.1. İman.....	4
3.2. Bilgi.....	13
3.3. Yakîn.....	18

BİRİNCİ BÖLÜM

YAKÎNÎ İMANIN İMKÂNI

1. SANMAK - İNANMAK VE BİLMEK	25
1. 1. Sanmak ve İnanmak	25
1. 2. İnanmak ve İman Etmek	31
1. 3. İmandaki Tasdikin Niteliği	32
1. 4. Bilmek ve İman Etmek	35
2. KESİNLİK VE ŞÜPHE BAKIMINDAN İMAN	43

2. 1. Kesinlik ve İman.....	43
2. 1. 1. Kesinliğin Mahiyeti	43
2. 1. 2. Delillerin Gücü.....	45
2. 1. 3. İkna ve İspat.....	59
2. 2. İman ve Şüphe	71
2. 2. 1. İman Açısından Şüphe	71
2. 2. 2. İman ve Mâkûllük	75
2. 2. 3. İman ve Nihai Doğrulanma.....	81
3. GAYB - İMAN VE GERÇEKLİK	86
3. 1. Gayb ve İman.....	87
3. 2. Gerçeklik ve İman	91
4. TAHKİK - YAKÎN VE İMAN	96
4. 1. İmanda Tahkikin İmkânı	96
4. 2. İmanda Kemâlin İmkânı	99
4. 3. İmanda Hakikate Erme İmkânı	101

İKİNCİ BÖLÜM

NAZARÎ YAKÎN

NAZAR VE İSTİDLÂL İLE YÖNTEMİ ULAŞILAN YAKÎNÎ İMANIN MAHİYETİ

1. NAZARÎ YÖNTEME GÖRE MARİFETULLAH	105
1.1. Marifetullah'ın Anlamı	105

1.2. Marifetullah'a Ulaşmanın Hükümü	106
1.2.1. İnsana Vâcip olan ilk Şeyin Ne Olduğu ile İlgili Tartışmalar	106
1.2.2. İnsana Vâcip olan ilk Şeyin Ne Olduğunun Nasıl Bilineceği ile İlgili Tartışmalar	107
1.3. Marifetullah'a İlişkin Nazarın Anlam ve Mahiyeti	108
1.3.1. Nazarın Anlamı	108
1.3.2. Marifetullah Hakkında Nazarın Hükümü.....	109
1.3.3. Marifetullah Hakkındaki Nazarın Hükümüne Dair Deliller.....	112
1.3.3.1. Naklî Deliller.....	112
1.3.3.2. Aklî Deliller	116
1.3.3.3. İcmâ	118
2.NAZAR VE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE DAYANAN YAKÎNÎ İMANIN MÂHİYETİ	120
2.1. Sahih Bilgi Kaynaklarına Dayalı İman	120
2.2. Kesin Öncüllere ve Delillere Dayalı İman	126
2.2.1. Kesin (Kat'î) Öncüller.....	127
2.2.2. Kesin Olmayan (Zannî) Öncüller	130
2.3. Doğru Bir Düşünme Yöntemi ve Sağlam Akıl Yürütmelerle Güçlendirilmiş İman	131
2.3.1. Delillerle Güçlendirilmiş İman	131
2.3.2. Kesin Bilgilerle Desteklenmiş İman	135
2.3.3. Doğru Düşünme Yöntemine Dayanılarak Ulaşılmış İman	138
2.3.3.1. Doğru Düşünme Yöntemi.....	140
2.3.3.1.1.Kıyas	141

2.3.3.1.2. Karşılıklı Gerektirme	143
2.3.3.1.3. İstikrâ-Tümevarım.....	144
2.3.3.1.4. Temsîl-Anoloji.....	144
2.3.3.2. Doğru Düşünce Yöntemine Göre Zayıf Yollar.....	144
2.3.3.2.1. Hakkında Delil Olmayanın Yok Sayılması.....	145
2.3.3.2.2. Gâibin Şâhide Kıyası	148
2.3.4. Doğru Düşünme ve Delillerin Gücünün Yakîni İmana Ulaşmadaki Rolü	150
2.4. Taklitten Tahkike Ulaşılmış İman.....	152
2.5. Bid'at Düşüncelerden Uzak Bir İman.....	153
2.6. İcmâlden Tafsile Ulaşılmış İman	154
2.7. İstikamet Ehlinin İmanı	155
2.8. Kuvveti Artan İman	156
2.9. Üstün Akıl Sahibi Hikmet Ehlinin İmanı.....	159
2.10. Yüksek Bir Anlayışın Eşlik Ettiği İman.....	160
2.11. Şüphelerle Sarsılmaktan Korunmuş İman.....	162
2.12. Zikir Ehlinin İmanı	163
2.13. Müminin Düşünce ile Ulaşacağı Kemâl Noktasındaki İman	166
3. NAZARÎ YAKÎN YÖNTEMİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	170

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRFÂNÎ YAKÎN

MUTASAVVIFLARIN BİREYSEL DİNÎ TECRÜBE YÖNTEMLERİ İLE ULAŞILAN YAKÎNÎ İMANIN MAHİYETİ

1. MARİFETULLAH'IN İRFÂNÎ KAVRANIŞI	173
2. İRFÂNÎ YÖNTEMLE ULAŞILAN YAKÎNÎ İMANIN MÂHİYETİ	180
2.1. Hakikat Olarak Yakîni İman	180
2.1.1. İman Hakikatlerinin Derin Olarak Kavranıldığı İman	180
2.1.2. Suretten Hakikate Geçilmiş İman.....	183
2.2. Velâyet Olarak Yakîni İman	184
2.2.1. Nefsin Terbiye Kalbin Tasfiye Edildiği İman	184
2.2.2 Daimî Murakabe ve İlahî Muhabbetin Olduğu İman.....	191
2.2.3. Nefsin İmkân ve Ademe Bağlı Kötülükten Kurtulduğu İman.....	194
2.2.4. Zaî Tecellîlerden Feyze Nail Olunan İman.....	196
2.3. Marifet Olarak Yakîni İman	200
2.3.1. Hakk'a Dair Hak'tan Gelen Marifete Dayalı İman	200
2.3.2. Gerçek Marifete Ulaşmaktaki Aczin İdrak Edildiği İman.....	202
2.3.3. Gaybe İman	203
2.3.4. Hakka'l-Yakîn Olan İman	209
2.3.5. Daimî İtmî'nan Talebinin Eşlik Ettiği İman.....	213
2.4. Teslimiyet Olarak Yakîni İman	216
2.4.1. İlahî Teklifin Yüceliğinin Kavranıldığı İman.....	216
2.4.2. İlahî Emanete Riâyetin Hakkıyla Gerçekleştiği İman	218
2.5. Kemâl Olarak Yakîni İman	219
2.5.1. Nihai Kemâlin Elde Edildiği İman	219
2.5.2. Nübüvvet Kemâlâtının Mirasından Pay Alınan İman.....	220
2.5.3. Tam Fenâ ve Bekâ Makamına Ulaşılmış İman	224
2.5.4. İlahi Yakınlığın Elde Edildiği İman.....	227

3. İRFÂNÎ YAKÎN YÖNTEMİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	230
SONUÇ.....	235
KAYNAKLAR	240

KISALTMALAR

a.mlf :	Aynı müellif
Age. :	Adı geçen eser.
AÜİF :	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜDTCFD :	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
bs. :	Baskı
bsz. :	Baskı yeri yok
c. :	Cilt
CÜİF :	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
CÜİFD :	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev. :	Çeviren
DİA :	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB :	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed. :	Editör
İSAM :	İslâm Araştırmaları Merkezi
MÜİF :	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr. :	Neşreden
thk. :	Tahkik eden
ts. :	Tarih yok
TÜBİTAK:	Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu
s. :	Sayfa
vol. :	Volume
yay. :	Yayınevi

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Fahreddin er-Râzî'nin İnançlara Dair Tasnifi	17
Tablo 2: Fahreddin er-Râzî'nin İnançlara Dair Tasnifinin Yorumu	17

ÖZET

GÜL, Ekrem Sefa, Yakînî İmanın İmkân ve Mahiyeti, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2016.

İman insanın bütün hayatını kuşatan en önemli olgudur. Belli birtakım inanç önermelerini tereddütsüz ve şüphesiz bir şekilde tasdik etmeyi ifade ettiği için de her zaman kesinlik kavramıyla beraber düşünülmüştür. İnanç önermelerinin tasdikini niteleyen bu kesinlik bir yönüyle bu önermelerin kendiliklerinde sahip oldukları kesinliği de içerir ve İslâm düşüncesinde daha ziyade yakîn kavramıyla ifade edilir.

Doğru olan bir hükmü kesin bir şekilde kabul etmek anlamına gelen bu yakîn, yanlış hükümlere dair kesin tadik için kullanılmaz. Zira kesinlik kadar doğruluk da yakînin ön şartıdır. Farklı inançlara mensup insanların kendilerine göre bir kesinlik hissine sahip olmaları bu farklı inançlardan doğru olanın hangisini tespit etmenin önemini gösterdiği kadar hissedilen kesinlikle gerçek kesinliğin farkına da işaret eder. Bu durum inanç alanında zan sınırının aşamayacağını ve herkesi kabule mecbur bırakan delillerin olamayacağını öne süren düşüncelerin de hareket noktasıdır. Bu nedenle yakîn düzeyinde bir imanun mümkün olup olmadığının yakîn kavramına uygun bir kesinlikle ortaya konulması önemlidir. Bu bağlamda bilgi, rasyonellik, gayb, ispat, delil ve şüphe gibi kavramların analizi de zorunludur.

Yakînî bir imanun imkânı kabul edilince ise ona ulaştıracak yolun niteliğini belirlemek gerekli hâle gelir. İslâm düşüncesinde bunun için iki yoldan bahsedilmiştir. İlki kelâmcıların akıl yürütme, deliller ve delâlet yönleri üzerine yoğunlaşma, bilgi kaynaklarına dair ayrıntılı bir incelemeye dayanan nazarî yöntemleridir. İkincisi ise mutasavvıfların bireysel tecrübeleriyle ulaştıkları ve daha ziyade irfan kavramıyla karşılanan yöntemleridir. Zikir başta olmak üzere birtakım özel yöntemlerle kendine has bir yakîne ulaşılacağını savunan bu ikinci yoldan farklı olarak nazarî yöntem rasyonel delillerle güçlendirilmiş ve insanların tamamının daha kolay elde edebileceği bir yakîn kavrayışına sahiptir. Ayrıca irfânî yakîn yöntemi de nihaye-

tinde nazari yöntem tarafından kontrol edilmek ve incelenmek durumundadır. Her ikisi bilikte sadece şüphelerle sarsılmayan değil şüphelerle sarsılma ihtimalini de içermeyen nihai kesinlik seviyesindeki güçlü ve hak bir imana kavuşmayı gaye edinir. Bu durumda her iki yöntem için de yakîn, insanın sahip olduğu kesinlik kadar yöneldiği en üstün kesinlik durumunu da ifade eder.

Anahtar Sözcükler: İman, İnanç, Yakîn, Rasyonellik, Delil, İspat, Gayb, Tasfiye, Tezkiye, Nefis, Ruh, Akıl, Kalp.

ABSTRACT

GUL, Ekrem Sefa, *The Possibility And Nature Of Certain Faith*, Ph. D. Thesis, Cumhuriyet University Institute of Social Sciences, Sivas, 2016.

The Faith is most important fact embracing whole human life. This notion was considered with certainty because it was confirming given propositions of belief without hesitation and doubt. This certainty which qualifies the confirmation of these propositions also including their certainty on its own and was expressed in Islamic thought as *yaqin*.

This *yaqin* which meaning confirm undoubtedly a true sentences is unusable for confirm a false sentences. Because the truth is a prerequisite of *yaqin* as well as certainty. The people have different faiths and according all of them theirself is true and others are false. In that case a having some certainty feelings not compulsory a true certainty and there is a lot of a difficulties to identify a notion of *yaqin*. One of them the problem of identify the true certain faith in feeling and real life. At the same time this difficulties is starting point of some theological philosophers asserting there is no possibility to exceeding presumption limit in faith and beliefs. Therefore it is important to indicate clearly the possibility of certain faith. In this context analysis of concept such as knowledge, rationality, unseen, proof, evidence, doubt is mandatory.

When accepted the possibility of certain faith it will be necessary to introduce a different ways of *yaqin*. In Islamic thought has been expressed two way for achievement this goal. One of them rational argumentations of *al-Mutakallimin* which based on thinking, proof, rationality and validity of knowledge sources. And latter the method of *al-mutasawwifin* based on individual religious experience. This second way sometimes was expressed by a concept of *irfan-gnosis* as other name. Both method in the final analysis is under the control of rational argumentations of *al-Mutakallimin*. The certain faith is not allow a doubt and hesitation in belief in

present or in the future. If it can be false this means that previous feeling never come certain faith in true. Because possibility of falsify in certain faith is impossible.

Key Words: Faith, Belief, Yaqin, Rationality, Proof, Evidence, Unseen, Purification, Soul, Reason, Heart.

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ KONUSU VE SINIRLARI

İman, hayatındaki en önemli unsur olarak insana, hem bu dünyada hem ahirette mutluluğu ve kurtuluşu sağlayan en yüksek kabuldür. Dünyada huzur ve güvene, ahirette ebedî nimetlere iman ile ulaşılır. Bâtıldan gelecek bir hayır olamayacağı ve özü itibarı ile bâtıl; boş, geçersiz ve yanlış olduğu için,¹ bu huzur ve kurtuluşun gerçekleşmesi, hak bir inanca sahip olmakla mümkündür. İnançın hak olmasının başka bir takım neticeleri daha vardır. Bunların başında o inancın hak olduğunu bilebilme imkânı gelir. Zira eşyanın hakikati sâbit, ilmi geçerlidir.² Bu durumda hakka inanmak, hakkaniyeti sağlar ve hakikati izhâr etmeyi mümkün kılar.

İşte inançlarının hak olduğuna dair Müslümanların sahip olduğu güçlü bilinç, bu hakkın hakikatini açıklama yolundaki gayretleri de canlı tutmuştur. İslam düşüncesinde bu gayretler genel olarak tahkik; hak inançta bir hakikat üzere olduğu yolundaki kesinlik hali de yakîn olarak ifade edilmiştir.³

Kelâmcılar, Müslüman filozoflar, tarih ve siyaset düşünürleri ile mutasavvıflar bu yüksek hakikat üzerine incelemelerde bulunmuşlar ve insanın isti'dât ve kabiliyetlerinin nihaî noktasındaki bir imana nasıl ulaşabileceğini, bu iman nasıl bir mahiyet arz ettiğini tahlil ve tahkik etmişlerdir. Bu noktada üzerinde en çok durulan ilke, kişinin iman seviyesini taklitten kurtarmasının önemi olmuştur. Zira hakta sebâtın başlıca dayanağı hak üzere olduğunu bilmektir. Tahkik bu yönüyle bireysel bir teşebbüse işaret etmektedir.

Gerek İslam düşüncesinin teşekkül devresinde, gerek modern çağlarda, es-

¹ "Hak; vâkıya mutâbık hükümler, inançlar, dinler ve mezhepler için kullanılır. Mukâbili bâtıldır." Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarifat*, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut, 1985, s.94.

² Ebu'l-Muîn Meymun bin Muhammed en-Nesefî, *Kitabu't-Temhid Li Kavâidi't-Tevhid*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed, Dâru't-Tabâati'l-Muhammediyye, Kahire 1406/1986, s.118.

³ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâf-ı Istilâhâti'l-Fünûn*, thk. Ali Dehrûc, Mektebet-ü Lübnan, I. Baskı, Lübnan 1996, I/392, II/1812.

ki-yeni inkârcı düşünceler her zaman olmuştur. Müslüman bilginler, Müslüman zihnini çeldirmelerini engellemek amacıyla, bu bâtil fikirlere karşı mücadele etmişler ve bunu yaparken belli yöntemlere başvurmuşlardır. Tahkik bir yönü de işte bu geniş kapsamlı çabaların bütününe içine almaktadır. Her iki sürecin yöneldiği gaye ise yakînî bir imana ermektir.

Tahkik ve yakîn ile ilgili araştırmalar çoğu yerde birbiriyle kesişir. Buna göre tahkik, süreci olduğu kadar sonucu da ifade eder ve tahkik ile ulaşılan şeyin ne olduğunu bilmek de bunun bir parçasıdır. Bu durumda taklitten kurtulmak ve tahkik-yakîne ulaşmak yanında, bu yakîne ulaşma imkânı, ulaşma yolu ve ulaşılan yakînin mahiyetinin ne olduğu konusu yakîn açısından bir o kadar önemlidir.

İslam düşünce tarihindeki yakîn kavrayışlarını ve yakîne ulaşma yöntemlerini iki grupta ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, aklî-nazarî-istidlâlî delillere dayanan kelâmî yöntemdir. Matürîdî (ö.333), gerek Allah'ı gerekse Allah'ın emirlerini bilmenin istidlâlî idrâk edilebilecek kesbî-iradî bir olgu (araz) olmasının bu meseledeki odak noktası olduğunu ifade eder.⁴

Diğeri ise, mutasavvıfların, kalbin tasfiyesine ve nefsin tezkiyesine dayanan yöntemleridir.⁵ İlkinin nazarî, ikincisini irfânî yakîn yöntemi olarak isimlendirmek mümkündür. Özellikle tasavvufî yakîn anlayışının sadece bir tasavvuf araştırması alanı olarak kalmayıp, kelâm meselesi olarak tahlil edilmesi son derece önemlidir.

Tahkik; nitelikli, sistemli ya da belli bir etkisi olan her düşünceyi araştırmanın bir parçası kılmayı içine alır. Herhangi bir dinî ekol, mezhep ya da görüş, inanç esaslarına etkisiyle orantılı bir biçimde, doğrudan ya da dolaylı olarak kelâm ilminin

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM yay., Ankara 1422/2003, s.174.

⁵ Tezkiye; nefsin devamlı tekrar ile zaman içinde temizlenmesi ve kemâle ermesi sayesinde rûsûh kazanması, böylece hayırlı fiileri yerine getirmede itiyâd ve kolaylık elde etmesini sağlamasını ve bunu sağlayan yöntemleri ifade eder. Tasfiye ise kalbin yahut nefsin her türlü kötü niyet ve düşüncelerden kurtularak safâyâ ermesidir ki bu safâ durumu tasavvufun özü, tasavvuf bu safânın anlatılması ve anlaşılmasıdır. Refik el-Acem, *Mevsûat-ü Mustalahatü't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebet-ü Lübnan, I. Baskı, Lübnan 1999, s.173, 543.

konusu olur. Bu nedenle İslam tarihinin ilk zamanlarından bu güne ve İslam coğrafyasının tamamında etkili olmuş bir düşüncenin ve o düşüncenin sahip olduğu yakîn anlayışının, tahkik sürecinin dışında kalması düşünülemez. Kelâm ilmi en üstün ve en yetkin ilim olarak, hem bu tahkik sürecinin esasını belirler hem de diğer tahkik yollarının geçerliliğini kontrol eder.⁶ Bu sebeple önde gelen iki yakîn metodu ve bu metotlarla ulaşılan yakînî imanın mahiyetini belirgin kılmak, yakînî iman meselesini daha açık kılacaktır.

2.YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Çalışmamızda öncelikli olarak gözettiğimiz hedef, İslâm mezhep ve fırkalarındaki iman ve yakîn anlayışlarının ayrıntılı bir dökümünü sunmak değil, yakînî imanın mahiyetini ortaya koymaktır.

Bu çerçevede ilk olarak iman, bilgi ve yakîn kavramlarını inceledikten sonra imandaki kesinliğin imkânına temas edilmiştir. Gayb, kesinlik, şüphe, delil kavramları iman açısından ele alınmış, bir kısmı İslâm düşüncesinin teşekkül devresinde de olan, bir kısmı ise özellikle çağdaş din felsefesi çevrelerinde görülen itirazlar bu bağlamda değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Böylece imandaki yakînînin, diğer bir ifade ile imandaki kesinliğin, ne derece mümkün olduğu belirgin kılınmaya çalışılmıştır. Sonrasında kelâm ilminin nazarî istidlâlî yakîn metodu ile mutasavvıfların bireysel dinî tecrübeye dayalı irfânî yakîn metotları, yöntem ve mahiyet olarak ayrı ayrı incelenmiş, her iki yöntemle ilgili değerlendirmeler ilgili bölümde ortaya konulmuştur. Konu ele alınırken bu meseledeki bütün görüşlere yer vermek veya belli bir ekolün görüşlerini sıralamak yerine imanda kesinlik problemini açıklığa kavuşturmak için yeterli olacağını düşündüğümüz fikirlere işaret etmekle iktifâ edilmiş, yakînînin imkânı ve mâhiyetine ilişkin problematik bir şema çizilmeye gayret edilmiştir. Bu bağlamda felsefe, din felsefesi, kelâm, mantık ve tasavvufla ilgili farklı kaynaklardan istifade edilmiştir.

⁶ Kelâm en şerefli ilimdir. Diğer dinî ilimler ona dayanır. Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Salih Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut,1998/1419, I/175.

Bu çerçevede kavramlarla ilgili olarak araştırmamız boyunca müracaat edilen başlıca kaynaklar, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö.816) *Târîfât'ı*, Muhammed Ali Tehânevî'nin (ö.1158'den sonra) *Keşşâf-ı Istilâhati'l-Fünûn'u*, Râgıb el-İsfehânî'nin (ö.V.yy.) *Müfredât'ı* ve İbnu'l-Manzûr'un (ö.711) *Lisanu'l-Arab'ı* olurken; yakînî imanın imkânı ile ilgili, iman ve kesinlik problemini ele alan birçok makale ve din felsefi metnine de başvurulmuştur.

Nazarî yöntemle ilgili olarak; özellikle yine Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm'ı* temel kaynağımız olmuş, bu eseri Âmidî'nin (ö.631) *Ebkâru'l-Efkâr'ı*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606) *el-Muhassal'ı*, Sadeddin Teftazânî'nin (ö.792) *Şerhu'l-Makâsıd'ı*, Gazzâlî'nin (ö.505) *el-Kıstasu'l-Müstakim*, Mihakku'n-Nazar ve Mi'yâru'l-İlm adlı eserleri ile İmam Matürîdî'nin *Kitabu't-Tevhid'i* ve Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö.508) *Tebssıratu'l-Edille'si* takip etmiştir. Ayrıca Hanîfî ÖZCAN'ın *Epistemolojik Açıdan İman* ve Ferit USLU'nun *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme* adlı eserleri de başvurduğumuz öncelikli kaynaklar arasındadır.

İrfânî yakîn yöntemiyle ilgili ise en temel kaynaklarımız ise; İmam Rabbânî'nin (ö.1034) *Mektûbât'ı* ile İbnü'l-Arabî'nin (ö.638) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'si* olmuş ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin, Gazzâlî'nin ve İbn Haldûn'un (ö.808) bu konulardaki görüşlerinin yer aldığı eserlerden de istifade edilmiştir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin *Meâricü'l-Kuds*, *el-Maksadü'l-Esnâ*, *el-Munkizü mine'd-Dalâl* ve *İhyâu Ulûmi'd-Din'i* ile Râzî'nin *Esâsu't-Takdis* ve *Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhumâ* adlı kitaplarına, ayrıca İbn Haldun'un *Mukaddimesi'*ne atıflar yapılmıştır. Ebu Nasr Serrac'ın (ö.378) *Lüma'sı*, Ebu Talib Mekkî'nin (ö.386) *Kut'ul-Kulûb'ü* başta olmak üzere klasik ve modern tasavvuf eseri de araştırmamızda elde tutulan kaynaklar arasındadır.

3.KAVRAMSAL ÇERÇEVE

3.1.İman

İman konusunda birçok görüş serdedilmiştir.⁷ İmam Mâlik (ö.179), Şafii (ö.204), Evzâî (ö.157), Ehl-i Medine, Zahirîler, Ahmed bin Hanbel (ö.241), İshak bin Râhûye (ö.238) gibi ehl-i hadis imamlarının tümü ile yine ehl-i hadis kelâmcıları olarak kabul edilen Hâris el-Muhâsibi (ö.243), Ebu'l Abbas Kâlânîsî (ö.IV. yy.) iman kalp ile marifet, dil ile ikrar ve rükunlarla amel olduğunu kabul ederler. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324)'den bu konuda iki farklı iman tanımı ulaşmıştır. Kitabü'l-Lüma da iman Allah'ı tasdik olarak görür. İbn Fûrek (ö.406) de onun Allah'ı bilmeyi iman O'nun cehlini küfür olarak gördüğünü yine ona göre iman kalp ile tasdik olduğunu aktarır.⁸ Cehm bin Safvân'a (ö.128) göre ise iman marifettir. Ebû Hanife (ö.150) iman kalp ile tasdik olduğu görüşündedir.⁹ Matürîdî'den de aynı görüş mervîdir.¹⁰ Kalbin, iman tanımında kullanılmasının kişinin mümin sayılabilmesi diliyle iman ettim demesinin yeterli olduğunu savunan düşüncelere karşı sadece sözle dile getirmenin yeterli olmayacağına ilişkin bir netleştirme olduğu düşünülebilir.¹¹

Dinî terimlerin anlamı verilirken Arap dilindeki sözlük anlamlarının esas alınmasını gerekli görenler¹² iman kelimesinin Kur'an'ın nüzûlünden önce Arapçada tasdik anlamında kullanılmasından hareket ederler.¹³ Buna göre iman, lügatte "أمن" kökünden türemiş if'âl vezninde bir mastardır ve tasdik etmek anlamına gelir. Haber verenin doğruluğunu kabul edip benimsemek ve onu sâdik olarak kabul etmektir.¹⁴ "أمن" fiili de geçişli ise güven vermek, tekzibten ve muhalefetten emin kıl-

⁷ Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB. Yay., II. Bsk. Ankara, 2004, II/404.

⁸ Ebubekir İbn Fûrek, *Mücerred-ü Makâlât-ı Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimarie, Darü'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 16, 150.

⁹ "İman kalben tasdik olduğu sâbittir." Mâtürîdî, *age.*, s.611.

¹⁰ Neseî, *age.*, II/406.

¹¹ Ferit Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu yay., Ank. 2004, s.272, 274.

¹² Bu bağlamda Kur'an'ın anlaşılın diye Arapça bir kitap olarak gönderildiğine atıf yapan ayetlere vurgu yapılır. Bkz. İbrahim 14/4, Şuara 26/195, Yusuf 12/2.

¹³ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu'l- İrşad*, Thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1369, s.397; İbn Fûrek, *age.*, s. 149-150

¹⁴ Ebul Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *Mucemu Mekâyisi'l-Lüğa*, Dârü'l-Fikr, 1991, I/133-134; Sadüddin Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseîyye*, neşr. Ahmed es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1408/1988, s.77-78.

mak, değilse emin olmak demektir.¹⁵ Başkasını haber verdiği konuda tasdik eden kişiye sözlükte mümin denir. Buna göre kalp ile tasdik imanın aslıdır.¹⁶ Zira imanın gerçekleşmesine en lââyık olan yetenek kalptir.¹⁷ Kur'ân-ı Kerim imanın kalpteki tasdik olmasına¹⁸ vurgu yapar.¹⁹ Buna göre imanda asıl rükün, kalp ile tasdiktir.²⁰ Ebû Hanife'nin talebelerinin kendisinden naklettikleri imanın ikrar değil yalnız tasdikten ibaret olduğunu söylediğidir. Ona göre ikrar şer'î hükümlerin icrası içindir.²¹ Buna göre iman dille söylemekten ibaret olsaydı dilleriyle inandık diyen herkes mümin olurdu.²² Hâlbuki inanmadığı halde diliyle inandığını söyleyenler de vardır. "Hayır! Andolsun ki onlar iman etmiş olmazlar"²³ âyeti buna işaret eder. Birçok kelâmcı da dil ile ikrarın dünyevî hükümlerin uygulanabilmesi için gerekli olduğunda müttefiktir.²⁴

Şu halde iman Resulullah'ın (sav) Allah katından getirdiği zarurî olarak bilinen şeylerde kalbî-icmâlî olarak tasdiktir.²⁵ Tasdik zıddı olan kizb-tekzib ile ilişkilidir.²⁶ Birisi hakkında "şuna inanmıyor" demek, onun o haberin doğruluğunu kabul

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Darü'l-Mearif, Kahire, ts., LV/4964; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.77-78.

¹⁶ Yusuf Suresi 12/17. âyet bu konuda işarettir. Cüveynî, *İrşad*, s. 320; Nesefî, *Kitabu't-Temhid*, s. 377; Sadüddin Teftazânî, *age.*, s.78.

¹⁷ İmanın kendinde olan hakikat düşünmek ve nazar ile bilinir. Bunlar ise kalbin fiilleridir. Mâtürîdî, *age.*, s.601, 608.

¹⁸ "Kalbin imanla dolu olduğu" Nahl 16/106; "imanın kalplere yerleşmediği" Hucûrat 49/14; "kalplerin inanmadığı" Mâide 5/41; "kalplerin münkir olduğu" Nahl, 16/22; "imanın kalplere yazıldığı" Mücâdele 58/22 anlatılır.

¹⁹ Mâtürîdî, *age.*, s.611.

²⁰ Ebül-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, thk. Hans Peter Linss, Dâr-u İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1383/1963, s.148; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.79.

²¹ Ali el-Kârî, *Minehu'r-Ravzi'l-Ezher Fî Şerh-i Fikhi'l-Ekber*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts., s.224.

²² Bkz. Münafikun 63/1, Bakara 2/146; Ali el-Kârî, *age.*, s. 251.

²³ Tevbe 9/56.

²⁴ Mâtürîdî, *age.*,s.605; Ebû'l-Muin en-Nesefî, *Kitabu't-Temhid*, s.378; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, nşr. Fethullah Huleyf, Dârü'l-Meârif, İskenderiye, 1969, s.172-174; Teftazânî, *age.*, s.79.

²⁵ Nesefî, *Kitabu't-Temhid*, s.377; Cüveynî, *İrşad*, s.397; Ali el-Kârî bununla birlikte muhakkik müçtehidlerin kalben inandığı halde özürsüz olarak imanını açıklamayı terk etmeyi doğru görmediklerini ifade eder. Fakat onlar için de asıl olan yine tasdiktir. Bkz. Ali el-Kârî, *age.*, s.54.

²⁶ İbn Fûrek, *age.*, s. 150-151.

etmediğini söylemek demektir.²⁷ Dil ile ikrar kalpteki tasdiki haber verir. Kalpteki imana bir kılavuzdur. İmanın ifadesidir.²⁸ Bu yüzden kalbin inkârına rağmen lisanın ikrarı iman olmaz.²⁹

Bişr bin Gıyâs el-Merîsî (ö.218), imanın lügatte tasdik anlamına geldiğinden hareketle tasdik olmadan imanın da olmayacağını ifade eder. Tasdik ise ona göre kalp ve lisanla birlikte olur. Kerramîler ise imanda marifet ve tasdikin gerekmediğini söylemişlerdir.³⁰ Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup âlimlerin bir kısmı kalpteki durumu tasdik bir kısmı ise marifet olarak kabul etmiştir.³¹

İbn Teymiyye (ö.728) imanı tasdik ile tanımlamanın tasdikin yanında bulunan Allah korkusu, Allah sevgisi, Allah'a güvenmek gibi kalp amellerini ifade etmediği için yetersiz görür.³² Ne var ki tâzim, hudû, Allah'ı sevmek ve ve yüceltmek imanın tanımına ait asıl unsurlar olarak değil ama imanın şartları arasında kabul edilmiştir.³³

Teftazânî, imandaki tasdik ile ilgili olarak farsça "greviden-كرویدن" fiilini örnek verir ve bu fiilin, tasavvurun³⁴ mukabili olarak tasdike karşılık geldiğini belirtir. Buna göre tekzib de tasdikin mukabili olan inkârın göstergesidir.³⁵ Ayrıca iman salt teorik bir tasdikten ibaret olmayıp, samimi bir benimsemeyi de gerektirir.³⁶ Matürîdî de imandaki tasdikin kalbin karar kılması ve bu kararından emin olmasını gerektirdiğini, bu durumun imanı bilgiden-marifetten ayırdığını belirtir. Zira bilenlerin

²⁷ Ebû Bekir el-Bakillânî, *Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1407/1987, s. 389.

²⁸ Matürîdî, *age.*, s.605.

²⁹ Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, II/414

³⁰ Nesefî, *age.*, II/405.

³¹ Nesefî, *age.*, II/405.

³² Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İmani'l-Kebir*, (Mecmuatül Fetâvâ I-XXXVII içinde), Darül Vefâ III. Bs., 1426/2005, VII/324.

³³ İbn Fûrek, *age.*, s.151.

³⁴ Bilgide hüküm yoksa tasavvur, varsa tasdiktir. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin*, Thk. Abdurraif Sa'd, Mektebetü Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kahire, ts., s.16.

³⁵ Teftazânî, *age.*, s. 78.

³⁶ Teftazânî, *age.*, s. 78; Ferit Uslu, *age.*, s.294.

tümü tasdikle bilmeyenlerin tümü de tekzible nitelenmez. Tasdik ve kabul bu anlamda tekzib ve inkâra mukabildir.³⁷

İnanılan hususların kalp ile tasdiki olması imanın, insana başka bir tercih hakkı bırakmayan zihnî tasdikten farklı olduğuna işaret eder. Zira marifet imandan başka bir şeydir. Marifet bulunduğu halde iman bulunmayabilir.³⁸ Zaman zaman bazı konularda sebep olmadan bilgi hâsıl olur ama bu iman olarak nitelendirilemez.³⁹

Kanaatimize göre de insan kendisi hakkında yanılabilir ama kendisini kandıramaz. Ne var ki çeşitli sebeplerle, kendisini başka türlü inanmaya zorlayan bir insan, bu yoğun gayreti sonunda kendi kendini ikna edebilir. Hatta bu ikna çok kuvvetlendiğinde, bu son kanaatin aksi yöndeki geçmiş inancını tamamen unutabilir. Hatta inkâr edilmesi mümkün olmayan deliller karşısında bile, bazı kişisel sebeplerle delillerin gösterdiğinden farklı bir şekilde inanmaya devam edebilir. Eğer hakikat insanlardan bağımsız olarak kendi başına var olmaz ise bu durum, inançlar arasında herhangi bir ayırım yapma imkânını ortadan kaldırır.

Buna dayanarak iman da marifetten öte kalp ile gerçekleştirilen bir tasdik söz konusu olduğu söylenebilir. Bununla birlikte çoğu zaman bilgisizliğin tekzibe sevk etmesinde olduğu gibi marifet de tasdike sevk eden bir sebeptir.⁴⁰ Teftazânî'ye göre imanda iradenin rolü tasdik etme safhasında değil araştırmaya karar verme, nazar için sebeplere başvurma ve güçlükleri aşmadaki azmi ifade eder.⁴¹ Bu durumda tasdik hakikati haberin ve haber verenin doğruluğuyla ilgili kalpte meydana gelen bir nispet olmaktan ziyade teslim olmak anlamına gelecek şekilde samimi bir benimseme (iz'an) ve boyun eğmedir.⁴²

Biz iki şey arasındaki nispeti tasavvur ettiğimizde ve ispatı ve nefyi ile ilgili

³⁷ Matürîdî, *age.*, s.613.

³⁸ Sâbûnî, *age.*, s.154.

³⁹ Matürîdî, *age.*, s.612.

⁴⁰ Matürîdî, *age.*, s.611.

⁴¹ Ferit Uslu, *age.*, s.311.

⁴² Teftazânî, *age.*, s.83.

şüphenin kalkmasıyla ispatına dair bir burhâna ulaştığımızda bizim için kabul meydana gelir. Bu ise tasdik anlamının dışındadır. Marifet tasdikin oluşmasında yeterli değildir.⁴³ Meselâ oğlu cinayet işleyen bir annenin zihni, kendine sunulan kesin deliller karşısında bu durumu kabullenmekten başka bir şey yapamaz. Ne var ki kadın, bu gerçeği kabul etmek istemeyebilir ve oğluna olan sevgisi kendisine gösterilen delilleri dikkatlice incelemesini engeller. Böylece zihnen inandığı halde kalben inkâr edebilir. Yoksa zihin kesin bilgiyi reddedemez.

Nitekim ehl-i kitap bilginleri peygamberi kendi oğulları gibi tanımlarına rağmen tasdik etmemişler ve tasdik olmayınca da onun zıddı olan tekzib durumunda kalmışlardır.⁴⁴ İşte imanın, marifet ya da dil ile tasdikten ibaret olduğunu savunan görüşlerin⁴⁵ bu kalbî unsur dikkate almamak ya da zihnî tasdikle karıştırmaktan neşet ettiği söylenebilir.

İmandaki tasdik beraberinde gönüllü bir boyun eğişi de getirir. Fakat ibadet ve taatler, imanın bir sonucu ve yansıması olmakla birlikte⁴⁶ onu oluşturan bir unsur olarak görülemez. İlahi emre muhalefet ve nehy olunanı irtikâb etmek, bu muhalefeti helal kabul etmemek ve yasağı hafife almamak şartıyla ne tekzib sayılır ne de ilahi emri red anlamına gelir. Nitekim bu günaha çoğunlukla, azap korkusu, af ümidi ve tevbe etmeye dair bir temenni de eşlik eder. Bütün bunlar ise tasdikin sonucudur.⁴⁷ Şu halde imanın ne olduğunu, onun sonucu olan tek tek ibadet ve taatlerde değil onlardan önce kendisine itaat edilmesi zorunlu görülen yüce bir makamın sarsılmaz otoritesi altına girerek, ona gönüllü bir teslimiyet izhar etmenin gerekli olduğuna dair bilinçte aramak daha doğru olacaktır.

Bu, aynı zamanda iman ve İslâm arasındaki ilişkiye de işaret eder. Dil açısından farklılık arz etseler iman ile İslâm din örfünde kendileriyle hedeflenen gaye

⁴³ Taftazani, *age.*, s. 82.

⁴⁴ Neseî, *age.*, II/415.

⁴⁵ Örneğin Cehmiyye ve Mürcie. Bkz. Neseî, *age.*, I/38; Abdülkâhir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fırlalı, TDV yay., Ankara 2001, s.148.

⁴⁶ Bkz. Bakara 2/227, Âl-i İmrân 3/97, Beyyine 98/5, Yûnus 10/9, Hûd 11/23.

⁴⁷ Sâbûnî, *age.*, s.141-142.

bakımından aynı konumdadır. Dinî açıdan kastedilen iman son tahlilde, akıl ve nassların Allah'ın bir olduğuna, yaratmanın ve hükmetmenin hiçbir ortağı olmayan Allah'a ait olduğuna şahitlik etmesidir. İslâm ise kişinin bütün varlığını ve her şeyini tam bir kulluk ile Allah'a teslim etmesi ve bu hususta O'na hiçbir şeyi ortak koşmamasıdır. Böylece sonuçta her ikisi de, iman da İslâm da bir noktada birleşmiş olur.⁴⁸ İslâm boyun eğme (hudû) ve itaattir (inkıyâd) ki bu ise tasdik hakikatidir.⁴⁹

Kur'an-ı Kerim'de de iman ile İslâm, bazen aynı anlamda kullanılmıştır.⁵⁰ Bu konudaki görüşlerden bazıları, İslâm'ın imandan daha genel olduğunu yolundadır. Buna göre iman, İslâm'ın bir hususiyetidir.⁵¹ Bununla birlikte, imanı daha kapsamlı gören veya iman ve İslâm'ın birbirlerini gerektirdiğini söyleyenler yahut bu kavramların müteradif olduğunu düşünenler de vardır. Onlara göre her Müslüman mümin, her mümin de Müslümandır.⁵²

Meselâ Nesefî, iman ve İslâm'ın müterâdif kelimeler olduklarını ifade eder. Mâtürîdî imanın Allah'ın vahdaniyetine, halk ve emrin yani yaratma ve emretmede ortağı bulunmadığına inanmak iken; İslâm'ın ise kişinin tüm varlığıyla Allah Teâlâ'ya kulluğa yönelmesi olduğuna vurgu yapar.⁵³

Eş'arî'ye göre de İslâm Allah'ın hükmüne teslim olmak, bağlanmak ve O'nun emrine uymaktır. Buna göre her mümin Müslümandır. Fakat teslimiyeti tasdik ve iman ile olmazsa her Müslüman mümindir denemez.⁵⁴

İslâm içtenlikle Allah'ın emirlerine teslim olmak, zahiren de boyun eğmektir. Lügatte iman ile İslâm arasında fark vardır. Ancak İslâmsız iman imansız İslâm olmaz.⁵⁵ İmanın teslim olma, boyun eğme, bağlılık gibi varoluşsal boyutları ile ilgili

⁴⁸ Mâtürîdî, *age.*, s.632.

⁴⁹ Teftazânî, *age.*, s. 83.

⁵⁰ Bkz. Yûnus 10/84, Neml 27/81, Hucûrât 49/14, Zâriyât 51/35.

⁵¹ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, nşr. Şuayb Arnavut, Mektebet-ü Dârü'l-Beyân, Beyrut-Dımaşk, 1401/1981, s.22.

⁵² Mâtürîdî, *age.*, s.634.

⁵³ Nesefî, *age.*, II/425; Mâtürîdî, *age.*, s.632.

⁵⁴ İbn Fûrek, *age.*, s. 155.

⁵⁵ Ali el-Kârî, *age.*, s.264, 388.

yönleri genellikle İslam kavramının anlam alanı içerisinde düşünülmüştür.⁵⁶

İman; ilahi otoritenin emri altına girme ve ona ortak koşmama anlamında daimi bir itaat hâli olduğuna göre ibadetler imandan bir cüz, bir rükün değildir.⁵⁷ Bunları terk eden kimse bunlara dair inancında bir değişiklik olmadığı müddetçe, tasdikten ve bu daimî itaatten ayrılmış değildir.⁵⁸ Emretme yetkisini Allah'a vermek, imanın esas varlığını korumaktadır.⁵⁹ Ne kadar büyük olursa olsun helal olduğuna inanmadıkça hiçbir Müslüman işlediği bir günah sebebiyle imanını kaybetmez.⁶⁰

Ehl-i Sünnet bu sebeple günah işleyenin imanını kaybettiğini ve ebedî olarak cehennemde kalacağını savunan Haricîlerden veya iman ile inkâr arasında bir yerde olduğu ve tevbe etmeden ölürse cehennemlik olduğunu savunan Mu'tezile'den⁶¹ farklı olarak; günah işleyenin mutlak olarak âsi olmadığını belirtir.⁶² Kebire sahibi mü'mindir. İmanıta itaatkâr günahıyla âsidir.⁶³ Taatler imandan bir parça olsalardı, imanı taatle kayıtlamak bir tekrar, isyanla kayıtlamak ise çelişik olurdu. Halbuki Allah Teâlâ, "İman edip Salih amel işleyenler..."⁶⁴ ve "İman edip imanlarına zulüm karıştırmayanlar..."⁶⁵ buyurmaktadır.⁶⁶ Bu ise taatlerin imandan ayrı bir şey olduğuna işaret eder.

Mâtürîdî, Allah'ın peygambere hem kendisi hem de müminler için istiğfarda bulunmasını emretmiş olmasını da⁶⁷ büyük veya küçük günah işleyen kimseye kü-

⁵⁶ Ferit Uslu, *age.*, s.312-313.

⁵⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, Konya, 1329, s. 22; Sâbûnî, *age.*, s.172.

⁵⁸ Kâfir Allah Resûlünün Allah'tan getirdiği zarurî olarak bilinen hususlarda onu inkâr edendir. Nazarî olarak bilinenleri inkâr edenlere kâfir denmez. Bkz. Râzi, *age.*, s.240.

⁵⁹ Nesefî, *age.* s.22; Sâbûnî, *age.*, s.140; Teftazânî, *age.*, s.71.

⁶⁰ Ali el-Kârî, *age.*, s. 210.

⁶¹ Mâtürîdî, *age.*,s.525; Sâbûnî, *age.*, s.162; Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, V/ 200; Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, *Et-Tabsir fi'd Din*, thk. Kemal Yusuf Hut, Beyrut 1983, s.60.

⁶² Pezdevî, *age.*, s.148; Teftazânî, *Şerhu'l Akaid*, s.71.

⁶³ Râzî, *age.*, s.238-239.

⁶⁴ Kehf 18/107.

⁶⁵ En'am 6/82.

⁶⁶ Râzî, *age.*, s.238.

⁶⁷ Muhammed 47/19.

für veya şirk izafe etmeyi engellediğini ifade eder.⁶⁸

Matürîdî günahı küfür veya şirk olarak kabul etmek ya da onların cezasının cehennemde ebedî kalmak olarak görülmesinin kabul edilemeyecek bir anlayış olduğunu belirtir. Bu anlayış Allah'ın affedici, bağışlayıcı, merhametli oluşunu anlamamak demektir.⁶⁹ Ona göre kişiyi büyük ya da küçük günah işlemeye sevk eden şeyler; arzuların baskısı, gaflet, şiddetli öfke, taraf tutmaktaki aşırılık yahut tevbe edip de bağışlanacağı umudu gibi etkenlerdir. Bununla birlikte günahların imana zarar vermemesi için işlediği günahı meşrû saymamak, emir ve yasakları koyan ilâhî zata karşı saygısızlık sayılacak şeylerden kaçınmak gerekir.⁷⁰

Bununla birlikte ilahi emir ve yasaklara uymak tamamen göz ardı da edilmez. Günahtan dolayı, kişi sahip olduğu inancını kaybetmiş değildir.⁷¹ Ancak bu durum, günahın herhangi bir sonucu veya cezası olmadığı anlamına gelmez. Buna göre; imandaki daimî itaat hâlinin tek tek amellerde hiçbir yansıması olmadığına imanın nuru, kuvveti ve feyzi zayıflar.⁷² Bu günah, tevbe ve affedilmek suretiyle kısmen ya da tamamen bağışlanabilir.⁷³

İman açısından en büyük iki problem, Allah'ın otoritesini inkâr etmek olan küfür ve bu otoriteyi başkasına tahsis etmek olan şirk olduğundan; sonsuz güç ve kudret sahibi, her şeyi yaratan ve kâinata mutlak hakim ve kendisine ibadet edilmeye lâyık tek varlık olarak Allah'ın varlığını ve birliğini tasdik etmek, imanın aslı unsurudur.⁷⁴ Bununla birlikte Allah'ın var olduğunu, şeytan gibi sırf bilgi ile veya bir filozof gibi yalnız felsefî sisteminin bir sonucu olarak kabul etmek O'na iman etmek değildir.⁷⁵ Bu durum bize iman meseleleri ile bilgiye ait kavrayışın birlikte

⁶⁸ Mâtürîdî, *age.*, s.521.

⁶⁹ *Age.*, s.526.

⁷⁰ *Age.*, s.527.

⁷¹ Mâtürîdî, *age.*, s.535; İslâmın bütün rükünlerine inanmak imandandır. Amel imanının bir göstergesi olmakla birlikte onun cüz'ü değildir. Bkz. Pezdevî, *age.*, s.148.

⁷² Nesefî, *et-Temhîd*, s.102; Sâbûnî, *age.*, s.90.

⁷³ Hûd 11/114, Furkân 25/70; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s.56.

⁷⁴ Bkz. Râzî, *age.*, s.240.

⁷⁵ M. Buber, *Eclipse of God*, Harper's, Newyork 1957, s.51-54.

değerlendirilmesinin önemini gösterir. Gerçekten bilgi ile gerek iman gerekse yakîn kavramları arasında göz ardı edilemeyecek bir ilişki vardır. Şu hâlde yakînî imana dair bir araştırmada doğal olarak bilgi ve yakîn kavramlarını da ele almak gerekmektedir.

3.2. Bilgi

Klasik tanım kuralına göre bir şeyin tanımı, onun cins ve faslı dikkate alınarak yapılır.⁷⁶ Ancak bunun bilgi için mümkün olup olmadığı tartışılmıştır. Fahreddin er-Râzî; insanın kendi varlığına dair bilgisinin bedihî olduğundan hareketle, bilginin tasavvurunun da bedihî olduğunu düşünür. O burada, "*bedihînin parçası olan da bedihîdir*" ilkesinden hareket etmektedir. Bu yüzden, Râzî'ye göre bilginin tanımı yapılamaz.⁷⁷

Bu konuda Teftazânî de Râzî gibi düşünür. Ona göre de "*bilgi varlıktan öncedir ve dolayısıyla öncelikli olarak bedihîdir. Bilginin tasavvuru başkasının tasavvuruna bağlı iken başkasının tasavvuru ise bilginin varlığına bağlıdır.*"⁷⁸ Gazalî de cins ve faslı kapsayacak şekilde bir bilgi tanımının zor olduğunu, bilginin ancak taksim ve misal yoluyla tanımlanabileceğini söyler. Ona göre "*bilgi, aklın mâkûlatın suretini almasından ibarettir.*"⁷⁹

Âmidî ise, bilginin tanımının ancak taksim ve misal yoluyla yapılabileceğine de bilginin bedihî olduğu için tanımının gerekmediğine de itiraz eder.⁸⁰ O'na göre bilgi, "*bir anlamın nefiste, kendi olduğu durumun dışında bir duruma ihtimal vermeyecek*

⁷⁶ Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF yay. VI. bs. Ankara 1991, s.36-37.

⁷⁷ Râzî, *age.*, s.144-145.

⁷⁸ Teftazânî, *age.*, I/189.

⁷⁹ "Eşyanın idrâki iki çeşittir. Biri tekil varlıkların diğeri de tekil varlıkların birbirlerine nefy ve ispât yoluyla nisbetlerinin idrâk edilmesidir. Bazıları ilkini marifet (tasavvur) ikincisini de ilim (tasdik) olarak isimlendirir. Her ikisinin de doğrulanması yapılabilir." Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l Usûl*, Müessesetü'r-Risale, thk. Süleyman el-Aşkar, Beyrut 1324, I/45-46, 67.

⁸⁰ Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkar*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, Matbaatı Darü'l-Kütüb, Kahire, 1424/2004, I/77; a.mlf., *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1980, I/26.

şekilde meydana gelmesidir.”⁸¹

Mu'tezile'den Eb'ül-Hüzeyl Allâf'a (ö.235) atfedilen “bilgi inançtır” şeklindeki tanım ise hem sadece cinsi ifade ettiği hem de avamın taklide dayalı inancını bilgi kapsamına aldığı için eleştirilmiştir. Söz konusu tanım önce, “bir şeye olduğu gibi (alâ ma hüve aleyh)” ilâvesiyle genişletilmiş sonra yine genişletilerek tanıma “zorunlu olarak” ya da “delile dayanarak” ifadeleri eklenmiştir.⁸² Ancak bu kez de Allah'ın bilgisini inanç kapsamına dahil etmiş olduğu gerekçesiyle kabul görmemiştir.⁸³

Ayrıca, “bilgi doğru inançtır” ifadesi, bir önerme olarak her bilgiyi doğru inanç kapsamına dahil etmektedir. Ne var ki söz konusu ifade her doğru inancın zamanda bilgi olduğunu ifade etmez. Zira tümel olumlu bir önermenin düz döndürmesi tümel olumlu değil, tikel olumlu olur.⁸⁴ Bu sebeple “her bilgi doğru inançtır” demek, bütün doğru inançların değil, bazı doğru inançların bilgi olduğunu söylemektir. Dolayısıyla doğru inanç olduğu halde bilgi olmayan kabullerin var olmadığını, kesin bir şekilde reddetmiş olmaz.

Önermeyi “her bilgi doğru inançtır” yerine “her doğru inanç bilgidir” şeklinde alırsak bu sefer de “bazı bilgiler doğru inançtır” anlamına gelir ki bu da bilgi olduğu halde doğru inanç olmayan şeylerin olup olmadığı hakkında kesin bir hüküm vermemizi engeller.⁸⁵ Dolayısıyla bilgi ile doğru inancın birbiriyle yapılan tanımları birtakım boşluklar içerir. Bilginin mahiyetini kavramak açısından da yetersizdir.

Mu'tezileden Kadı Abdülcebbâr'a (ö.415) ve Ebû Haşim el-Cübbâ'ye (ö.321)

⁸¹ Âmidî, *el-Mübîn fi Şerh-i Meâni'l Eلفâz*, thk. Hasan eş-Şâfî, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1413, s.119.

⁸² Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/10.

⁸³ Nesefî, *age.*, I/11.

⁸⁴ Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis yay, III. bs., Ankara 2005, s.132.

⁸⁵ Bu nokta mantık kurallarına dikkat edilmeden yapılan önerme tahlillerinde sıkça görülen bir hatadır. Buradaki yanlışlığı anlamamızı ağlayacak en iyi örneklerden biri şudur: Bütün öğrenciler okuldadır dediğimizde okulda sadece öğrenciler vardır ve öğrencilerden başka hiç kimse yoktur demiş olmayız. Aksine, okulda öğrenciler olduğu gibi başkaları da olabilir. Bu önerme, ne yazık ki bize bu konuda bir bilgi vermez. Ancak yine bu önermeden hareketle, okul dışında hiçbir öğrencinin olmadığından emin olabiliriz. Bu sebeple bütün öğrenciler okuldadır dediğimizde; bu önermeden çıkan anlam, okulda bulunanlardan bazılarının öğrenci olduğudur. Yoksa öğrencilerden başka okulda kimsenin olmadığı değildir.

nispet edilen, “bir şeye itminan/ sükûnü nefis ile inanmak” şeklindeki bilgi tanımı ise doğruluğu ihmal ettiği için eleştirilmiştir. Yine Mu’tezileden Nazzâm’ın (ö.231), “kalbin hareketlerinden bir hareket”⁸⁶ ya da “bulacağı şeyi bulması için kalbin hareketi” şeklindeki tanımı da bilgi ile nazarı karıştırdığı için tenkit edilmiştir.⁸⁷

Sünnî kelâmcılar, bilgi tanımlarında inanç kavramını kullanmazlar. Buna karşın bilgisizliğin(cehl) yanlış inanç olduğunu söylerler.⁸⁸ Cehlin bir inanç kategorisi olmasına rağmen onun zıddı olan bilginin bir inanç olmaması, bilginin yanlış olamayacağı teziyle uyumlu olduğu kadar bilgi hakikat ilişkisini de anlamamıza yardımcı olur. Eş’arîler ilim ve marifeti eş anlamlı kullanırlar.⁸⁹ Bazıları ise ilmin âlimin sıfatı, bilginin zihinde bir nevî yer tutmasının yani husûlün ise suretin sıfatı olduğunu söylerler.⁹⁰

Bu noktada Bakillânî’nin (ö.403) tanımı, “bilineni olduğu hal üzere bilmek”⁹¹ şeklinde iken;⁹² Eş’arî’nin tanımı; “bilenin bilineni kendisiyle bildiği şey”⁹³ ya da “kendisinde olan kimseye bilen vasfı veren sıfat; kendisinde olduğu kimseyi bilen yapan vasfı”⁹⁴ şeklindedir. Fakat bu tanımlar da bunları örnek olan diğer tanımlar da, “tanımlanan”ın “tanımlayıcı” olarak kullanıldığı eleştirilerine mâruz kalmıştır.⁹⁵ Adududdin el-Îcî (ö.756), bilginin “kendisinde bulunduğu kimse için karşıtıma ihtimal vermeyecek şekilde manaların arasını ayırt etmeyi gerektiren sıfat”⁹⁶ olduğunu söylemiştir. Ancak bu da yanlış olan bilgiyi yani cehli dışarıda bırakmakta yetersiz kaldığı için eleştirilmiştir. Zira kişinin aksine ihtimal vermiyor olmasına rağmen tasdik ettiği hüküm

⁸⁶ Abdülkâhir el-Bağdadi, *Usûlü’l-Din*, Mattbaatü’l-Devlet, İst. 1346/1928, s.6.

⁸⁷ Bağdadi, *age.*, s.6; Neseî, *age.*, I/ 12.

⁸⁸ Cüveynî, *Kitabu’l- İrşad*, s.12, 14.

⁸⁹ İbn Fûrek, *age.*, ss.284.

⁹⁰ Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, I/195.

⁹¹ Bakillânî, *Temhid*, s.25; Adûdiddin el-Îcî, *el-Mevakıf fi İlmi’l-Kelâm*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, ts., s.10.

⁹² Cüveynî bu tanımın maksada en uygun tanım olduğunu ifade eder. Bkz. Cüveynî, *İrşad.*, s.12.

⁹³ İbn Fûrek, *age.*, s.10.

⁹⁴ Cüveynî, *age.*, s.12.

⁹⁵ Îcî, *age.*, s.10.

⁹⁶ *Age.*, s.11.

gerçekle uyuşmadığı için cehalet olabilir.⁹⁷ Buna benzer kusurlar sebebiyle çoğu ilim tarihinde kavramların iç içe girmesi durumu söz konusu olmuştur.⁹⁸

Bu eksikliklerden en uzak olan bilgi tanımının Matürîdî'ye ait olduğunu söyleyebiliriz. Diğer tanımların aksine bu tanım, hem kadim hem hadis bilgiyi, hem inancı hem cehaleti aynı anda açıklamayı başarmıştır. Buna göre; *“bilgi kendisinde olan kimseye mezkûr’un (duyulur ve bilinir şeylerin) açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.”*⁹⁹ Tanımda kullanılan *“mezkûr”* kavramı; mevcudun, mâdûmun, duyulurların ve mâkullerin idrakini içine almaktadır.¹⁰⁰

Aslında bu tanım, bilgi dediğimizde bazen bununla *“bilgiyi -ilmi”* değil *“bilinini-mâlûmu”* kastetmiş olmamızdan kaynaklanan sorunları da çözer. Bu aynı zamanda, Allah’ın ilim sıfatı ile de uyumlu bir görüştür. Buna göre bilgi, inanmanın bir türü değil bir sıfattır. İnanç ise bilginin cinsi değildir. İnanç, bilgiye her zaman bir sonuç olarak eşlik etmekle birlikte bazen bilgiden ayrı veya önce de olabilir. Bilgi tarafından yanlışlanabilir ya da bilgi sonucu ortaya çıkabilir. Nitekim insan, ‘A’nın ‘B’ olduğunu biliyorsa, *“öyle olduğuna inanmıyorum”* diyemez ama *“inanmak istemiyorum”* diyebilir.

İnanç kelimesi bazen bilgiden bağımsız yerlerde de kullanılır. Sözelimi bir kimse, A’nın B olduğu hakkında bir bilgi sahibi olmamakla birlikte, öyle olduğuna inanıyor olabilir. Bu çok anlamlılığın yer yer dikkatten kaçması, bilgi ve inanç arasındaki ilişkinin karmaşıklığını artırmıştır. Kanaatimizce Matürîdî’nin bilgi tanımında, bilginin bir sıfat olmasına yapılan vurgu bu açıdan son derece önemlidir.

Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî’nin inançlara dair tasnifi¹⁰¹ özellikle cehlin

⁹⁷ Bilginin tanımlanmasıyla ilgili zorluklar kelâmcıları, eksikliklerden uzak kapsayıcı bir bilgi tanımı arayışına götürmüştür. Bu bağlamda Nesefî; bir bilgiyi bilen herkesin onun hakikatini biliyor olmayabileceğini mesela Zeyd’i bilen bir insanla onu bu bilgiye ilâveten cevher, araz olarak ve onu diğer insanlardan ayıran hakikatiyle bilenlerin aynı olmadığını söyler. Bkz. Nesefî, *age.*, I/18

⁹⁸ Taftazânî, *age.*, I/192.

⁹⁹ Nesefî, *age.*, I/19; İcî, *age.*, s.19.

¹⁰⁰ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s.25.

¹⁰¹ Râzî, *el-Mebâhisül Meşrûkiyye fî İlmi’l-İlahiyyat ve’t-Tabiiyyat*, thk. Muhammed Bağdadi, Darü’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut 1410/1990, I/464-465.

neden ve nasıl bir yanlış inanç olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır. Râzî'nin inanç tasnifi şöyledir:

İnançlar		
Kesin inançlar		Tereddütlü inançlar
Mutabık olmayan (cehl)	Mutabık olan (bilgi içerir)	
	Bir vasıtaya dayanmayan (Taklit)	Bir vasıtaya dayanan (Nazariyyat, Bedîhîyat, Zanniyat vb.)
Şek ve zan içerir.		

Şekil 1: Fahreddin er-Râzî'nin İnançlara Dair Tasnifi

Görüldüğü üzere Râzî, zannı hem kesin hem tereddütlü olan inançlar arasında iki ayrı kategori olarak düşünmüş ve bilgiyi vâkıya mutabık kesin inanç olarak tanımlamış oluyor. Bu ayrımı dikkate aldığımızda, bilgide var olan inanç unsuru onu inanç kategorisine sokuyor. Ancak bizim için asıl önemli olan nokta, bu tasnifin inanç, zan ve cehaletin mahiyetini kavramamıza yardımcı olmasıdır. Buna göre;

İnançlar		
Kesin inançlar		Tereddütlü inançlar (şek ve zan içerir)
Mutabık olmayan (cehalet verir)	Mutabık olan (bilgi içerir)	
Bir vasıtaya-temelile dayanmayan, hakikati ifade etmeyen, öyle olduğuna inanılsa, öyle olduğu zannedilse bile gerçekte yanlış olduğu için bilginin zıddı (Cehalet)	Bir vasıtaya-temelile dayanmayan, yani bilginin sonucu olmayan ama doğru olan kabul, tasdik ve kanaatler (Taklit)	Bir vasıtaya-temelile dayanan, bilginin sonucu olarak inanç.
Tereddütlü inançlarda, kişi bildiği halde bildiğini bilmiyor ya da yanlış bildiğini zannediyor olabilir. Yahut bildiği halde, bilgi olduğunu bilmediği için, onu zan olarak kabul ediyor olabilir. O halde o da bilgidir ama kişi mâlum olduğunu bilmediğinden kişinin onu bilgi olarak kabul etmesi ya birinin ona öğretmesine ya da bir şekilde onun bilgi yani mâlum olduğunu anlamasına bağlıdır. O halde bir önermenin bilgi olması ile; bilgi olarak bilinmesi ve bilgi olarak kabul edilmesi aynı şeyler değildir. Bilgi olması için hakikat ile uyumlu olması yeterlidir. Buna göre zan da sonuçta ya doğru olarak bilgiye ya da yanlış olarak cehle dahil olur. Fakat kişi bu konuda bir kanaat taşımadığından kişi açısından zan olmaya devam eder.		

Tablo 2 : Fahreddin er-Râzî'nin İnançlara Dair Tasnifinin Yorumu

Kelâmcılara göre, tasdik etmek de bir doğruluğu tasdik etmek olduğundan bilgi anlamındadır. Bu sebeple imandaki tasdiki salt bir inanç olarak görmek yanlıştır.¹⁰² Bize göre yakînî imanın elde edilmesi iman bu anlamda istidlâlî bir bilgiye dayanmasıyla doğrudan alâkalıdır ki bu da doğru ve kesin olan bir gerçeğin kesin bir şekilde tasdik edilmesi demektir. Zira salt bir inanç için bağlayıcı bir kesinlikten söz edilemez. İslâm düşüncesinde her iki taraftaki kesinlik de yakîn kavramıyla karşılanmıştır. Bu noktada iman ve bilgi kavramları ile çalışmamızın esas kavramı olan yakîn kavramı arasındaki bağlantı da açıklık kazanmaktadır.

3.3.Yakîn

Yakînî imanın mahiyeti ile ilişkili bir diğer kavram da doğal olarak yakîn kavramıdır. İman kalbin tasdiki, ikrar ise bu tasdikin alâmeti olduğuna göre tasdik tekzip ile ikrar da inkâr ile yer değiştirmedikçe kişi mümindir. Çünkü tasdik ile tekzip arasında sadece tereddüt ve duraksama vardır ki bunun imana aykırı olduğu açıktır.¹⁰³

İmanın kesinlik kavramıyla ilişkilendirilmesinin tarihi kökleri Eş'arî öncesi döneme gitmektedir. Hatta iman ve kesinlik kavramları arasında görülen bağ öyle güçlüdür ki kimi ashabu'l-hadis imanı yakîn olarak tanımlamıştır. Buhârî (ö.256) ve Abdullah bin Ahmed (ö.290), imanın yakîn anlamında olduğunu sahabeden Abdullah bin Mes'ûd'un (ö.32) sözüne dayandırırılar.¹⁰⁴

Matürîdî, Allah'ın yakîn ehlini birden çok âyette kesin olarak mümin vasfıyla zikrettiğine işaret eder.¹⁰⁵ Ebû Hanife "iman tasdik, marifet, yakîn ve İslâmdır" der.¹⁰⁶

¹⁰² Ferit Uslu, *age.*, s.278.

¹⁰³ Sâbûnî, *age.*, s.141.

¹⁰⁴ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât yay., I. Baskı, Ank. 2000, s.81.

¹⁰⁵ Matürîdî, *age.*, s.628.

¹⁰⁶ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (Risale ilâ Osman el-Bettî ve el-Fıkhu'l-Ebsat ile birlikte), thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Matbaatü'l-Envâr, Kahire 1368, s.13.

Yakîn kelime olarak, "*su havuzda duruldu*" (يقن الماء في الحوض) cümlesinde geçen; sabit olmak, sükûn bulmak, durulmak anlamlarındaki "يقن" fiilinden bir sıfat-ı müşebbihedir. *استيقن - تيقن - يقن به* ise; "*bir şeyi bilmek ve onun hakkında kesin kanaata varmak*" demektir ki "*şüphenin giderilmesiyle, ilmin kalpte karar kılması*" anlamına gelir.

107

Ragıb el-İsfehânî, "*sükûnü'l-fehm*" yani anlayışın kesinlik kazanması manasını tercih eder. Ona göre yakîn, ilmin bir sıfatıdır.¹⁰⁸ Seyid Şerif Cürçânî ise yakîni "*hakkında hiçbir şüphenin olmadığı bilgi, gerçeğe uygun olan ve herhangi bir şüphe ile ortadan kalkmayacak kesin inanç*" olarak tanımlar.¹⁰⁹ Buna göre, bir hususta şüphesi bulunan bir kişinin bundan kurtulduktan sonraki bilgisi¹¹⁰ ve vâkıya mutabık olmak şartıyla sâbit ve kesin itikad¹¹¹ yakîndir.

Yakînin bir anlamı da tasdik halinin akılda yahut kalpte baskın hale gelmesidir. Öleceğini bilmiyormuş gibi yaşayanlar olduğu gibi bu konuda daha yüksek bir bilince sahip olan kimseler de vardır. Bu durum bazen, ilk gruptakilerin ölüm konusundaki "*yakînlerinin zayıf olduğu*" ile izah edilir. Ne var ki, yakîni tasdik şüpheden uzak olmasından ibaret görenler böyle bir "*yakîn azlığı*" durumunun var olabileceğini kabul etmezler.¹¹²

İnsanın bir konuda tercih yapmayarak şek içinde olması kalbe sıkıntı verir.¹¹³ Yakîn ise bundan kurtulma halidir. Yakîn hem içinde bulunulan hem de aranan kesin bilgi ve itikadı aynı anda ifade eder. Bu yüzden "*الموقن*" kelimesi, "*kesin ve şüphesiz olarak bilen kimse*" anlamına geldiği gibi "*yakîni yani kesin bilgiyi elde etmek*

¹⁰⁷ İsmail bin Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1404, VI/2219; İbn Manzur, *age.*, LV/4964.

¹⁰⁸ Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dârü'l-Marife, Beyrut, ts. s.552-553.

¹⁰⁹ Cürçânî, *Tarifât*, s.280.

¹¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981; II/36.

¹¹¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekasid*, V/217.

¹¹² Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Dârü's-Şiab, ts., I/124-125.

¹¹³ Kadir Polater, Kuran'a Göre Bilgi İman İlişkisi ve Yakın Kavramı, *EKEV Akademi Dergisi*, Y.17, S.25, Bahar 2013, s.58.

isteyen kimse” anlamına da gelir.¹¹⁴ Bu nedenle İbn Hazm (ö.456), Hz. İbrahim’in (as) Allah’ı bulmasıyla ilgili âyetlere de dayanarak¹¹⁵ insanın yakîn arzusu taşımasında yakîne engel olan bir durumun olmadığını ifade eder.¹¹⁶

Yakîn belirli bir gayret sonucunda elde edildiğinden kesbîdir.¹¹⁷ Yine bu sebeple marifet gibi yakîn kelimesi de Allah’ın ilmi için kullanılamaz. Yakîn yani kesinlik, mantıkta daha çok öncüllerle ilgili olarak ele alınmış ve burhân kavramı ile karşılanmıştır.¹¹⁸ Bununla birlikte, kelâmcılar arasında genel kabul görmüş olan yakîn tanımı; “*şek ve şüpheden uzak kesin tasdik*” şeklindedir.¹¹⁹ Yakînî imana dair araştırma da işte bu çerçevedeki yakîn hakkındadır.

Yakîn, ilmin de itikadın da sıfatı olarak görülebilir.¹²⁰ İman ise nihayetinde belirli itikad esaslarını kesin tasdike dayanır. Bu durumda yakîn, imanın da sıfatı olur. Tasdikin kendisinde bir derecelenme olmamakla birlikte bu tasdikin niteliğinde bir derece farklılığı olabilir.

“Bilen kişinin kendisi açısından bakıldığında kesinlik kişinin zihinsel durumunu tasvir için kullanılır ve bir hükmün doğruluğuna kişinin hiçbir şüphe duymaksızın tam bir inançla inanması anlamına gelir... Kesinliğin sadece bu anlamıyla kullanıldığında kelâmî metinlerde genelde ‘kalbin karar kılması’ (sükûnu’l-kalp) ifadesiyle karşılandığını görmekteyiz. Diğer taraftan kesinliğe yönelen konu açısından bakıldığında sahip olunan inançların kanıtsal gücüne işaret eder ve bir hükmün kesin kanıtlara dayanıp dayanmamasıyla ilgilidir.”¹²¹

¹¹⁴ Kadı Nasıruddin el-Beydâvî, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*, thk. Muhammed el-Maraşlı, Dâr-ü İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut, ts., I/39-40; Muhammed el-Kurtubî, *el-Camiü’l-Ahkâmî’l-Kuran*, thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1427/2006, XIX/105.

¹¹⁵ En’am 6/75-79.

¹¹⁶ Arka arkaya gelen haberler ve hak ile bâtilin ayrışması sayesinde durum açıklık kazanır ve insan daha önce yalanladığını doğrular. İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ahvâ ve’n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, Daru’l-Cil, Beyrut, I/40, IV/18.

¹¹⁷ Beydâvî, *age.*, I/ 20; Râzî, *age.*, XIII /48.

¹¹⁸ İbn Sina, *Kitâbü’l-Burhân II. Analitikler* (çev. Ömer Türker), Litera yay İstanbul 2006, s. 64; a.mlf., *İşâretler ve Tenbihler*, (çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Muhittin Mâcî), Litera yay, İstanbul, 2005, s.50; Tehânevî, *age.*, II/1812-1814.

¹¹⁹ Gazzâlî, *age.*, I/ 123-124.

¹²⁰ İbn Fûrek, *age.*, s.11.

¹²¹ Ferit Uslu, *age.*, s.284.

Mâtürîdî bu kesinlik durumunun her türlü şüpheyi dışarıda bırakan yanına şöyle işaret eder:

“İmanda kesinlik mertebesinde bulunup samimiyetinin şuurunda olan, kendisini imanın kapsamını bilen ve onun hakkını verenlerden kabul eden bir kimse, Allah’ın lutf ettiği bu nimetin şükürünü eda edebilmek için ‘ben hakikaten müminim’ demelidir.”¹²²

Yakîn kavramının yirmi sekiz kez geçtiği Kur’ân-ı Kerîm’de¹²³ tahmine dayanarak verilen hükmün, yakînın zıddı olduğuna işaret edilir.¹²⁴ Yine bazı âyetlerde ilim, ayn ve hak ile birlikte kullanılan yakîn,¹²⁵ Kur’an’da ayrıca ölüm¹²⁶ ve kesin haber¹²⁷ anlamında da kullanılmıştır. Resulullah (sav), yakînın “*insana dünyada verilen en faziletli şey olduğunu*” bildirmiş¹²⁸ ve Allah’tan yakîn talebinde bulunmuştur.¹²⁹

Cüneyd-i Bağdadî (ö.297), yakîni “*ilmin kalpte karar kılması ile şüphenin ortadan kalkması*”¹³⁰; Kelâbâzî ise “*şüphenin ortadan kalkmasıyla kazanılan müşahede ve mutlak teslimiyet*” şeklinde tanımlamıştır.¹³¹

Yakîn, âyetlerdeki kullanımından hareketle ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn şeklinde üç derecede ele alınmıştır. Müfessirler, Hz. İbrâhim’in (as),

¹²² Matürîdî, *age.*, s.630.

¹²³ Örneğin Bakara 2/4,89, Neml 27/14, Rum 30/60, Tur 52/36; Osman Demir, “Yakîn”, *DİA*, ILIII/271.

¹²⁴ Nisâ 4/157; “Ve, Allah elçisi Meryem oğlu İsa’yı öldürdük, demeleri yüzünden (onları lânetledik). Halbuki onu ne öldürdüler, ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler; bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur. Kesin olarak onu öldürmediler.”

¹²⁵ Vâkıa 56/95, Hâkka 69/51, Tekâsür 102/5.

¹²⁶ Nisa 4/157, Hicr15/99, “Yakîn gelene kadar Rabbine kulluk et.” Müddessir 74/47, “Biz kıyamet gününü yalanlıyorduk. Ta ki yakîn gelip çattı.”

¹²⁷ Neml 27/22, “Ben, senin bilmediğini bildim. Sana Sebe’den yakîn bir haber getirdim.”

¹²⁸ Ebu İsa Tirmizî, *el-Camiu’s-Sahih (Sünen-i Tirmizî)*, *Dua*, 105, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu Mustafa el-Halebi, ts., Muhammed İbn Mâce, *Sünen, Dua*, 5, thk. Şuayb el-Arnâvûd, *Dârü’r-Risaleti’l-Âlemiyye*, Beyrut, 1430.

¹²⁹ Tirmizî, *Dua*, 30

¹³⁰ “Yakîn, sahibinin şüpheye düşmesine izin vermeyen ilimdir.” Ebu’l-Kâsım el-Kuşeyri, *er-Risâle*, thk. Abdülhalim Mahmud, *Dârü’s-Şiab*, Kahire, 1409, s.171; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaric’üs-Sâlikin*; *Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye*, Beyrut, ts., II/415.

¹³¹ Ebubekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Tearruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbaki Sürûr, *Dârü İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye*, Kahire 1380/1960, s.103.

Allah'ın kâdir-i mutlak olduğunu bilmekle birlikte, “*Rabbim, ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster!*”¹³² şeklindeki niyazını çoğunlukla ilmî yakînden ayne'l-yakîne yükselme arsuğu olarak tefsir etmişlerdir. Buna göre ilme'l-yakîne akıl, nakil ve haberle; ayne'l-yakîne tecrübe ve gözlemlerle ulaşılır. Hakka'l-yakîn ise önceki iki yakîn seviyesini de kapsamaktadır. Buna uygun olarak, “*ölüm hakkındaki bilginin ilme'l-yakîn, ölmüş birini görmenin ayne'l-yakîn, insanın kendi ölümünün kendisi için hakka'l-yakîn olduğu*” söylenmiştir. Müşahede ile oluşan bilginin istidlâlî bilgi gibi olması mümkün olmadığı gibi istidlâlî bilginin de müşahede gibi olması mümkün değildir.¹³³

Yine ilme'l-yakîn bir konuyu delilleriyle bilenlere, ayne'l-yakîn müşahede, hakka'l-yakîn ise mârifet ehline has olduğu da söylenmiştir.¹³⁴ Buna göre hakka'l-yakîn yakîn kendisine çok az insanın ulaşabileceği¹³⁵ son derecesidir.¹³⁶

Ebu Said Harrâz (ö.277), ilim ve yakîn arasındaki ilişkiyi şu şekilde ortaya koyar; “*İlim seni amele sevk eder, yakîn ise taşır.*”¹³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751) ise, bilginin eşlik etmediği bir yakîn tehlikesine vurgu yapar.¹³⁸ Ayrıca yakîn ile yine takvâ, hikmet, zühd, kanaat ve tevekkül arasında yakınlık kuranlar da olmuştur.¹³⁹

Hz. Ali'ye (ö.40) ait olduğu da söylenen, ancak ilk sûfilerden Amir Bin Abd el-Kaysî'ye (ö.55) ait olması daha muhtemel olan, “*perde açılrsa yakînîm-imanım artmaz*” sözü ise iman ve yakîn ile ilgili kavrayışın her zaman odağında olmuştur. Buradan hareketle, yakînîm imanın yerleşmesine bağlı olarak kalbin hakikatleri müşahede etmesi olduğu da söylenmiştir.¹⁴⁰

Ali el-Kârî (ö.1014), âlemin yaratılmış olduğunu tasdik etmenin güneşin

¹³² Bakara 2/260.

¹³³ Matürîdî, *age.*, s.126.

¹³⁴ Bkz. Kuşeyri, *age.*, s.171.

¹³⁵ *Age.*, s.171.

¹³⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Dârü't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1974, s.533; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Matbbatu Ebu'z-Ziya, 1935, VII/4726.

¹³⁷ İbn Kayyim; *age.*, II/417.

¹³⁸ *Age.*, II/417.

¹³⁹ Kuşeyri, *age.*, s.171, İbn Kayyim, *age.*, II/415-416.

¹⁴⁰ “*لو كشفت العطاء ما ازدادت يقينا*” Kuşeyri, *age.*, s.262; İbn Kayyim, *age.*, II/417.

doğduğunu tasdik etmek gibi olmadığına bu nedenle ihtilafların ayne'l-yakînde değil ama ilme'l-yakîn mertebesinde olduğunun söylendiğine dikkat çeker. Buna göre *ayân makamı beyân makamının* üstündedir. Onun üstünde de hakka'l-yakîn makamı vardır. Her Hâlükârda farz olan, vâkıâyaya uygun kesin itikad ve kesin tasdiktir. Yakîndeki farklı dereceler ise dünyadaki imanı gaybî olmaktan çıkaramaz.¹⁴¹

Kanaatimize göre de iman gayb alanına ait olduğundan, yer yer ayne'l-yakîn ile ifade edilen bir müşahede rü'yet anlamına gelmez. Cibrîl hadisinde geçen; “görüyorsunuzcasına” tabirine yakın bir anlam taşır. Bu müşahedeyi kavramak, imkân, mahal ve kudreti kavramaya bağlıdır. Zira “*inkâra imkân bırakmamak*” ile “*inkâra mahal bırakmamak*” aynı şeyler değildir.

Yakîndeki artış ile imandaki artış arasında bağlantı kurmaya imkân veren ayetler,¹⁴² “*yakînî iman*” kavramını kullanmaya da imkân verir. Bu noktada Ali el-Kârî kelime-i tevhidin nurunun tevhid ehlinin kalbindeki farklılığını Allah'tan başkasının bilemeyeceğini ifade eder.¹⁴³ Buna göre, güneşin yükselmesiyle aydınlık arttığı gibi elde edilen her yeni delille de imanın nuru artar. Her delil, mü'minde yeni ve güçlü bir tesir bırakır. Onu yeni bir yakîne ulaştırır.¹⁴⁴ Böylece delillerin artmasıyla itmi'nan da artar.¹⁴⁵

İlerleyen bölümlerde her üç anlamıyla imandaki yakînin nasıl elde edileceğine ve bu elde edilirse nasıl bir şeye ulaşılmış olacağına dair kanaatleri ortaya koymaya çalışacağız. Bu araştırmanın ilk basamağı ise yakînî iman düşüncesinin de üzerinde yükseldiği kesinlik kavramını, bunun iman ve inançla ilişkisini ve imanda kesinliğin imkânını ele almak olacaktır.

¹⁴¹ Ali el-Kârî, *age.*, s.385.

¹⁴² Enfal 8/ 2, Âli İmran 2/ 174, Tevbe 9/124, Fetih 48/4, Müddessir 74/31.

¹⁴³ Ali el-Kârî, *age.*, s.260-261.

¹⁴⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII/48.

¹⁴⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/255.

BİRİNCİ BÖLÜM

YAKÎNÎ İMANIN İMKÂNI

1. SANMAK - İNANMAK VE BİLMEK

1.1. Sanmak ve İnanmak

İnancın mahiyetini belirlemek zannın mahiyetini belirlemekle yakından alâkalıdır ve buna dayanarak başka kavramların da de devreye gireceğini tahmin edebiliriz.

Zan yakînin zıddıdır ve zan, cehl-i mürekkep ile itikadı da içine alır.¹⁴⁶ Bir şeyin bilgisinde o şeyin bilgisiyle birlikte zan ve şüphenin bulunması caiz değildir.¹⁴⁷ Bu konunun odak noktası ise, bir şeye kesin bir şekilde neden ve nasıl inandığımızdır. Neden bazı şeylere onların başka türlü olabileceğine ihtimal vermeyecek bir kesinlikle inanırız. Anlaşılan o ki, başka türlü olmalarına ihtimal vermediğimiz tasdiklerimizden bir kısmı sırf bize öyle geldikleri için sahip olduğumuz çok kuvvetli zanlardan ibarettir. Burada inanç, bir tür çok güçlü zanna karşılık geliyor gibi gözükmektedir. Buna göre inanç, biri zannı dışlayan, diğeri zannın en üst derecesi olarak zan sınırını geçemeyen iki ayrı kullanıma sahiptir. Buna benzer bir başka ayırım, birisine güvenmek anlamındaki inanma ile bilgi objesi olan bir şeye inanma arasında da söz konusudur.

Cehl bir şeye olduğu halden farklı şekilde inanmaktır (itikad). Bilginin bir diğeri karşıtı şüphedir (şekk). Bu da inançlardan birini diğeri tercih etmeden karsız kalmaktır. Zanda ise inançlardan birini tercih vardır.¹⁴⁸

Zannetmek ve bilmek de bazen birbiri yerine kullanılır. Bu tür kullanımlar dilde yaygın olmakla birlikte yine de zaman zaman yanlış anlamaların önüne geçi-

¹⁴⁶ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/229.

¹⁴⁷ İbn Fûrek, *age.*, s.248.

¹⁴⁸ Cüveynî, *İrşad*, s.14-15.

lemez ve “inaniyorum ki...” diyen birisi, sırf burada inanç kelimesini kullandığı için, onun bahse konu olan şeyi kesin bir şekilde tasdik ettiğini düşünmeye hazırızdır. Hâlbuki cümleye böyle başlayan kimse, inanç ile zan arasındaki farkı, kavramların gösterdiği mefhum itibarı ile biliyor olsa da bazı kereler inandığını söylerken kastettiği, aslında zannettiğidir.

Kanaatimize göre durumun karmaşıklığını artıran etkenlerden biri de karşımızdaki kişinin inandığını söylerken aslında zannettiği bir şeyden bahsediyor ve onun gerçekten bir inanç olduğunu zannediyor da olabileceğidir. Eğer kimseye bir şey söylemediyse bu kendisinin bileceği bir sır olarak kalır. Ancak konuşmaya başlarsa onun, “inaniyorum ki” ya da “zannediyorum ki” diye başladığı cümlesiyle, gerçekte hangisini kastettiğini belirlemek bazı hareket noktaları tespit etmemizi gerekli kılar. Muhatabımızın işin başka türlü olamayacağına kâni olması ya da olmaması işte böyle bir hareket noktasıdır. Buna göre kişi inanıyorsa, başka türlü olabileceğine ihtimal vermez ihtimal veriyorsa da inanmış olmaz. İnancının yanlış çıkma ihtimali vardır ama bu durum kişinin kendi inancına yanlış olma ihtimali vermesine izin vermez. Yanlış olma ihtimali belli bir inananın kendi inancı için değil, ancak genel olarak inanç için göz önüne alınabilir. O hâlde bir inancın oluşmasında etken olan faktörün ne olduğu son derece önemlidir. Bunun sadece insanın öyle inanmayı seçmesi mi, deliller mi yoksa bilgi mi olduğunun ayrımını yapmak her zaman kolay olmaz. Ayrıca tasdik edilen önermenin doğruluğu da bu tasdik kesinliğiyle bir şekilde bağlantılıdır.

“İman konusunda delillerin elbette büyük bir rolü olsa da imana götürme açısından bazen hiç önemi de kalmayabilir. Bu açıdan deliller mutlak olarak imana götürücü değildir. Bu nedenle birisini imana götüren delil diğerini imana götürmeyebilir. Burada bireyin iradesi belirleyici olmaktadır. Önemli olan kararın yani imanun kesin olmasıdır.”¹⁴⁹

Kişi bir konuda edindiği bilgi, kabul ya da kanaati sonradan kendisi için herhangi bir konu olmaktan çıkarıp imanın konusu haline getirebilir. İnanana düşen rol ise, farklı inançlarda aynı düzeyde değildir. İnsan inançlarından bir kısmına di-

¹⁴⁹ Bkz. Mehmet Bakır, İmanın Temellendirilmesi, CÜİF Dergisi, VI/II, Sivas, 2002, s.132.

ğer kısmından daha kolay daha zor inanyor olabilir.¹⁵⁰ Fakat dinî bir inanç söz konusu olduğunda böyle bir imkânın olup olmadığı, temel bir problemdir.

Tasdikî bilgi salt inançtan, doğru olması ve doğruluğunun açık olarak algılanması yahut kanıtlara dayanması açısından ayrılır. Salt inanç doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Ama bilgi yanlış olamaz. Çünkü yanlış olursa ona bilgi denmez.¹⁵¹ Nitekim cehl de yanlış inançtır.¹⁵²

Meselâ yağmur yağacağına inanan birisinin bu inancı, meteoroloji raporuna veya siyah yağmur bulutlarına dayanıyor olabilir. Ancak aynı inanç, sadece tarlası yağmura ihtiyaç duyan bir çiftçinin ya da bir şemsiye satıcısının beklentisinden ibaret de olabilir. Her ne kadar sonrakiler, ilkinden daha zayıf verilere dayanıyor olsa da bunların hepsi birer zandan ibarettir. Hâlbuki elde yağmurun yağmama ihtimalini gideren bir bilgi olsaydı, işte o zaman temelleri olan bir inançtan söz edebilirdik.

Söz gelimi yukarı attığımız taşın tekrar yere düşeceğine olan inancımız böyle bir inançtır. Şartların aynı kalması kaydıyla –ki bu kayıt bütün hayatımızda kendini gösterir ve aklen mümkün ile âdeten mümkün arasındaki farka dayanır- bu taşın yere düşeceğinden şüphe etmeyiz.

Bilim adamları, güneşin dünyadan yüz kırk dokuz milyon kilometre uzakta olduğunu söylediklerinde onlara inanırız. Burada iki anlamıyla inanmaktan da söz edebiliriz. Hem bilim adamlarına inanır yani güveniriz; hem de olgunun onların bize bildirdikleri gibi olduğundan şüphe etmeyiz. Yani “güneş dünyadan yüz kırk dokuz milyon kilometre uzaktadır” önermesinin doğru olduğunu kesin bir şekilde tasdik ederiz. Asıl üzerinde duracağımız, güven anlamına gelenden çok, bu ikinci anlamıyla inanmadır.

Böyle bilimsel bilgilerden bir kısmı bizim deney, gözlem ve kontrolümüze de açıktır. Ancak böyle olmayan konularda, bilim adamlarına inanmamızı ve bu inan-

¹⁵⁰ John Hick, *Philosophy of Religion*, Harper and Row Publishers, New York 1978, s.54-57; F.R. Tennant, *Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, s.297.

¹⁵¹ Ferit Uslu, *age.*, s.287.

¹⁵² Cüveynî, *age.*, s.14-15.

cın sadece kuvvetli bir zan değil de kesin bir tasdik olmasını sağlayan şeyin ne olduğunu, daha net bir biçimde ortaya koymak gereklidir. Birisi çıksa ve buna inanmayı reddetse ne olur? Nihayetinde bilim adamlarına güvendiği halde, belli bir konuda bildirdiklerine inanmayanlar olabileceği gibi her ikisine inanmayanlar da olabilir hatta böyle insanlar vardır. Yahut bilim adamlarına bazen inanan, bazen inanmayan insanlar olabilir. Yine bu insanlar reddedişleri için hiçbir sebep göstermemiş de olabilirler.

Kanıtlanmanın ancak analitik önermelerde ispatlamak anlamına geldiği yolunda yaygın iddialar vardır. Buna göre bu şekilde analitik olmayan önermelerle ilgili ancak artabilen ama asla zorunluluk sınırına varmayan bir muhtemellikten söz edilebilir.¹⁵³

Bu noktada insanın bazen bedîhî bilgileri bilerek inkâr edebilir olması da bize göre başka bir güçlük olarak karşımıza çıkar. Bu inkâr bazen o dereceye varır ki gerçeğin böyle olduğuna kişinin kendisi de inanmaya başlar. Bir kazada ihmali veya kusuru olan birisi yaşadığı vicdan azabından kurtulmak için, suçlu olduğunu kesin bir şekilde bilmesine karşın, herhangi bir kabahati olmadığını kendi kendine öyle telkin eder ki sonunda masum olduğuna gerçekten inanmaya başlayabilir. İnsan gerçekten düşündüğü gibi değil de düşünmeyi arzu ettiği gibi veya düşünmesi istenen biçimde düşünmeye başlayabilir ve asıl düşüncesinin her zaman bu olduğuna da inanabilir. Ancak bu durum, bazı bilgilerin zorunlu oldukları gerçeğini değiştirmez. Belki daha çok zihinsel bir karışıklıktan ibarettir.

Tasdiklerin hepsi bedîhî olmadığı gibi hepsi nazarî de değildir.¹⁵⁴ Teftazânî, her ne kadar bedîhîlerin varlığını inkâr edenler olsa da¹⁵⁵ bedîhîler bütününün parçasından büyük olduğunu bilmemizde olduğu gibi, düşünmeye ihtiyaç duymadan ilk yönelişte bilinir olduklarından onların bu tavırlarının bedihîliği engellemediğini

¹⁵³ Bkz. Ferit Uslu, *age.*, s.357,360.

¹⁵⁴ Râzî, *age.*, s.20.

¹⁵⁵ Teftazânî, *age.*, I/219.

ifade eder.¹⁵⁶

Bu durum zarûrî olan ve olmayan bilgileri ayırmanın önemine de işaret eder. Zarûrî bilgi Allah'ın kişinin nefsinde yarattığı gayrete ihtiyaç duymayan bilgidir. Ancak nazârî olan böyle değildir. Ona, düşünme ve akıl yürütme ile ulaşılır.¹⁵⁷ İşte bu sebeple imandaki kesinlik meselesi bedihî önermelerle onlara dayanan nazârî önermeler arasındaki bağa dikkat etmeyi gerekli kılar.

Biz zan, bilgi ve kesinlik arasındaki ilişkinin ana hatlarının şu şekilde belirlenebileceğini düşünüyoruz. Bireye göre kesin olduğu halde, herhangi bir temelden hareket etmeyen kuvvetli zan anlamındaki inanç, eğer gerçekte de doğru ise nihayetinde bir inançtır. Ancak gerçekte doğru değilse, zan olmaya devam etmekle birlikte aynı zamanda bir cehalettir. Bireyin kesin bir şekilde tasdik etmediği kanaat ise, gerçekte doğru ise bir bilgiye karşılık geldiği için aynı zamanda bir inanç önermesidir. Ne var ki ona sahip olan bireyin tasdikinde kesinlik olmadığı için zan olarak kalır. Sahip olunan zan, kesin olmadığı gibi bir de yanı sıra her iki sebepten ötürü de inanç olma vasfını taşıyamaz. Böylece kişiye göre zan olarak kalırken gerçekteki bilginin tasdik edilmemesinden dolayı da ayrıca cehalettir. Kişinin gerekli bilgi zeminden yoksun olmasına rağmen yine de doğru olduğuna kesin bir şekilde inandığı kanaatini inanç yapan şey ise, önce doğruluk sonra kesinliktir.

Tasdikî bilginin oluşabilmesi için kesin bir inancın (itikad) olması bunun doğru olması ve doğruluğunun kanıtı dayanması gerekir.¹⁵⁸ Gerçekten sahip olduğumuz inançların hangilerinin gerçek bir inanç olduğu, hangilerinin inanç zannedilen zarlardan ibaret olduğunu araştırmak, imandaki kesinliğin anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır.

Mâtürîdî, kişinin benimsediği inancın doğruluğunu ortaya koyacak akli bir delille (hüccet) ve insafli kişiyi kabule mecbur bırakacak bir ispâta (burhân) sahip

¹⁵⁶ Teftazânî, *age.*, s. 21.

¹⁵⁷ Sâbûnî, *age.*, s.29-30; Teftazânî, *age.*, I/195.

¹⁵⁸ Ferit Uslu, *age.*, s.286- 287.

olması durumunda inancında haklı sayılacağını belirtir.¹⁵⁹

Bize göre de sahip olduğumuz kanaatler, bizim bu tasdikimizde yanlış olduğumuza ihtimal vermiş olup olmadığımızdan bağımsız olarak, gerçekten ya tasdikimizdeki gibidir ya da değildir. Zira hak, vâkıya mutâbık hükümdür.¹⁶⁰ Kesin ve doğru bilgiye dayanan inançlarımız ise kesinliğin ve doğruluğun zorunlu sonucu olarak doğrudur. Ancak, onlarla ilgili de başka bir tehlike vardır. Bilgi olduğuna inandığımız ve bu sebeple zorunlu olarak doğru olduğunu düşündüğümüz önermeler gerçekte yanlış olabilir. Yahut öncüllerdeki yanlışlığı veya çıkarımdaki hatayı gözden kaçırmamız sebebiyle bilgiye ulaştığımızı zannederken-bize göre inanırken-aslında bilgisizlik halinde bulunuyor olabiliriz.¹⁶¹ Zira bilgi yanlış olmaz.¹⁶² Yanlış olan ancak bizde bilgi olarak var olan mâlum olabilir ki o da bilgiyle örtüşmediğinden dolayı gerçekte mâlum sayılmaz.

Bu noktada iman ve kesinlik ile ilgili cevaplanması gereken bir diğer soru da, imanın dayandığı kanıtlara bağlı olarak salt istidlâlî bir bilgi mi yoksa istidlâlî bilgiye dayanan fakat onu aşan iradî bir tasdik mi olduğudur.¹⁶³

İnsan sahip olduğu inancın gerektirdiğinden farklı bir tavır ortaya koyabilir. Bununla birlikte ortaya konulan bir tavır varsa bu tavrın sebebi ya zan ya inanç ya da bilgidir. İnanç her zaman kendisine uygun bir davranış ortaya koymuş olmayabilir ama bir inancın gereği olarak ortaya çıkan davranış, bu inancın sonucudur. Bazen zanlarımızın bazıları diğerlerinden daha kuvvetli olabilir. Hatta o kadar ki başka türlü olduğuna ihtimal bile vermeyeceğimiz o son noktaya kadar ulaşır ve biz bu durumda onların kesin birer inanç olduklarını vehmederiz. Hâlbuki kendisine doğruluğun eşlik etmediği ihtimaldeki bir artış, zannı zan olmaktan çıkarmaz.

Kanaatimizce herhangi bir bilgi temelinden hareket etmemekle birlikte, bireyin kesin bir şekilde tasdik ettiği ve bu sebeple de inanç olduğunu düşündüğü ama

¹⁵⁹ Mâtürîdî, *age.*, s.4.

¹⁶⁰ Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.12.

¹⁶¹ Cüveynî, *age.*, s.3.

¹⁶² *Age.*, s.14-15.

¹⁶³ Ferit Uslu, *age.*, s.282.

gerçekte çok kuvvetli bir zan olmaktan öte gidemeyen kanaatlerine, “güçlü zan” diyelim. Buna göre, doğru olan zan, aksi ihtimali dışarıda bırakan kesin bir tasdik olmadığı için yine zandır. Yanlış olan zan, güçlü bir inanç olduğu zannedilse bile gerçekte cehalettir. Gerçekten inanç adını almayı hak eden kanaat ise sadece, doğru ve kesin tasdiktir.

1.2. İnanmak ve İman Etmek

İnanılan önermeleri dikkate almadan, tek başına bir inanan-inanmayan ayırımı yetersizdir. İnanan, dediğimizde birbiriyle bağlantılı belli birtakım şeylere inanan birinden söz ederiz.

Eş’arî Allah’ı bilmenin zarûrî bilgilerden olmadığını öyle olsaydı tüm insanlar bunu bilmek zorunda kalmış olmaları gerektiğini ifade eder. Zira zarûrî bilgiler akıllı kimseler arasında ortaktır. Onların aksini düşünmek ve onlardan şüphe etmek imkânsızdır. İstidlâlî bilgi ise böyle olmayıp kesbîdir.¹⁶⁴

Zarûrî olan bilgiler, üzerinde herhangi bir akıl yürütme faaliyetine ihtiyaç göstermeden elde edilir. Bütünün parçasından büyük olduğu böyle bir bilgidir.¹⁶⁵ Bu da insanın ona sahip olup olmamak konusunda özgür olduğu anlamına gelir.¹⁶⁶

Fakat bu kesbîlik, kesin tasdikten ayrı düşünülemez. Tasdik ile tekzib arasında sadece tereddüt ve duraksama olduğundan imandaki tasdik kesin¹⁶⁷ ve samimi bir benimseme olması gereklidir.¹⁶⁸ Bu nedenle dinî karakter taşıyan bir inanç söz konusu olduğunda, iman esaslarından herhangi birini inkâr ile hepsini inkâr arasında fark yoktur. Hatta bunlardan herhangi biriyle ilgili bir şüphe, kalan esaslar hakkında güçlü olduğu düşünülen kabulü de anlamsız kılar.

Bize göre bir başka önemli husus da hangi tür inançların iman olduğu mese-

¹⁶⁴ Ferit Uslu, *age.*, s. 308; İbn Fûrek, *age.*, s. 248-249.

¹⁶⁵ Sâbûnî, *age.*, s.30-31; Râzî, *age.*, s.40.

¹⁶⁶ Ferit Uslu, *age.*, s. 308.

¹⁶⁷ Sâbûnî, *age.*, s.141.

¹⁶⁸ Teftazânî, *age.*, s.83.

lesidir. İnanç ve imanı birbirilerinden ayrı iki kategori olarak ele almaya imkân veren bazı özelliklerin söz konusu olduğu da açıktır. İnsan, bildiği ya da öyle olduğuna inanmaktan başka bir seçenek bulamadığı zamanlarda dahi bir inancı kabul etmeyi ve bir inanmış olarak kendini tanımlamayı reddediyor olabilir. Bu inanmak ile iman arasında bir farklılık olduğuna işaret eder. Ne var ki iman olgusu, bazı inançların kişi tarafından gönüllü kabulü olarak inançtan tamamen bağımsız değildir. İnanç imanın içerisinde bir unsur olarak bulunmak durumundadır. Ancak iman çoğunlukla bir dine aittir. İnanan belli bir şeye inanır ve bu inandığı şey, kendisini zihnen kabul ediyor bulduğu bir şeyden çok, isteyerek-seçerek bir kez daha-kalbî- onaylama sayesinde iman olur. Bir inancın mahiyetinin iradî-ihiyarî, yöneldiği alanın da dinî mahiyette, gaybe ait, var oluşun temel sorularına verilen cevapları içeren haberlerle ilgili olması, onu sırf bir inanç olmaktan çıkarıp iman kılar. Buna son olarak doğruluk şartını eklemek de gerekir. Yanlış bir dinî inanç, müntesipleri tarafından adına iman dense de iman olmaz.

Buna göre herhangi bir temelden hareket etmediği halde başka türlü olabileceğine ihtimal verilmeden kesin bir şekilde tasdik edilen hükümler, yanlış olduklarında yine zandan ibaret kalırlar. Kesin bilgilere ya da bu kesin bilgilerden çıkarılmış istidlâlî bilgilere dayanan kesin tasdik ise, zorunlu olarak doğru olduğundan, hem inançtır hem de bunlardan dinî karakterde olanlarının kalben tasdiki imanı meydana getirir.¹⁶⁹

1.3. İmandaki Tasdikin Niteliği

Mâtürîdî; Kur'an'daki deliller, müminlerin genel kabulü ve lügat anlamı dikkate alındığında imanın aslının tasdik olduğunun anlaşılacağını ifade eder.¹⁷⁰ Mâtürîdîlerin bir kısmı kalpteki bu durumu marifet, bir kısmı ise tasdik olarak kabul ederler.¹⁷¹ Cüveynî ve Teftazânî de imanın hakikatinin tasdik olduğuna işaret eder. Bu ise haber verenin doğruluğunu benimsemek ve onu sâdık olarak kabul etmek-

¹⁶⁹ Richard Swinburne, *Faith and Belief*, *Religious Studies*, vol.16, no.2, 1980, s.239.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *age.*, s.532.

¹⁷¹ Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, II/405.

tir.¹⁷² Ne var ki bu tasdik haberin ve haber verenin doğruluğuyla ilgili samimi bir iz'ân olmaksızın akılda meydana gelen salt bir onaylama değildir.¹⁷³ İnsan bazen hatalı olduğunu bilir ve buna bilgisinin gereği olan uygun bir inanç zorunlu olarak eşlik eder. Ancak kişi bu açık bilgiyi kabul etmemek ve üstünü örtmekte ısrar da edebilir. Aynı şey imanı oluşturan inanç önermeleri içinde söz konusudur.

Her düşünce kendi ilke ve görüşlerinin doğru olduğunu iddia ettiğinden hangisinin bu iddiasında haklı olduğunun belirlenmesi için bir takım kriterler gereklidir. İnsanlar farklı sebeplerle bir imanı elde etmiş ya da reddetmiş olabilir. Yine bunlardan bazıları, iman olgusunun ne olduğu üzerinde araştırma yaparak bir iman anlayışına ulaşmış hatta daha sonra çeşitli sebeplerle imanın mahiyetine ilişkin yeni bir anlayışı benimsemiş de olabilir. Ancak bu farklı anlayışlar imanun mahiyetine özgü değildir. İman kendi hakikatinde her ne ise odur.

İnanılan şeyler farklı olduğu gibi insanların bunlara inanma ve bunlardan etkilenme düzeyleri de aynı değildir. Meselâ güneşin doğmuş olduğunu tasdik etmek, âlemin yaratılmış olduğunu tasdik etmekten daha kolaydır. Bunlar tasdik edilmek bakımından her ne kadar müsavilerse de kuvvet ve zayıflık bakımından aralarında farklılık vardır.¹⁷⁴ Duyularla algılanan zorunlu bilgilerden farklı olarak istidlâlî bilgi, birtakım bilgilerden duyular bakımından gayb sayılan bilgilere erişmeyi sağlar.¹⁷⁵

Bu noktada bir başka problem de aynı deliller ve aynı doğruluk düzeyine sahip olsalar bile inanç önermelerinin bütün insanlarda aynı etkiyi meydana getiriyor olmamasıdır. Kolayca imana yönelenler olduğu gibi her türlü delile rağmen iman etmekten yüz çevirenler de vardır. Kimisi bu reddedişinde kendince delillerin yetersizliğine dayanırken, kimisi hiçbir sebep ileri sürmez. Her inanç, kendisini kabul etmeyenleri imandan yüz çevirmekle itham eder. Ne var ki burada da asıl olan hakikat olduğundan, yüz çevirme, yanlış inançların birbirlerini tanımaması hak-

¹⁷² Cüveynî, *age.*, s.397; Teftazânî, *age.*, s.77-78.

¹⁷³ Teftazânî, *age.*, s.78.

¹⁷⁴ Ali el-Kârî, *age.*, s.257.

¹⁷⁵ Bkz. Ferit Uslu, *age.*, s.352.

kında değil, sadece hakiki imana kayıtsız ya da muâriz kalınması hakkında kullanılabilir.

Ayrıca bütün inançlar aynı değerde değildir. Söz gelimi yine güneşin dünya etrafında döndüğüne inanmakla, insanın ölümlü olduğuna ya da âlemin yaratılmış olduğuna yahut bunların aksine inanmak aynı değildir. Sahip olduğumuz bazı inançlar, hayatımızın bütününde etkili olan, kâinata bakışımızı şekillendiren ve birbirine sıkı sıkıya bağlı, biri diğerinin dayanağı olan bir inançlar kümesi halinde bulunurlar. O kadar ki bu inançlardan herhangi birini reddetmek diğerlerini kabul etmeyi anlamsız kılar.

İmandaki tasdikın iz'anı da içeren kalbe ilişkin bir durum olması bu açıdan dikkat çekicidir. Gözüken o ki bir imandan söz edilebilmesi için, bu inançların zihindeki tasdiklerine ek olarak irade ve tercihe dayalı kalbî bir tasdike de konu olmaları gerekir. Buna göre imandan söz edilebilmesi için, insan iradesi, bu tasdike ilişkin kabul veya red imkânına sahip olmalıdır. Eli ateşe değen bir adam, duyduğu hissın acı olduğunu veya acı olarak isimlendirilmesini kabul etmeyebilir ama sınırları işlevini yitirmemişse bir his duyumsadığını inkâr edemez. İlkinde iradenin dahil olmasına imkân veren bir durum söz konusu iken ikincisinde böyle değildir. Bu irade unsurunun gözden kaçırılması ya da yanlış anlaşılması birçok karmaşıklığa sebep olmaktadır.¹⁷⁶

Asıl olan itikadın şeriaten alınmasıdır. Zira bu kabullerin kitap ve sünnete uygun olup olmadıklarına itibar edilmezse felsefecilerin ortaya koyduğu ilahiyat (metafizik) ilmi gibi olur ki buna itibar edilmez.¹⁷⁷ İnanç yanlış oldukça veya sırf inanç olarak kalıp da kendisine iradî bir onaylama eklenmedikçe iman seviyesine çıkamaz. Söz gelimi Aristoteles'in (mö.323) felsefi sisteminin bir parçası olarak yer verdiği hareketsiz ilk muharrik inancı, bu karakterden yoksun olduğu için iman sayılamaz.¹⁷⁸ Ayrıca bir inanç, dinî bir sâikten kaynaklanmış olsa bile hakikatte

¹⁷⁶ W. C. Smith, *Faith and Tasdiq, Islamic Philosophical Theology*, New York 1979, s.96.

¹⁷⁷ Ali el-Kârî, *age.*, s. 50.

¹⁷⁸ Anthony Kenny, *What is Faith, Essays in Pphilosophy of Religion*, Oxford, Newyork, 1992, s.89.

doğru değilse yine iman adını almaya lâyık değildir. Şu halde kişinin kendisinin inanç olarak isimlendirdiği bir tasdik söz konusu olduğunda, öncelikle isimlendirmeye değil kavramın gösterdiği mefhumu dikkat etmek yerinde olacaktır.

Dinî inanç; “Allah’tan başka ilah yoktur”, “ahiret hayatı vardır” gibi belli birtakım önermeleri tasdiktir. Neseî, bir başkasını haber verdiği konuda tasdik eden kişiye lügatte mümin dendiğini vurgular.¹⁷⁹ Bu nedenle iman edilmesi gerekli olan inanç önermelerine ve bunların tazammun ettiği ikincil önermelere kesin olarak iman etmek de imanun gereğidir. Allah tarafından emredilenlerin yapılması gerektiğine, yasaklananların haram, verilen kesin haberlerin hak olduğuna şüphesiz bir şekilde iman etmek gerekir. İmanın zıddı küfürdür ki o da yalanlama ve inkâr etmek demektir. İman da onun zıtları da kalp ile olur.¹⁸⁰

Asıl olan mümin olduğunu kesin bir şekilde ifade etmek, bir şart ve istisna koymaksızın kendini mümin olarak nitelemektir. Allah imanda şüphe ve tereddüde yer olamayacağını “sonra da asla şüpheye düşmeyenler”¹⁸¹ ifadesiyle bildirmiştir. Ayrıca nifak ehlini de şüphe ve zanna tâbi olmakla nitelendirmiştir.¹⁸² Zan ise yakînin zıddıdır.¹⁸³

Kanaatimizce bu kesin tasdik, ancak doğru olduğunda bilgiye dayanabilir. Buna göre, yanlış iman da yanlış inançta olduğu gibi bir zan ve cehalet olarak kalır. Doğru olan bir iman ise bilginin sıfat olarak, bilen kişiyi bilen yapmasında olduğu gibi iman eden insanın mümin adını almasını sağlar. Bu nedenle bilgi ile iman arasındaki ilişkiyi biraz daha yakından incelemek faydalı olacaktır.

1.4.Bilmek ve İman Etmek

Hakikatte bilgisizliğin tekabül ettiği gerçek bir durum olmadığından, cehalet bilgi gibi kendisini taşıyanı cahil yapan bir sıfat değil yanlış bir inançtır. Buna da-

¹⁷⁹ Neseî, *Temhid*, s.268.

¹⁸⁰ Neseî, *age.*, s.379.

¹⁸¹ Hucurat 49/15

¹⁸² Mâtürîdî, *age.*, s.624-625.

¹⁸³ Râzî, *age.*, s.229.

yanarak gerçekteki duruma uygun olmayan tasdikcin cehalet olduğu söylenebilir.¹⁸⁴ Gerçeğe mutâbık olan bir hüküm, söz, inanç ve din hak olarak isimlendirildiğine göre¹⁸⁵ hak üzere olmak, insana hak olduğu bilgisine sahip olma imkânı da vermek durumundadır. Zira verilen hükmün sadece gerçeğe uygun olduğunu söylemek için değil olmadığını söylemek için de gerçeğin bilinebilmesi mümkün olmalıdır. Zan ise sahip olunan hükmün aksini mümkün görmek olduğundan her zanda bir tür bilgisizlik vardır. Bu nedenle yanlış inancın aynı zamanda cehâlet olduğu söylenmiştir.¹⁸⁶ Çünkü gerçekte tek bir durum söz konusudur ve ona dair hüküm de bellidir. Ne var ki zan durumunda o tek bir duruma ait tek hüküm, kesin olarak verilmiş değildir. Eğer hak üzere olduğunu bilme imkânı olduğu halde böyle bir imkânın olmadığı zannediliyorsa burada da yine bilgisizlik vardır. Zanda kalan onun zandan başka yolu olmadığını düşünürken bilgi sahibi olan bunu kabul etmez.

Hâlbuki farz olan vâkıya uygun kesin itikad ve kesin tasdiktir.¹⁸⁷ Tasdikî bilgi salt inançtan doğru olması ve doğruluğunun kanıtlara dayanması bakımından ayrılır.¹⁸⁸ Bilginin kendinde bir derecelenme yoktur. Bir şey her ne ise o olduğundan, ona ait olan bilgi de her ne ise öyle olmak durumundadır. Ne var ki kendinde bilginin bu özelliğine karşın onun bizdeki karşılığı olan mâlum öyle değildir. Aynı mevzuda daha fazla bilgiye ulaşan yani daha fazla mâluma sahip olan birisi, bunu bilmeyene göre sahip olduğu mâlum oranında daha bilgilidir.

Bu durumda kişi inancının doğruluğunu ortaya koyacak hüccete ve haklılığını ispât edecek burhâna sahip ise hak üzere olduğunda tereddüde mahal kalmaz.¹⁸⁹ Fakat hak üzere olmak muhakkak bu şartlara bağlı değildir. Meselâ bütün peygamberler isim isim bilinmediği halde onların tamamına iman etmekten söz

¹⁸⁴ İbn Sina, *Kitabu'l Burhân*, s.197.

¹⁸⁵ Cürcânî, *Târîfât*, s.99.

¹⁸⁶ Cüveynî, *age.*, s.14-15.

¹⁸⁷ Ali el-Kârî, *age.*, s.385

¹⁸⁸ Ferit Uslu, *age.*, s.287.

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *age.*, s.4.

edilmesi mümkündür.¹⁹⁰

Hız. Peygamber (sav) Allah'tan getirdiği hükümleri gerektiği gibi tasdik eden kişiyi mümin saymış, ona inançla ilgili meselelerde aklî delilleri öğretmekle meşgul olmamıştır. Aklî delil olmadan iman gerçekleşmeyecek olsaydı sahabe ya iman etmeyecekti ya da birinin kendilerine delilleri, ince meseleleri ve kelâmî münazara sanatını öğretmesini bekleyeceklerdi. Hâlbuki böyle olmamıştır.¹⁹¹

Bir önemenin bilgi olduğu söyleniyorsa onun sadece doğru olmasının yetmediği, birtakım kesin kanıtlara dayanılmış olmasının da gerekli olduğunu söyleyenler vardır.¹⁹² İmanın istidlâlî bir bilgi olarak görülmesi de onun birtakım kesin kanıtlara dayandığı düşüncesinden hareket etmektedir.¹⁹³ Delil doğru bir akıl yürütme ile doğru bir hükme ulaştırır. Fakat bunun için bu akıl yürütmeye başvurmak gerekir. İnsan bu düşünme faaliyetine başlayıp başlamamakta özgürdür.¹⁹⁴ Kanaatimizce istidlâl sonucunda elde edilen bilginin zorunlu olmaması da bu akıl yürütme olmadığında sözkonusu hükme kendiliğinden ulaşılmayacağı anlamına gelmektedir. Yoksa doğru akıl yürütmenin ulaştırdığı hükmün tereddüt içerdiği anlamında değildir. Bu araştırma insanı bilgiye ulaştırabileceği gibi zanna da ulaştırabilir. Zanna ulaştıran emâredir.¹⁹⁵ Zan ise inanç makamında bir şey ifade etmez.¹⁹⁶ O hâlde doğru bir iman önermesi kendisine bilgi olarak ulaşabilmesi imkânını da içinde barındırmaktadır.

Burada istidlâlî bilginin nasıl bir kesinlik taşıdığına işaret etmek gerekir. Mâtürîdî, istidlâlin verdiği bilginin kesinliğini kavrayamayan yahut inkâr edenlerin durumunu duyu algısına atıf yaparak gösterir:

"Zihinde canlandırılmıyor diye herhangi bir şeyin yoktan yaratılmış olmasının inkâr edilmesi mümkün olsaydı, duyularından biri işlevini yitirmiş olan herkesin o duyu ile algılanacak şeyleri

¹⁹⁰ Age., s.612.

¹⁹¹ Ali el-Kârî, *age.*, s.405.

¹⁹² Ferit Uslu, *age.*, s.364.

¹⁹³ Ferit Uslu, *age.*, s.383.

¹⁹⁴ İbn Fûrek, *age.*, s.248-249.

¹⁹⁵ Taft azânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/279.

¹⁹⁶ Necm 53/28; Bkz., Ali el-Kârî, *age.*, s.255.

inkâr etmesi de mümkün olurdu."¹⁹⁷

İbn Hazm'a göre kanıta dayalı iman anlayışında hatalı bir bilgi tanımından ve taksiminden hareket edilmektedir. O, bir şeyin bilgi olabilmesi için kanıta dayalı olma şartını aramanın doğru olmadığını söyler. Aksine bilginin doğru tanımı bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır.¹⁹⁸

Zanda doğruluk derecesi zamanla artabilir.¹⁹⁹ Bir zamanlar inancın konusu olan şeylerin daha sonra bilginin konusu haline geldiği de inkâr edilemez. Ancak burada da bilginin her zaman var olduğu, sonradan ortaya çıkanın ise bilgi değil mâlum olduğu unutulmamalıdır. Bin yıl önce herkes güneşin döndüğünü söylüyorken dünyanın döndüğünü söyleyen bir adam, o gün doğru söylemekteydi. Ne var ki o adamın bu sözünde doğru olduğu, inancının da bilgiyle örtüşen bir mâlum olduğu bilinmiyordu. O adamın yanlış inandığını düşünülüyor ve bu nedenle sonuçta onun hükmünün zandan ibaret olduğu yine zannediliyordu. Bilgi eğer doğrulanmış doğru inançtan olsaydı, dünya dönüyor diyen adamın o gün doğru olduğunu söyleyemezdik. Zira bu doğrulanma ancak yakın yüzyıllarda başarılabiştir

Bu düşünce, imanı zandan sonra ama bilgiden önce kabul eden ve imanın kişisel kesinlik hissiyle kuvvetli hale getirilmiş zandan ibaret olduğu yolundaki anlayışın bir sonucudur.²⁰⁰ Bu ise bütün inançları kişi açısından kesin, kendinde ise birer zan olarak kabul etmeyi gerektirir. Müslüman kelâmcıların, imanı istidlâlî bilgiden sonra gelen ve sadece kişisel sebeplerle kesinleştirilmiş değil kendi başına hakikate sahip olduğu için de zandan ayrı olan yapısına yapılan vurguyla yükselen İslâm iman anlayışı ise bundan tümüyle farklıdır.

Biliyorum dediğimizde bunu kabul ediyorum ve buna inanıyorum da demiş oluruz. Bir şeyi biliyorum demek de onun doğru olduğunu biliyorum demektir.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, *age.*, s.268.

¹⁹⁸ İbn Hazm, *age.*, IV/68-70.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *Mihaku'n-Nazar* thk. Muhammed en-Niğsâni, Daru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut, 1966, s.100.

²⁰⁰ Bu düşünceye göre iman öyle oldukları kuvvetle ümit edilen şeylerden oluşur. Bkz. Paul Arthur Schilpp, *A Rational Belief Demanded for Faith*, The Journal of Philosophy, vol.21, no.8, 1924, s.209; W.C. Smith, *agm.*, s.108.

Öyleyse tasdikî bilgi anlamında Allah'ın var olduğunu bilmek ya da Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu bilmek aynı zamanda onlara inanmayı (itikad) da içerir.²⁰¹

Bildiğimiz bir şey, gerçekte öyle olduğunu bilmenin tabii neticesi olarak ona uygun bir inancı da beraberinde getirir. Zira “dünyanın döndüğünü biliyorum ama buna inanmıyorum” diyemeyiz. Bu bir çelişki olur. Bilgi ise gerçekten bir bilgi olması durumunda zorunlu olarak doğrudur. İnanç, bilginin sonucu olabileceği gibi herhangi bir delille bilgisine ulaşılmamış bir konuda, bilgiden ayrı olarak var olan inançlar da söz konusudur. Mâtürîdî, zaman zaman bazı konularda sebep olmaksızın bilgi hâsıl olsa da bunun iman olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder.²⁰²

Varlığından yüzyıllar boyunca hiçbir kimsenin haberdar olmadığı uzak bir yıldız, biz onun bilgisine ulaşmadan önce de vardı. Gezegenler birbirlerini kütleleriyle doğru, aralarındaki mesafenin karesiyle ters orantılı olarak, Newton'dan önce de çekiyorlardı. Ancak biz onların böyle olduklarının bilgisine ulaştığımızda bu bilgi bizim için mâlum haline geldi.

Aynı şekilde henüz bilmediğimiz ve olduğu gibi var olmaya devam etmesine rağmen asla da bilemeyeceğimiz bir şey de²⁰³ yine olduğu gibi olmaya devam edecektir. Bu olgunun durumunu açıklayan, kendisine ait bir bilgisi daima ona eşlik etmekle birlikte, bizce mâlum haline gelmediği sürece bizim bu bilgiden haberimiz olmayacaktır.

Meseleyi biraz daha netleştirmek için bir zamanlar siyah iken beyaza boyanmış olan bir duvar düşünelim. Bu duvarı boyayan, gören veya bilen herkes bu duvarın bir zamanlar siyah olduğunu unutmuş olsun. Artık hiç kimse duvarın siyah olduğu günlere ait en küçük bir hatıraya sahip olmadığından, herkes duvarın her zaman beyaz olduğunu düşünmektedir. Hâlbuki gerçekte duvar bir zamanlar beyaz

²⁰¹ Ferit Uslu, *age.*, s.288-289.

²⁰² Mâtürîdî, *age.*, s.612.

²⁰³ Daha önce bilmediğimiz bazı şeyleri sonradan biliyor olmamız, bilmediğimiz ve asla bilgisine ulaşamayacağımız başka şeylerin olabileceğine ihtimal vermemize imkân verir.

değildi. İşte bu durum sadece olgunun değil bu olguyla birlikte ondan ayrılmayan bir bilginin varlığını da gerektirir. Eğer bu bilgi olmasaydı anlatılan durumda duvarın siyahlığı ile birlikte onun bilgisi de kaybolur ve olan biten şeylerin bilgisinden bahsedemezdik. Farz edelim yıllar sonra birisi, bir kitabın sayfaları arasında, üzerinde bu duvarın beyaza boyandığı gün yarısı siyah yarısı beyaz haliyle, duvarın önünde çekilmiş bir fotoğraf buluyor ve o an birden bire duvarın bir zamanlar siyah olduğuna dair bilgiye ulaşıyor. Eğer bu bilgi sabit olmasaydı böyle bir şey mümkün olmazdı.

Duvarın bir zamanlar siyah olduğunun bilgisi, bizden bağımsız olarak kendi başına vardır. Bu bilgi, bunu bilen kişi için mâlum olurken kalan insanlar için ulaşılmayı bekleyen bir bilgi olarak kalmaya devam eder. Hiçbir insanın bilmediği bir olgunun bilgisi ise bilgi olarak yine vardır ama insanlar tarafından bilinmediği için mâlum değildir. Bu tespite, bilgi-mâlum özdeşliğinin bütünüyle sadece Allah için söz konusu olduğunu da ekleyebiliriz. Yani bütün bilgi Allah için aynı zamanda mâlumdur. Hatta Allah'ın varlığı ve sonsuz ilmi, kâinatta herhangi bir bilginin mâlum olmadan sürüp gitmesi ihtimalini de yok eder.

Şu halde bir şeyi bildiğimizde, aslında o olgunun bizden bağımsız olan bilgisine ulaşmış oluruz. Zaten bilgiyi her zaman doğru yapan şey de budur yani vâkıaya uygunluktur.²⁰⁴ Hak da bu bağlamda aynı niteliğe sahiptir.²⁰⁵ Her bilgi bizce bilindiğinde, bizim için mâlum olur. Bu mâlum karşılama üzere bilgi-ilm kelimesini kullansak da, işin aslında kast ettiğimiz “mâlum” olandır. Buna ancak gerçek olgunun bilgisiyle yani ilim ile örtüştüğü için ilim-bilgi adını veririz. Yine bu sayededir ki bizim mâlum saydığımız-yani bilgi sandığımız-şey, eğer olguya daha doğru ifadeyle olgunun bilgisine uyum göstermiyorsa, hakikatte bilgisizlik-cehl olur ve doğal olarak hiçbir zaman mâlum da olmamıştır.²⁰⁶

İmanın bilgi ile ilişkisi aynı zamanda küfrün bir tanımının da cehalet olma-

²⁰⁴ Bkz. İbn Hazm, *age.*, IV/68-70.

²⁰⁵ Hak, vâkıaya mutâbık kesin hükümdür. Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.12.

²⁰⁶ Mâlum olmayan bir ilmin olmayacağı hususunda Ebu Haşim Cübbâî hariç ittifak vardır. Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I/106.

sını gerektirir. Bu noktada Eş'arî, "Allah'ı bilmek iman, O'nun cehli küfürdür" der.²⁰⁷ Bâkılânî'ye göre de küfür imanın zıddı olarak Allah'ın bilinmemesidir.²⁰⁸ Zira ce- halet bir şeye olduğundan farklı şekilde inanmaktır.²⁰⁹ Bakara Sûresi 146. âyette peygamberi tasdikî bir bilgi anlamında biliyor olmalarına rağmen inanmadıkların- dan bahsedilenlerin bu bilgilerini tasdikî bilgi olarak anlamak bu açıdan bakıldı- ğında çelişkili olmaktadır. Zira bu durumda tasdik hem var hem yok olacaktır. O hâlde burada tasavvur manasına da gelen tanıma anlamındaki bir bilgiden diğer bir deyişle marifetten söz edildiği söylenebilir. İmanın bilgi olamayacağına dair serde- dilen görüşlerde de tasdikî anlamdaki bilginin değil tanıma anlamındaki bu tasavvurî bilginin kastedildiği açıktır.²¹⁰

Bununla ilgili diğer bir konu da varlığı hakkında bilgiye sahip olmadığımız bir şeyin, kendisinden söz edilebildiğinde mâlum değilse bile mezkûr olduğudur. Hakkında konuşabilecek kadar da bilgi olmayan bir olgu ise bizim açımızdan ta- mamen meçhuldür. İzafiyet teorisi hakkında bir şeyler bilen ama bu bilgisi bir fizikçi kadar olmayan, yani bilmediği bazı şeyler de olan birisi için şöyle diyebiliriz; "neyi bildiğini ve neyi bilmediğini biliyor." Daha çok haddini bilmek anlamında ahlakî bir bağlamda kullanılıyor olsa da "*bilmediğini bilme*"nin gerçek anlamı da, insanın bir konudaki mâlumunun yani bilgisine ulaştığı alanın, o konudaki bilginin toplamının ne kadarına tekabül ettiğini ve ne kadarının da kendisi tarafından henüz bilinmedi- ğini yani mâlum haline gelmediğini biliyor olmasıdır. Tasdik etmesi gereken bütün doğru inanç önermelerini kesin bir şekilde tasdik eden ve bu kesinliği delillerle kuvvetlendiren insan kesin olan tasdikini yeni bir tasdikle değiştirmiş olmaz, ancak bu kesinliğin derecesini artırmış olur.

Tasdikin zan, kanaat gibi dereceleri kesinliğin dereceleri olduğundan, dinî açıdan muteber olan bir imanda derece içermeyen daimi bir kesinlik olması gerektiği

²⁰⁷ İbn Fûrek, *age.*, s.16.

²⁰⁸ Bâkılânî, *Temhid*, s.394.

²⁰⁹ Cüveynî, *age.*, s.5

²¹⁰ Ferit Uslu, *age.*, s.293-294.

düşüncesi de²¹¹ tasdikî bilgi ile iman arasından görülen bu bağdan kaynaklanmaktadır.²¹² Bu düşünceye göre bilgi dışındaki hiçbir zihinsel durum imanın kesinlik (yakîn) standardını yakalayamamaktadır. Buna göre iman salt bir inanç olarak görülürse doğruluğundan emin olunamaz. Bu güvenilirliği sağlayan imanın tasdikî bir bilgi olmasıdır.²¹³

Bu bağlamda Ebû Hanife'nin imanı ve yakîni aynı anlama gelen kelimeler olarak gördüğünü ve her ikisini de kesin bir şekilde hükmün karar kılması olarak anladığını hatırlamak fayda olacaktır.²¹⁴

Meselâ yine izafiyet teorisi hakkında en küçük bir şey bile duymamış bir adam bu konuda tamamen bilgisizdir. Bu adam izafiyet teorisini hiç bilmediği gibi bununla ilgili bir bilginin var olduğundan da habersizdir. Hakkında hiçbir bilgisi olmadığı bu konuda insanın konuşması mümkün olmadığından, bu adam bize bunu bilmediğini bile söyleyemez. İşte bu mutlak bilgisizlik halidir ve gerçekte buna ait bir bilgi olmasına karşın bu bilgiden hiçbir parça, bu adamda mâlum haline gelmemiştir. Bu adamın bir gün izafiyet teorisi diye bir şeyden bahsedildiğini duymuş olduğunu düşünelim. Artık sırf bu bilgi bile, o adamı bu konudaki mutlak bilgisizlik durumundan çıkarır ve ondan bahsetmesini yani bu bilginin adam için mezkûr-üzerinde konuşmasının-düşünmesinin mümkün olduğu bir şey- haline gelmesini sağlar. Böylece onu, bildiği kadar şeyi bilen biri yapar. İşte tam da bu nedenle bilginin, "kendisinde olduğu kimseye duyulur ve bilinir şeylerin açık olmasını sağlayan sıfat" ya da "kendisinde olanı bilen yapan sıfat" şeklindeki tanımları en güzel tanımlar olarak görünmektedir.

Modern felsefenin açtığı en büyük sorunlardan biri de bilginin bu aşkın varlığını görmezden gelerek, bilgiyi ve doğal olarak onunla ilişkili diğer şeyleri tamamen insana bağımlı kılan individüalist düşüncedir. Bu düşünce sadece bilgi ile mâlumunu birbiriyle özdeş kılmakla kalmaz, kesinliği ve doğruluğu insandan bağım-

²¹¹ Cüveynî, *age.*, s.400

²¹² Bkz. Ferit Uslu, *age.*, s.280.

²¹³ Bkz. Ferti Uslu, *age.*, s.290.

²¹⁴ Ebu Hanife, *age.*, s.14.

sız olarak ele almayı da imkânsız kılar. Yine bu yüzden, imanı iman yapan şeyin sadece ona duyulan güven olduğu zannedilir ve inançla doğruluk arasındaki bağ gözden kaçırılır.

2. KESİNLİK VE ŞÜPHE BAKIMINDAN İMAN

2.1. Kesinlik ve İman

2.1.1. Kesinliğin Mahiyeti

Kesinlik iman konusunun tartışılmasında son derece merkezî bir kavramdır. Bir inancın iman olabilmesi için onun kesin olması gerekmektedir. Kesinliğin subjektif yönü inançta bulunsa da objektif yönü sadece bilgide bulunmaktadır. İmandaki tasdik iradesel bir kabulden ibaret olmayıp kanıtların kişiyi götürdüğü bir bilgidir. Kanıtlar inceleyen insanı tasdike götürür. Bu durumda imanda iradenin rolü tasdik etme safhasından daha çok araştırmaya karar vermede, akıl yürütme için sebeplere başvurmada ve güçlükleri aşmada azmi ifade eder.²¹⁵ Bununla birlikte şüphe içinde olmayanları kanıtlara sevk etmek de gereksizdir.²¹⁶

İnançtaki kesinliğin subjektif olduğu doğrudur. Ne var ki bu, objektif kesinliğin karşısına ayrı bir kesinlik türü olarak konulduğunda kesinlik, biri zihinden bağımsız diğeri izafî olan iki kutba bölünmüş olmaktadır. Böyle bir bölünmüşlük ise kesinliğin kavranışı açısından bazı yanlış anlamalara imkân verir ve zihinde kesin olarak tasdik edilen bazı şeylerin gerçekte de kesin olabildiklerinin zaman zaman gözden kaçırılmasına yol açar.

Eğer Allah'ın varlığı, evrenin hudûsü gibi konulara akılla ulaşmak mümkün olmasa, bu durumda imanla emrolunmuş kişi bunlara güç yetirememesi sebebiyle teklifin dışında kalmış olur.²¹⁷ Hâlbuki şartlarını taşıyan geçerli bir akıl yürütme ulaşılmak istenen bilgiye ulaştırır.²¹⁸ Ancak bunun için bu yolda bir girişimde bu-

²¹⁵ Teftazani, *age.*, s.82; Ferit Uslu, *age.*, s.311

²¹⁶ Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zındıka*, neşr. Muhammed Bîcû, 1413/1993, s.77-78.

²¹⁷ Mâtürîdî, *age.*, s.266-267.

²¹⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I/235.

lunmak gereklidir. İstidlâlden uzak kalan insan doğal olarak onun götürmesi gereken sonuca ulaşamayabilir.

İmanın içerdiği kesinliğin yeterli objektif temellere sahip olmadığı-olamayacağı düşüncesinden hareket eden yaklaşıma iradecilik adı verilir.²¹⁹ Mâtürîdîlere göre iman aklı-bilimsel, küfür ise iradî-voluntaristtir.²²⁰ Düşüncemize göre bu da inkârın insanın iradesini buna zorlamasıyla olabileceğine işaret eder.

Bir inanç objesi, kişi ona inanmayı seçtiğinde onun için kesin olmaktadır. Ancak bu şekilde bir zan objesinin varlığından bahsedemeyiz. Zira dış dünyada şüpheli bir durum yoktur. Herhangi bir şey her ne ise odur. Buna ilişkin bir tereddüt ise sadece zihinde mevcut olabilir. Zihnin bu tereddüdü taşımadığı inanç hali ise bilginin bir sonucu olabileceği gibi zandan ibaret de olabilir. Bu ikisini ayırmanın yolu tasdikte geçerli olan şeyin açık ve kesin bilgilere mi yoksa kişinin sahip olmayı seçtiği kanaatlere mi dayanmış olduğudur. Buna göre doğru inancın yani imanın zan ile bilgi arasında olduğunu söylemek de, zannın objektif ve subjektif açıdan yetersiz bilinçli yargı olmasına karşılık, inancın subjektif olarak yeterli ama objektif açıdan yetersiz bir güçlendirilmiş zan olduğunu söylemek de²²¹ ancak yanlış bir iman için söz konusu olabilir. Kanaatimize göre iradenin gerçekliği olmayan bir şeye inanmaktaki tesiri gerçekliği olan bir şeye inanmaktan daha baskındır. İnsan gerçeğe bir delile dayanarak, delillerin onu yönlendirmesiyle inanabilirken, gerçekliği olmayan bir şeye ancak kendini buna inanmaya zorlayarak inanabilir.

Aslında herhangi bir şeye dair sahip olduğumuz zan, genellikle gizli ya da açık bir takım ön kabullerden beslenmektedir. Bu durum sadece çok kuvvetli olduğu için inançla karıştırdığımız zanlarımız değil, bizim zan olduğunu bildiğimiz kabullerimiz için de geçerlidir. Ne var ki bazen bu zanları besleyen damarlar o kadar belirsiz yahut tarafımızca öyle benimsenmiş olurlar ki bunların farkına varamayız. Bu zanlar; içinde bulunduğumuz toplum, aldığımız eğitim, kitle iletişim araçları ve

²¹⁹ Ferit Uslu, *age.*, s.269.

²²⁰ *Age.*, s.318.

²²¹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea yay. İstanbul, 1993, s.373.

yaşadığımız tecrübelerle zayıflar veya kuvvetlenirler. Bazen de bizim için tartışmasız kesin birer doğru haline gelirler ve biz bu zanlarımızın onları bizim için inanç yapan bu kesinliklerine bakarak, gerçekte de birer inanç olduklarını düşünmeye başlarız. Bu inançların birer zan olduğunu fark etmediğimiz gibi, zamanla içinde yaşadığımız toplumun ve aldığımız eğitimin bunların oluşmasındaki etkisini de ya unuttur ya da inkâr ederiz.²²²

Kendini mesela tarihte yaşamış ünlü bir insanla özdeşleştiren ve o kişi olduğuna inanan bir insanın, akıl hastası olduğunda şüphe yoktur. Ancak aynı dili konuşmadığı yabancıların arasında yaşayan ve üzerinde kimliğini ispatlayacak bir belge olmadığından dolayı, kim olduğunu çevresindekilere anlatmayı başaramayan bir adamın kendine dair bilgisi zarurî ve doğru olsa da çevresindekilere göre o, sadece kendisinin adını söyleyip durduğu kişi olduğunu zannetmektedir. Kimisi bunun doğru olmadığını düşünürken, kimisi de doğru olup olmadığını bilemeyeceğini düşünerek iddiaya kayıtsız kalmayı seçmiştir. Bütün bunlar adamın hayatını yeterince zorlaştırmıyormuş gibi geçirdiği bir kaza sonucu hafızasını kaybetmiştir. Adama yeni bir kimlik verilmiş, o da ona verilen bu yeni isim ve kimlikle yaşamaya başlamıştır. Kendisine verilen bu yeni kimliğin doğduğundan beri sahip olduğu tek kimlik olduğunu zannetmektedir.

Şu halde gerçekte tek bir kesinlik vardır o da bilgideki kesinliktir. Bir inanç ne kadar bilgiye dayanıyorsa o kadar kesindir. İnsanın bilgi temeline dayanmayan tasdik ise kendisi açısından hangi kesinlik derecesine sahip olursa olsun, bir zan olarak kalacaktır. Zan ise kategorik olarak kesinliğe sahip olmayan demektir.

2.1.2. Delillerin Gücü

Delil emârelerden kurulan, îmâ ve işaretlerden bize ulaşan ve duyularla ya da zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyin bilgisine bizi götüren şeydir.²²³ Delil bizzat

²²² "Bunların (hakkı inkâr eden genel halk yığınlarının) küstah ve kaba olanları; zayıf akıllı, aşırı taklitçi ve doğduğu andan itibaren ileri yaşlara kadar bâtil üzere yetiştirilmiş kimselerdir." Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad- İtikadda Orta Yol*, (çev. Osman Demir), Klasik yay., İstanbul, 2012, s.23-24.

²²³ Bakillânî, *age.*, s.33.

kendi özelliğine bağlı olarak bir şeye delâlet ettiğinde, o delili kabul ve idrâk eden herkese medlûl hakkındaki bilgiyi verir. Delil kendisine geçerli bir akıl yürütme ile bakıldığında zorunlu olarak bilinmeyene ulaştırır.²²⁴

Fakat hak bir inanca sahip olmak mutlaka delillere dayanmak zorunda değildir. Gazzâlî şöyle der:

“Her kim imanın kaynağının kelâm ilmi, soyut kanıtlar ve taksimler olduğunu iddia ederse çok tuhaf bir şey uydurmuş olur...Dinî inançları kelâmî delillerle kavramamış olan insanların imanlarını geçersiz görenler, hem bu hususta aşırı gitmiş hem de Allah’ın kulları üzerindeki rahmetini daraltarak cenneti kelâmcılardan bir avuç kimseye tahsis etmişlerdir.”²²⁵

İbn Hazm da önemli olanın kanıtlara dayanmak değil hak üzere bulunmak olduğunu kesin bir şekilde ifade eder.²²⁶ Bu aynı zamanda yakînî imanın imkânı ile imana ilişkin delillerin kesinliği meselesiyle de bağlantılıdır ve yakînde delillere sahip olmaktan ayrı olarak kesinlik ve doğruluk şartlarını akla getirir.

Tanrının varlığı başta olmak üzere iman önermeleriyle ilgili birbirine zıt deliller ileri sürülmüştür. Burada da asıl olan gerçekteki durum olduğuna göre, bu delillerden bir kısmının yanlış olduğu açıktır. Tanrının varlığıyla ilgili delillere getirilen eleştiriler iki grupta toplanabilir. İlk grup tanrının varlığının ispâtlanmasının teoride mümkün olduğunu ancak mevcut kanıtların yetersiz olduğunda hareket ederken; ikinci grup eleştiriler bunun teoride de mümkün olmadığını ve tanrının varlığının kanıtlanamaz olduğunu savunur²²⁷ Her iki düşüncede tanrının varlığına inanan insanların bu inanca kanıtlara dayanarak sahip olmadıklarını bu yüzden imanın irâdî bir sıçrama (*leap of faith*) olduğu tezinde birleşir. Hâlbuki genel olarak kelâmcılara göre, kanıtlar herhangi bir irâdî sıçramaya mahal bırakmayacak ölçüde kesindir.²²⁸ Mâtürîdî âlemde Allah’ın varlığına ve O’nun tanınmasına vesile olacak yeterince şey vardır ve hattâ Allah âlemi kendisini tanımaya delâlet edecek şekilde

²²⁴ Cüveynî, *age.*, s.7-8; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/279.

²²⁵ Gazzâlî, *age.*, s.75.

²²⁶ İbn Hazm, *age.*, IV/68

²²⁷ Ferit Uslu, *age.*, s.170.

²²⁸ Ferit Uslu, *age.*, s.300.

yaratmıştır.²²⁹

Bununla birlikte asıl olan yine doğru bir tasdike sahip olmaktır. Ebû Hanife bu konudaki ilkeyi net biçimde ortaya koyar: “İnsanlar Allah’ı bilmek ve O’nu tasdik etmekle mümin, O’nu inkâr etmekle kâfir olurlar”²³⁰ Delil ise tasdike ulaşmak içindir.²³¹ Bir kimse daha önceden tasdik etme suretiyle maksada ulaşırsa arzu edilen netice hâsıl olmuş demektir. Zira bir hedefe ulaşıldığı zaman ona ulaştırılan yolun bulunmamasına itibar edilmez.²³² Tanrının varlığıyla ilgili başlıca deliller imkân, ihtirâ ve hudûs delilleridir ki genel olarak kozmolojik delil başlığı altında ele alınabilir. Karşı delillerin en önde gelenleri ise kötülük problemi ve evrim teorisi olmuştur.²³³

Gerçekte ise bir tek durum vardır. Âlem yaratılmıştır ya da yaratılmamıştır. O halde bu delillerin bir tarafındakiler zorunlu olarak yanlıştır. Bu durum, Agnostisizmi (Bilinemezcilik) bu konuda herhangi bir hüküm verilemeyeceği noktasına, Fideizmi (İmancılık) ise imanî tercihleri birer tahmin olarak kabul etmeye götürmüştür. Bu düşünceler, yaratıcının varlığını gösteren kesin ve zorlayıcı deliller olmadığı düşüncesinde buluşurlar. Eğer kesin bağlayıcı deliller olsaydı hiç kimsenin bunları inkâr edemeyeceğini savunurlar. İnancı iradeye indirgeyen²³⁴ ya da imanın ancak bir sıçramayla izah edilebileceğini düşünen bu akımlar,²³⁵ iman konularının akılla temellendirilemeyeceğini hatta buna gerek de olmadığını savunurlar. Onlar göre, zaten istenirse bile bir inanca başkasını ikna etmek ya da o inancı savunmak

²²⁹ Mâtürîdî, *age.*, s.200-201.

²³⁰ Ebû Hanife, *age.*, s.29.

²³¹ Bakillânî, *age.*, s.33.

²³² Ali- el-Kârî, *age.*, s.405.

²³³ Bu eleştirilerin başında kozmolojik kanıtta nedensellik ilkesinin yanlış kullanımının, düzen gaye kanıtında ise insan biçimci anolojinin yanlış bir şekilde genelleştirilmesinin söz konusu olduğu gelir. Bkz. Ferit Uslu, *age.*, s.354.

²³⁴ William Wainwright, *Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1998, s.132; P. Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper Collins Publisher, New York, 2001, s.35; Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, s.842; Blaise Pascal, *Düşünceler*, (çev. Metin Karabaşoğlu), Kaknüs yay. İstanbul, 1998, s.116.

²³⁵ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (çev. N. Ekrem Düzen), Ara yay., İstanbul, 1990, s.29.

için yeterli deliller bulunamaz. Kanaatimize göre var olan bir bilgi imkânını reddetmek zan ve cehalet olduğundan her iki akım da nihayetinde cehaletten ibarettir.

Yine bu çerçevede, delillerin var olmasını imana zıt olarak kabul eden ve iman gücünün delille sınırlandırılmasının insan hürriyetini sınırlandıracağını söyleyenler de olmuştur. Her ne kadar İslâm bilginlerinin de bunu çağrıştıran cümleleri var ise de buradaki anlamından oldukça farklıdır. Zira onlara göre Allah'ın varlığı gözle görünür gibi açıktır.²³⁶ Onların söylediği daha çok, imanın gaybe ait teklifî-iradî bir yapı arz ettiğidir. Bu da imanla ilgili delillerin olmadığı değil, bu deliller ne kadar kuvvetlenirse kuvvetlensin, imanın her zaman gaybe ait kalbî tasdik alanı olarak kalacağı anlamındadır.

Özellikle batılı felsefe çevrelerinde, tanrı inancına dair var olan delillerin onun varlığını yeterli ölçüde ispatlayamadığına dair kabul artık yerleşik bir hal almıştır. Onlara göre tanrının varlığıyla ilgili deliller, birtakım mantıksal boşluklar taşımaktadır. Evrenin tanrıya işaret ettiğini kesin bir şekilde söylemek de imkânsızdır. Buna göre tanrının lehinde de aleyhinde çok sayıda delil vardır ve bu deliller kişide kabul etme isteği olmadığı sürece kabul etmeyi gerektirici özellikler taşımaz.²³⁷ Onlara göre, tanrının varlığını ispatlama amacıyla ortaya konan geleneksel deliller tanrıyı kanıtlamaya yetmez. Zira bunlar ya ontolojik delilde olduğu gibi a priori öncüllerden hareket eder ya da kozmolojik ve teleolojik delillerde olduğu gibi a posteriori öncüllere dayanırlar. Ne var ki a priori öncüllerden hareket eden deliller, kavram alanıyla sınırlıdır ve varoluşu onunla ilgili bir kavramdan çıkarsama hatasına düşerler. Hâlbuki a priori öncüller zorunlu kesinliğe sahiptir. Bunlardaki asıl soru önermede yer alan hükmü anlayıp anlayamadığımız sorusudur. Yahut diğer bir ifadeyle önermenin ne anlama geldiğidir.²³⁸ A posteriori öncüllere dayanan deliller

²³⁶ Ali el-Kârî, *age.*, s.49. Ayrıca bkz. İbrahim 10, Lokman 25, Rum 30.

²³⁷ Bkz. S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trs. David Swenson, Princeton. 1962, s.31-33.

²³⁸ Meselâ, David Hume böyle düşünür. Bkz.. H. H. Price, *Belief*, George Allen and Union, London 1969, s. 37. Buna göre a priori öncüller zorunlu kesinliğe sahiptir. Bunlarda asıl soru anlayıp anlayamadığımız sorusudur. Diğer bir ifadeyle önermenin ne anlama geldiğidir.

ise ileri sürülen iddiayı delil sayma hatasına düşerler.²³⁹

Yine onlara göre tanrı tümevarımla kanıtlanamayacağına göre,²⁴⁰ hiç kimse ileride şu an elde bulunan herhangi bir delili çürüten başka bir karşı delilin çıkamayacağından emin olamaz.²⁴¹ Hatta işi, bir kimsenin bütün ömrünü bu uğurda tüketse bile, en küçük fragmana kadar bu konudaki her şeyi yakından incelemeden, tanrının varlığı hakkında bir delile sahip olduğunu söyleyemeyeceği iddiasına kadar götürülenler olmuştur.

Düşüncemize göre eğer onların dedikleri gibi hak olan asla ortaya çıkacak olmasa, hiçbir zaman deliller ve kanıtlar var olmamış demektir. Çünkü delil bir hakikati gösterir. Hakikati olmayan şeye dair gerçek bir delilden söz edilemez. Eğer deliller ve kanıtlar gerçekten varsa, bu defa da onların gerçekten delil olduklarının tam olarak anlaşılması ancak hakikatin bir gün açığa çıkmasıyla tamamlanır.

Bu yüzden gerek Mâtürîdî gerekse Eş'arî kelâmcılar imanını kesin kanıtlara dayanan istidlâlî bir bilgi olarak görürler.²⁴² Mâtürîdî, âlemin Allah'a delâlet etmesinin önemi üzerinde özenle durur. Bununla birlikte bu delâlet zatına değil sıfatlarına delâlettir. Çünkü yoktan var olmak icad ve ihdâsı gösterir ve yaratılmışlık bununla açıklanır. Duyulur âlemde sıfatlarından soyutlanmış bir zatı tanımak mümkün olmaz.²⁴³ Eş'arî ise iman, kanıt ve doğruluk arasındaki ilişkiyi net biçimde ortaya koyar:

*"Tahkik ve nazar ehlinin bilgileri tafsilî nazara dayanır. Bunun dışındaki müminlerin imanını ise tafsilî olarak bilinenlerin akine olmayacak şekilde genel olarak bilinmesine dayanır. Kalanların ki zan ve tahmindir. Eğer inandıklarında isabetli iseler bu durumda doğruya taklidî olarak inanmış olurlar. Fakat inandıkları hatalı ise onlar cahil ve doğrudan sapmış kişilerdir."*²⁴⁴

Hâlbuki insan, hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığı hayati bir konuda rast-

²³⁹ John Hick, *Theistic Rational Belief without Proofs*, in *Arguments for the Existence of God* (New York Herder & Herder, 1971) s.49.

²⁴⁰ John Hick, *Arguments for the Existence of God*, Macmillan Co., London, s.X.

²⁴¹ Bkz. J.W. Yolton, *Theory of Knowledge*, Macmillan Co., New York, 1965, s.76.

²⁴² Ferit Uslu, *age.*, s.269.

²⁴³ Mâtürîdî, *age.*, s.199.

²⁴⁴ İbn Fûrek, *age.*, s.251.

gele tahminde bulunmayı doğru bulmaz. Muhatabımız iki elinden birinde sakladığı çakıl taşının hangi elinde olduğunu tahmin etmemizi istiyor olsun.²⁴⁵ Dışarıdan bakıldığında taşın hangi elde olduğuna dair bir işaret de bulamıyoruz. Sağ eli tercih ettik diyelim. Tam o sırada arkadaşımız, tercihini değiştirenlerin ilk tercihinde kalkanlara göre doğru tercihte bulunma oranlarının yüzde altmış daha fazla olduğunu söylüyor. Biz de buna uyararak tercihimizi sol elden yana düzeltiyoruz. Hemen bizden sonra başka biri de ilk tercihini değiştiriyor. Ama o bunu bizim sahip olduğumuz istatistik bilgisinden haberi olmaksızın, tamamen içinden gelen ani bir duyguyla yapıyor. Her ikimizin tercihi de birer tahmin olmakla birlikte, bizim tahminimizin sonraki adamın tahmininden daha fazla bir bilgiye dayandığı da inkâr edilemez. O halde bizim tahminimiz o adamın tahmininden daha temelli olmakla kalmaz, zan derecelenmesinde bir kademe daha yukarıda olmayı da hak eder.²⁴⁶ Fakat bu ayrıntıyı burada göz ardı edebiliriz.

Ama eski bir doğru masalında olduğu gibi, tahminimiz neticesinde birinde hayat değerinde ölüm yazılı iki kağıt parçasından birine ulaşacağımızı düşündüğümüzde durum bir hayli ciddileşir. O zaman bu bizim için sıradan bir tahmin olmaktan öteye geçer ve bulabileceğimiz bütün işaretleri bulmaya çaba gösteririz. Hiçbir işaret bulamadığımızda bile muhtemelen defalarca sağ el ile sol el arasında gider geliriz. Bu fitratımızda olan bir şeydir. Hayati konularda işi şansa, bilgisizce tahmine ve gelişigüzel zanna bırakmak bizi ürkütür ve zorda kalmadığımız müddetçe bunu tercih etmeyiz. Bütün hayatımıza yön veren tercihlerimizin zanna dayanması ise elbette daha ürkütücüdür. Bundan daha da ürkütücü olanıysa bu tercihi gelişigüzel bir zanna dayanmadan yapılabilme imkânı varken, bunun başka yolunun olmadığına inandırılmamız yüzünden tercihimizi buna göre yapmamış olma-

²⁴⁵ Bazen "*bilmemizi istiyor*" olduğu da söylenir ve aslında eğer doğru tarafı tercih edersek, sonuçta tahmin ile gerçek durum uygunluk arz ettiği ve bunun bilgisine ulaşıldığı için çok da yanlış bir kullanım değildir.

²⁴⁶ Ne varki kesinlik sınırına ulaşmadığı müddetçe zan olarak kalır. Çünkü zan yakînin zıddıdır. Teftazânî, *age.*, I/229.

mızdır.²⁴⁷

Bununla beraber imanla ilgili tartışmaların genellikle en aslî unsur olan tanrının varlığı (ispât-ı vâcip) meselesi etrafında döndüğü de bir gerçektir. Allah'a iman kendisinden alınmış olan esaslara bakılmaksızın müstakil bir ilimdir. Ebû Hanife, İmam Şafiî, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî dahil bir çok önde gelen âlim bu görüştedir.²⁴⁸ Bununla birlikte İslâm düşüncesi bu noktada nübüvvetin ispatını da oldukça etkin kullanarak bu meselede diğer dinî düşünceleri aşmış olsa da iman meselesindeki en merkezi konu yine de Tanrı'nın varlığı problemidir. Deliller ve kesinlik daha çok bu çerçevede tartışılmıştır.

Belirtmek gerekir ki tanrının var olduğunu inkâr edenler, bu inkârlarıyla ilgili deliller ileri sürmekten çok onun varlığı hakkında ortaya konan delillerin yetersizliğini göstermeye çalışmakla yetinmişlerdir.²⁴⁹ Bu mesele özellikle modern dönemlerde daha çok kesinliğin imkânı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun temelinde iman ile bilgiyi birbirinden ayrı iki alan olarak gören ve iman ile ilgili delillerin, bütün insanların kabul etmesini gerektirecek bir kesinliğe ulaşamadığı tezinden hareket eden bir başka düşünce daha vardır. Bu düşünceye göre dinî inanç sistemlerinin rasyonel bir tahlile tâbi tutulması ancak, kesin ve bağlayıcı bir sonuca ulaşmanın imkânsız olduğunu peşinen bilmek ve kabul etmek kaydıyla mümkündür. Zaten tarih boyunca inanmanın lehinde ve aleyhinde çeşitli iddialar ileri sürülmüş fakat hiçbiri tartışmayı iman veya inkâr yönünde noktalayan bir kesinlik sağlamamıştır.

Esasen İslâm'da, imanla ilgili konuların gayb alanı olarak görülmesi de bu durumla alâkalıdır. Ne var ki Kur'an-ı Kerîm, iman konularını gayb alanı olarak ifade etmekle birlikte insanın, varlık ve oluş üzerine değerlendirmelerde bulunmasını da emretmiştir. Kur'an'a göre insan, başta Allah'ın varlığı-birliği ve ahiret günü olmak üzere, inanmanın doğru, inkârın ise yanlış olduğu sonucuna varabilir ve bir

²⁴⁷ Aynı şartlarda, aynı yöntemle doğru tarafı tercih edenlerin doğrudaki isabetleri ise onlar için elbette büyük nimettir. Onlar böylece sâbit olan bir şeyi ispat etmiş olmasalar bile, sübütunda isâbet kaydetmekle büyük bir kazanç elde etmiş olurlar.

²⁴⁸ Ali el-Kârî, *age.*, s.44-45.

²⁴⁹ Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, (çev. Veysel Uysal), İFAV, İstanbul 1991, s.73.

mümin, imanını çürütecek hiçbir ilmî veya aklî delil ile karşılaşmaz.²⁵⁰ Allah'ı inkâr eden kendi inadı ile inkâr etmiştir.²⁵¹

Bu tartışma herhangi bir delilin kesin olduğunu ya da ikna edici olduğunu söylememizi sağlayan şeyin ne olduğu ile yakından ilgilidir.²⁵² Kesin delil, zarurî olan ya da zarurî olanlardan zorunlu olarak çıkarılan bilgilere dayanan delildir. İstidlâl ile elde edilen tasavvurlar da nihayetinde zarûrîlere dayandığı için onların ispatları da zarûrî olur.²⁵³ Kanaatimize göre ikna ediciliği de kesin olan bilgilerin bir hükmün kabul edilmesini gerektirmesi olarak kabul etmek doğru olur. Bu sayede her ikisi de bilgi zemininde ele alınmış olur.

İnsan inancı hakkında geçerli kesin deliller ortaya koyabiliyorsa hak üzere olduğunu da kavrar.²⁵⁴ Son yüzyılın en önde gelen metafizik karşıtlarından biri olan A. J. Ayer (ö.1989) herhangi bir konuda hüküm verebilmek için doğruluk ve emin olmak şartlarına emin olmayı haklı kılacak kesin bir delilin de eşlik etmesi gerektiğini söyler ve ironik biçimde bu durumun kendisini değil, hak inanca sahip müminleri zorda bırakacağını düşünür.²⁵⁵

Bize göre ise her hangi bir meselede delil olmadığını söyleyerek iki hükümden birini rastgele seçen veya ikisinde birden çekimser kalan birisi, aynı konuda kendince –geçerli ya da geçersiz- delillere sahip olduğunu düşünen adamın sahip olduğu kesinlik ve güven duygusuna ulaşamaz. Üstelik delillerin olmadığını iddia eden birisi yine de bazı delilleri gözden kaçırmış olmadığından emin olamaz.

Düşünmeyi ve aklî araştırmayı ifade eden itibar, tedebbür, zikir ve tefekkür gibi kavramların ortak noktası bir meseleyi savunulabilir, ispatlanabilir kılmak ve

²⁵⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir. 1987, s.254-257.

²⁵¹ Ali el-Kârî, *age.*, s.145.

²⁵² Richar W. Miller, *Absolute Certainty, Mind*, vol.87, no.345, 1978, s.48; Colin Redford, *Acceptance and Knowledge, Mind*, vol.99, no.396, 1980, s.615.

²⁵³ Teftazânî, *age.*, I/210.

²⁵⁴ Mâtürîdî, *age.*, s.4.

²⁵⁵ John Locke'un "Bilmek ve emin olmak aynı şeydir. Biliyorsam kesinliğinden eminimdir. Kesin eminsem biliyorumdur" sözü bu anlayışta temel önerme olarak görülür. Bkz. Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*, TDV yay., Ankara, 1991. s.36 vd.

iddialar ortaya koymak için derinlikli olarak ele almaktır.²⁵⁶ Bu çerçevede gözlemle düşünmek arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir.²⁵⁷

“Göz önce yalnızca Zeyd’e sonra da aynı şekilde onun yanındaki Amr’a çevrildiğinde, göz Amr’a çevrili iken Amr doğrudan doğruya, Zeyd ise dolaylı olarak görülür. Aynı şekilde akılla bir öncül kasten düşünüldüğü ve ondan da diğer bir öncülü düşünmeye hızlıca geçildiğinde, ikincisi doğrudan, birincisi ise ikincil olarak düşünülmüş olur”.²⁵⁸

Ancak yaratılış söz konusu olduğunda, herkesi ikna edecek kuvvette deliller olmuş olsaydı, herkesin zorunlu olarak iman etmesi gerekeceği, hâlbuki bunun vakiadaki duruma uymadığı söylenebilir. Zira gerçekten de herkes iman etmiş değildir. Ayrıca böyle bir durumun insan iradesine her hangi bir alan bırakmadığı için imandaki özgürlüğe aykırı olduğu itirazı da akla gelebilir.

Eğer bu deliller cebir ve ikrah sonucunu doğursaydı gerçekten böyle olurdu. Hâlbuki ne inkârda ne de imanda cebr söz konusu değildir.²⁵⁹ Herkesin kendini muhtâr bildiği hisle sâbittir. Herkesin bildiği ve şuurunda olduğu bir hususu tersine çevirmek ise imkânsızdır.²⁶⁰ Ne var ki insanın en kesin bedîhî bilgileri dahi bile bile inkâr edebilir.²⁶¹ Böyle bir şey insan zihni için zorunlu olan tasdiklerde bile –aslında olmaması gerekirken- olabiliyorsa, teklifin söz konusu olduğu bir durumda haydi haydi olabilir. Buna göre yaratıcının varlığına dair en kuvvetli deliller bile ancak ona inanmakta ayak diretmeyen kişiye tesir eder.²⁶² Bu sebeptendir ki bazıları en büyük mucizeler karşısında bile inkârda ayak diretmekten vaz geçmemiştir.²⁶³

²⁵⁶ “Ey akıl sahipleri ibret alın” Haşr, 59/2; İbn Rüşd, buradaki ibret almanın-itarın, mantıki kıyasa başvurmak olduğunu söyler. Bkz. İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl fi mâ Beyne’l-Hikmeti ve’ş-Şeriatî mine’l-İttisâl*, thk. Muhammed Amâre, Dârü’l-Meârif, Kahire, s.31.

²⁵⁷ Râgıb el-İsfehani, *age.*, s.497.

²⁵⁸ Seyyid Şerif Cürânî, *Şerhu’l-Mevakıf fi İlmi’l-Kelâm*, Matbaatu’l-Saade, Mısır, 1325/1907, I/223.

²⁵⁹ Ali el-Kârî, *age.*, s.151.

²⁶⁰ Mâtürîdî, *age.*, s.381.

²⁶¹ Teftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, I/219.

²⁶² Mucizeyle desteklenmiş peygamberin haberi de istidlâlî bilgi verir. Kesinlik ve sübût açısından zarûrî bilgiyle gerçekleşene benzer. Bkz. Neseî, *Temhid*, s.121.

²⁶³ Gazzâlî, *el-Kıstasü’l-Mustakim*, thk. Muhammed Bîcû, Matbaatu’l-İlmiyye, Dımaşk, 1993, s.71. Burada bir *müsadere ale’l matlub* olduğu itirazı yapılabilirse de kastettiğimiz, bu güne kadar bütün insanların iman etmiş olmamasının delilden kaynaklanan bir durum olmadığıdır.

Bununla birlikte Mâtürîdî'ye göre kişi, inancında doğru olduğunu kanıtlayan karşı konulmaz bir delile sahipse o kanıtlar sayesinde diğer dinlerin müntesiplerinden üstündür.²⁶⁴ Kanaatimizce bu durum kişiye onları değerlendirme, eleştirme, yanlışlarını gösterme ve doğruya çağırma gücüne sahip olma imkânı ve kudreti verir.

İmana yönelik itirazlar temelde metafizik meselelerde bağlayıcı kesin delillerin olamayacağı, bu nedenle de bu alanda kesin bilgilere ulaşamayacağı tezine dayanır.²⁶⁵ Bu itirazlardan bazıları, tefekkürü terk etmenin daha sâlim bir yol olduğu düşüncesine istinad eder. Zira onlara göre istidlâlde bulunan kişi doğruya ulaşmış olduğundan emin olamaz. İstidlâlden uzak durursa isâbet etiği yanlışlığıyla zanna veya bâtil bir hükme varmaktan da kurtulmuş olur.²⁶⁶

Bazıları da delilin delâleti yani delilin kendisi ile ulaşılmak istenen bilgi olan medlûlü veremeyeceğini ileri sürer. Buna göre şayet delilin bilgisi onun belirli medlûle delâletini bilmeye dayalıysa bir kısır döngü ortaya çıkar. Zira bu durumda delilin medlûle delaletini bilmek, medlûlü bilmeye bağlı olur. Böyle olunca da medlûlün bilinmesi ya da delilin bu bilgiye ulaştırması birbirlerine dayanmış olacaktır. Delilin bilgiye ulaştırması, delâleti bilmeye dayalı olmadığı takdirde ise, delilin medlûle delâlet yönü dikkate alınmasa ve bilinmese dahi delilin delil olması ve medlûlün bilgisini vermesi gerekecektir. Böyle bir durumda da delilin medlûle delâlet yönü dikkate alınmadığından delilin bir anlamı kalmaz.²⁶⁷

Hâlbuki delilin medlûlün bilgisini vermesi, onun medlûle delâletini değil delâlet yönünü bilmeye dayanır.²⁶⁸ Delildeki delalet yönü ise, onun medlûlün bilfiil bilgisine ulaştıran bir delil olmasından başkadır. Çünkü delâlet yönü, düşünen kimse delili incelesin ya da incelemesin, zihnin kendisi nedeniyle delilden medlûle gittiği şeydir ve delilde gerçekleşmiş durumdadır. Delilin medlûle bilfiil delalet et-

²⁶⁴ Mâtürîdî, *age.*, s.4.

²⁶⁵ Bkz. John Hick, *agm.*, s.49.

²⁶⁶ Mâtürîdî, *age.*, s.207.

²⁶⁷ Cürcânî, *age.*, I/229.

²⁶⁸ Zira delil tasdiğe ulaştıran özel hey'ettir. Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I/234.

mesi ise, medlûle kıyasla izafî bir durum olarak delili incelemenin ve bu incelemenin medlûle ilişkin bilgiyi vermesinin sonrasında olur.²⁶⁹ Meselâ âlemin yaratıcıya delâlet yönü, âlem hakkında nazar yapılmadan önce onun kendinde sahip olduğu hudûs veya imkândır. Âlem üzerine incelemenin yaratıcının bilgisini vermesi de söz konusu delâlet yönünü bilmeye dayanır. Ancak âlemin yaratıcıya bilfiil delâleti aklî incelemeye dayalıdır. Bu inceleme olmadan söz konusu medlûle ulaşılmaz. Bu takdirde de ne kısır döngü ne de delilin medlûlden kopuk kalması söz konusu olur.²⁷⁰

Bir başka itiraz da; düşünme sonucu ulaşılan bilginin, zorunlu olursa düşünmeden ayrılmasının imkânsız olacağına dayanır. Buna itiraza göre, aklî inceleme yapan her insanda bu bilginin, zorunlu olarak ortaya çıkması gerekir. Ne var ki bu takdirde insanın hürriyeti kalmaz. Eğer böyle olmayıp, incelemeden sonra elde edilen bilgi zorunlu değilse, bu takdirde de düşünceden ayrılması mümkündür ve dolayısıyla o bilgiyi düşünmenin verdiği kesin olarak söylenemez. Nitekim delilleri inceleyen herkes aynı hükme varmaz. Meselâ âlemi inceleyen herkes onun bir yaratıcısı olduğu bilgisine ulaşmıştır denilemez.²⁷¹

Bu itiraz bir tür karıştırma barındırmaktadır. Evet, söz konusu bilginin, düşünmeden sonra meydana gelmesi zorunludur. Ancak insan, zorunlu olarak meydana gelen bu bilgiyle değil, kendi gücü dâhilinde olan düşünme ile mükellef tutulmuştur. Düşünmenin ardından meydana gelmesi zorunlu olan bilginin hükmü, insanın gücü dâhilinde olması dışında zorunlu bilgiyle aynıdır. Çünkü insanın zorunlu olan bir şeyle çelişen şeye inanması mümkün değildir. Oysa nazarî bilgide böyle değildir, çünkü nazarî bilgiyi zorunlu kılan düşünmedir.²⁷² Şartlarını taşıyan yani maddesi ve sureti bakımından geçerli olan²⁷³ sahih nazar bilgi verir. Ancak bunun için zihnin gafletlerden soyutlanması ve nazara yönelmesi gereklidir.²⁷⁴ İnsan

²⁶⁹ Delil delâlet yönüyle birlikte matlûba ulaştırır. Delâlet yönünü dikkate alarak delilleri inceleyenlerin olması delilin delil oluşunu engellemez. Taftazânî, *age.*, I/254.

²⁷⁰ Cürcânî, *age.*, I/229; Râzî, *age.*, s.47-48.

²⁷¹ Cürcânî, *age.*, I/229-230.

²⁷² *Age.*, I/231-232.

²⁷³ Taftazânî, *age.*, I/234.

²⁷⁴ *Age.*, I/230.

aklî incelemeden uzak kaldığından dolayı, o nazarî bilgiyle çelişen bir şeye inanmış olabilir. Dolayısıyla nazarî bilgi, teorik akıl yürütmeden sonra meydana gelmesi zorunlu olmakla birlikte, insanın gücü dâhilindedir ve burada teklife aykırı bir zorunluluk durumu yoktur.²⁷⁵

Bir itiraz da delillerin verdiği bilginin ya bu delillere dair inceleme sırasında var olduğu ya da onlardan sonra olduğu tezine dayanır. Buna göre, eğer bilgiler zaten elde kesin olarak varsa, delilleri incelenmenin bir anlamı yoktur. Yok, bu bilgilere delilleri inceledikten sonra varılacaksa, delilleri inceledikten sonra mesela unutmak yahut bir hükme ulaşmadan ölmek gibi bu bilgiye sahip olmayı engelleyici bir etkenin olmayacağına garanti yoktur. Ancak bu eleştiri de doğru değildir. Zira düşünme, kendisinden sonra zıddının ortaya çıkmaması şartıyla bilgiyi verir. Nitekim bu yüzden, kesin öncüllerde gerçekleşen ve peşi sıra bilgiye zıt bir durum gelmeyen her doğru akıl yürütme bilgi verir denmiştir.²⁷⁶ Kim nazarla meşgul olur ve şartlarını yerine getirirse şüphesiz bu onu bilgiye götürür ve akıl yürütme sonucu ulaştığı hükmün bilgi olduğu da bilinir.²⁷⁷ Bu yüzden bu durumlar bu alanda düşünmeye engel olarak öne sürülemez.

Bir diğer itiraz ise delillerin olması yüce bir yaratıcının var olduğu bilgisini veriyorsa, olmamasının da yaratıcının yok olduğunu göstereceği yahut deliller varsa bile, onları delil olarak dikkate almayan biri için anlam ifade etmeyeceği tezlerine dayanır. Zira delil, ya yaratıcının nefsü'l-emirde subûtunu ya da bunun bilgisini ortaya koymak içindir. Hâlbuki delilin yokluğu yaratıcının olmadığına delil olmaz. Allah Teâlâ âlemi yaratmış olmasaydı da O'nun hakkında yokluk imkânsızdır. Delil, incelenmemesi ya da delil olarak kabul edilmemesi durumunda yine delil olarak kalmaya devam eder. Çünkü deliller nefsü'l-emirde delildirler. Meselâ âlemin hâdisliğinden yaratıcıya istidlâl edilen delil, yaratıcının varlığını dışta meydana getirmeksizin zorunlu kılar. Gerektirenin olmaması ise gereğin olmamasını gerektirmez. Yahut delilin gerektirdiği medlûlün bilgisidir demek de mümkündür. Böylece o

²⁷⁵ Cürcânî, *age.*, I/231-232.

²⁷⁶ *Age.*, I/232.

²⁷⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I/28.

bilindiği delil olarak ele alındığında, yaratıcının varlığı bilinir. Bu durum, imkân halindeki bir delâlettir ve delil ister dikkate alınsın ister alınmasın, delilden ayrılmaz. Çünkü yalnızca delalet yönü üzerine kuruludur ve delili incelemeye dayanan bilfiil delâlette değil, delilin delil olmasında dikkate alınır.²⁷⁸ Şu hâlde gerekli şartlara riayet edilerek delillerin incelenmesi, insanı gerçek delillerin verdiği medlûlün bilgisine ulaştırır.²⁷⁹

Ancak burada karşımıza başka bir itiraz daha çıkar. Buna göre; eğer deliller doğru bir şekilde incelenmiş olsa bu konuda herhangi bir ihtilaf olmaması gerekir, bütün insanlar en azından akli başında olanlar bir noktada buluşurlardı. Nitekim zorunlu bilgilerde akıl sahipleri ihtilaf etmezler. Oysa iman ilişkin delillerle ilgili olarak birçok ihtilaf söz konusudur. Yine iman önermeleriyle, meselâ âlemin yüce bir yaratıcı tarafından yoktan yaratıldığı ile, 'bir ikinin yarısıdır' sözü arasında açıkça görülen bir farklılık vardır ve ilk önerme bu ikincinin gücünde değildir. Bu ise ikinci hükmün bir şekilde çelişğe muhtemel oluşundan dolayı böyledir ki bu da onun bedîhîliğini engeller. Ayrıca bu iman önermelerinin hem doğru oldukları hem de doğru olduklarının bilindiği iddia edilmektedir. Bu yüzden hem doğru olduğunun hem de bu doğruluğun bilindiğinin hatta ondan da önce bilinmesinin mümkün olduğunun ispat edilmesi gereklidir.²⁸⁰

Bu itirazın cevabı bir hükmün doğru olmasıyla bir hükme dair doğruluğun bilinmesi arasındaki ilişkiyi daha net biçimde ortaya koymayı gerektirir. Bir önermenin doğru olması başka bir şey, doğru olduğunun bilinmesi başka bir şey ise de, bu önermelerin doğru olduklarını söylemek, aynı zamanda bu doğruluklarının kesin bir şekilde bilinebileceğini-bilindiğini söylemek demektir.²⁸¹ Bir hükmün doğru olmadığının ispatı ise onun doğru olarak bilinmediğini ispatlamak demektir ki bu da onun doğru olmadığını ispatlamakla aynı şeydir. Yani bir şeyin doğru olmadığı ispat

²⁷⁸ Cürcânî, *age.*, I/233-234

²⁷⁹ Teftazânî, *age.*, I/236.

²⁸⁰ Bkz. Cürcânî, *age.*, I/211.

²⁸¹ *Age.*, I/212.

edilirse ona dair bilginin doğru olmadığı da ispatlanmış olur.²⁸²

Bu yüzden “*imana dair deliller kesin ve zorunlu olsalardı bu alanda ihtilaf edilmezdi*” şeklindeki itiraz geçersizdir. Zira gerçek kesin delillerin gösterdiği bilgi zorunlu olmasına rağmen az da olsa o konuda ihtilaf edenler olabilir. Nitekim bazı insanlar bedîhîlerin tümünü inkâr etmiştir. Hâlbuki bu durum, bedîhîleri reddetmeyi değil ancak “bedîhî olsalardı inkâr edilmezlerdi” iddiasını reddetmeyi gerektirir.²⁸³ Çünkü zarûrî-bedihî olarak bilinen bir şeyin reddedilmesine yol açan bir nazarın geçersiz olduğu ise açıktır.²⁸⁴

Buna göre insanlar arasında inkâr etmelerini haklı kılacak bir delil olmadığı halde bedîhîleri inkâr edenler olabilir ancak bu, onları bedîhî olmaktan çıkarmaz. Aynı şekilde hak ola bir inancı inkâr edenlerin olması onun hak olduğunu ve delillerinin sağlamlığını reddetmeyi gerektirmez. Bedîhîlerin inkâr edilmemesi gerektiği başka bir şey, inkâr edilmiş olmaları başka bir şeydir.

Yine birtakım insanların, delilleri tam incelememek, anlamamak yahut delilleri istidlâl kurallarına uygun olarak kullanmamaktan dolayı sahih düşüncenin ulaştırması gereken sonuçtan başka bir sonuca varmaları, ne düşünmenin ne de gerçek kesin delillerin değerini azaltır.²⁸⁵ Görüş ayrılıklarına bakarak böyle bir hükme varmak doğru değildir. Bu durum geçersiz akıl yürütmeler ve bozuk deliller için söz konusudur. Ancak sahih nazarın geçerliliğini engellemez.²⁸⁶ Üstelik akıl yürütmenin bu şekilde tümünden reddedilmesi de yine akıl yürütmeye dayanmaktadır.²⁸⁷

Bu noktada en çok yanılmanın yaşandığı yerlerden birisi de “âlem bir yaratıcıya muhtaçtır” ifadesindeki gibi iman önermelerinin “bir ikinin yarısıdır” ve “ateş yakıcıdır” örneklerinde geçen önermelerden kesinlik itibarıyla her zaman eksik bir

²⁸² *Age.*, I/212.

²⁸³ *Age.*, I/212.

²⁸⁴ Cüveynî, *age.*, s.312.

²⁸⁵ Cürçânî, *age.*, I/212-213.

²⁸⁶ Teftazânî, *age.*, s.20-21.

²⁸⁷ Sâbûnî, *age.*, s.32; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.21.

düzeyde kalacağı düşüncesidir. Ne var ki bu düşünce de bazı karışıklıklar içermektedir. Zira önermeler arasındaki fark; bu önermelerin tasavvurlarındaki açıklık ve kapalılıktan, onlardaki eklentilerden dolayıdır. Bunların, zihinde hükmün dayanağı olacak şekilde soyutlanmasındaki zorluk derecesinin farklı olmasındandır. Bu önermelerden ilkinin, diğerlerinin kesinliğine sahip olmadığı şeklindeki yanlış düşüncenin sebebi, her iki tarafı hakkıyla soyutlayamamaktır.²⁸⁸ Bu önermeler arasında kesinlikten kaynaklandığı zannedilen fark ya ilk önermenin tersine, zihne çokça gelişinden ötürü ikinci ve üçüncü önermelere alışmaktan ya da iki tarafın soyutlanmasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Her ikisinden kaynaklanan farklılık da bedîhîliği zedelemes. ²⁸⁹

2.1.3. İkna ve İspat

Tanrının varlığının ve birliğinin ispatı meselesi din felsefesi ve kelâmın daima birinci problemi olmuş ve bu hususta getirilen bütün delillere gerek inanan, gerekse inandımayanlar tarafından farklı düzeylerde eleştiriler yöneltilmiştir.²⁹⁰ Acaba tanrının varlığı her hangi bir inkâr ve itirazın söz konusu olamayacağı tarzda ispatlanabilir mi? Eğer ispatlanabilirse bu güne dek bütün insanların inanmalarını sağlayan bir delil neden ortaya konamamıştır? Yok eğer ispatlanamaz ise bu durum, iman ile bilgi arasında bir derece farkı olmasından ve imanın bilginin sahip olduğu kesinliğe sahip olmamasından mı kaynaklanmaktadır? Bu soruların cevabı için bir kez daha bilgi ve kesinlik problemine dönmek ve en kesin bilgilerimizin doğasını ve bunları inkâr etmenin imkânını araştırmak iyi olacaktır.

“Kelâmcıların, imanı kesin kanıtlara dayanan bir bilgi olarak ele almalarına yol açan bir başka teolojik neden de...Mâtürîdî tarafından dile getirilmiştir. Buna göre iman önyargısız her mâkûl insanın bulabileceği açık kanıtlara dayanıyor olmazsa bu durumda Allah tarafında insanların gözli örtülü bilinemez bir şeye iman etmeleri istenmiş hatta bu bir sorumlulu olarak insanlara yük-

²⁸⁸ Bu bağlamda haber-i resûlde bedîhiyat ve hissîyat gibi onu nakzeden bir şey olamayacağını ifade eden teyakkun ve bu bilginin değişmeyeceğini gösteren sebât bulunur. Teftazânî, *age.*, s.19.

²⁸⁹ Cürçânî, *age.*, I/212-213; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/242.

²⁹⁰ Ferit Uslu, *age.*, s.356.

*lenmiş olacaktır.*²⁹¹

Tasdiklerin hepsi bedihî olmadığı gibi hepsi nazarî de değildir.²⁹² Bu yüzden düşüncemize göre insanın kendi düşüncesinde öncüllerini tamamlayabileceği bir tarzda, tutarlı ve doğru çıkarımlara dayanan bir bilgiye inanmayı reddetmesi, keyfi bir inkâr olmaktan başka bir şey olmaz. Biri kalkıp, “üçgenin iç açıları toplamı neden yüz seksen derece olsun ki, bunu kabul etmiyorum” dese, bir diğeri Mars’ın güneş sistemindeki dördüncü gezegen olduğunu, bir başkası uyduların telefon sinyallerini aldığını, nihayet bir diğeri de I. Dünya Savaşı’nın gerçekleştiğini reddetse, bu insanlara karşı her biri farklı esaslara dayanan birtakım delillendirmelere başvuracağımız açıktır.²⁹³

Buna rağmen muhatabımız yine de reddedişinde ısrarcı olabilir. Eğer getirilen delillerde ve bu delillerin dayandığı öncüllerde anlaşırsak, muhatabın sonucu kabul etmesini beklemek hakkımızdır. Buna rağmen yani öncüller ve bu öncüllerden akıl yürütme ile nasıl sonuç elde edileceği üzerinde anlaşmamıza rağmen muhatabımız hâlâ iddiasından vazgeçmiyorsa, burada bir art niyet var demektir. Bu durumda önemli olan, muhatabımızın kabul edip etmemesi değil, delillerimizin ve yöntemlerimizin geçerli olmasıdır. Şu halde asıl mesele, bu istidlâllerimizin doğru bir şekilde yürütülüp yürütülmediğinin ve dayandığı öncüllerin doğru olup olmadığının kontrol edilmesidir.

Bu bağlamda bilginin imkânını tümüyle reddeden sofist düşünce tarzı kendi içinde de büyük bir tutarsızlık gösterir. Mâtürîdî haklı olarak ortada bilgi diye bir şey yoksa bu iddiada bulunan kişinin de dayandığı gerekçelerin hükmünü yitirdiğini ifade eder.²⁹⁴

Ayrıca bir dinî inancı tasdik etmenin gerekli olduğunu söylemek aynı zamanda onun, mâkul bir insan için reddedilemez bir gerçeklik olduğunu söylemekle

²⁹¹ Ferit Uslu, *age.*, s.343.

²⁹² Râzî, *age.*, s.20.

²⁹³ Tasdik önermelerdeki bu farklıklar bilgi, kanaat, eğilim arasındaki farkların önemine de işaret eder.

Bkz. Keith Lehrer, *Belief and Knowledge*, *The Philosophical Review*, vol.77, no.4, 1968, s.491-494.

²⁹⁴ Mâtürîdî, *age.*, s.235.

aynı şeydir.²⁹⁵ Zira kişinin haklı olduğunu ortaya koyan delillerin nihaî amacı delillere ulaşılabilirdiği takdirde akılları bunları benimsemeye mecbur bırakmaktır.²⁹⁶

Burada ulaştırma imkânı dikkate alınmıştır. Yol ulaştırmanın olmamasıyla yol olmaktan çıkmaz. Ulaştırma imkânı yeterlidir.²⁹⁷ Bu da gerçekliğin kanıtlanabilir olduğu düşüncesinden ayrılmaz. Eğer gereklilik yoksa iman kişisel bir tercih, sadece bir huzur arayışı veya bir tahminden ibaret olarak kalır. Bir gereklilikten söz ediyorsak, bu inancı kabul etmenin mâkul²⁹⁸ kabul etmemenin gayr-i mâkul olduğunu söylemiş oluruz.²⁹⁹

Kanaatimize göre iman önermeleri hakkında kesin kanıtlar olamayacağını söylemek, imanın gelişigüzel bir tercihten ibaret olduğunu söylemekle aynı şeydir. Hatta bu düşüncenin son noktası, sadece kesin kanıtlar aramayan ve kolayca ikna olan insanların iman edeceğini söylemeye varır. Zira nihayetinde, inanmak için kesin kanıtları şart koşan ve böyle kanıtlar olmadığını söyleyerek inanmayı reddeden bir insan, inananları, kesin kanıtları aramadan ve onlara dayanmadan sırf inanmak için inanmayı seçen, akli çözümler yapmaktan uzak insanlar olarak görmektedir. İşte inanç alanının böyle kesin kanıtlara sahip olmadığını yahut bunun insan özgürlüğüne ters olduğunu söylemek, ister istemez birinci iddiayı desteklemek yani inananların -zaten olmadığı için- kesin delillerden hareket etmediklerini kabul etmek demektir.

Mâtürîdî'ye göre eğer Allah'ın varlığı, âlemin sonradan yaratıldığı gibi konulardaki bilgiye akılla ulaşmak mümkün olmasaydı bu durumda imanla emrolunmuş kişi bunlara ulaşmaya güç yetiremeyeceği için aynı zamanda teklifin dışında kalırdı. Deliller olmasaydı bu durum kulun iman etmemesine bir mazeret

²⁹⁵ Kanıtlanabilir olmak, ispat edilebilir olmak yani sübûtu ortaya konulabilir olmak demektir ve sübût gibi ispat da bağımsız bir gerçekliğe işaret eder.

²⁹⁶ Mâtürîdî, v, s.4.

²⁹⁷ Bkz. Cürcânî, *age.*, II/2.

²⁹⁸ Sâbûnî, *age.*, s.151.

²⁹⁹ Bir inancın her mâkul insan tarafından kabul edilecek tarzda doğruluğunun ortaya konabileceği düşüncesine günümüzde katı akılcılık denilmektedir. Bkz. Ferit Uslu, *age.*, s.319.

olurdu.³⁰⁰

İnanç ve kesinlik arasındaki bu yakın ilişki, bilgi tanımlarında da kendini gösterir.³⁰¹ Bilmenin ispatlamakla aynı anlama geldiği Descartes'ten (ö.1650) beri ana ilke olmuştur. Hâlbuki matematik ve bilimsel alanlardaki ispatlamaya benzeyen sırf zihnî tasdike konu olan bir ispatı iman alanında beklemek doğru değildir.³⁰² Bu fark, ispatlanabilir olmak açısından bilimsel önermeleri iman önermelerinden ayıran asıl unsurun kesinlik derecesi olmadığının da bir göstergesidir.

Matematik ispat ile inanç önermeleri arasında bir fark olduğu doğrudur. Ancak bu fark zannedildiği gibi imana ilişkin delillerin bir alt seviyede değil, bir üst seviyede olmasından kaynaklanmaktadır. Matematiğin de bütün düşünce faaliyetleri gibi nihayetinde mantığa çevrilebileceği genel olarak kabul edilmiştir.³⁰³ Matematik önermeleri, vehmiyât alanında geçerlidir ve mâkulâtta farklı olarak maddeden soyutlanmış ama tikel varlıklara ilişkindir.

Önümüzde duran üçgen şeklinde bir tahta parçası, hem duyu algımızın konusudur hem madde ile karışık bir formdur hem de tikel bir nesnedir. Bu üçü insanın hissiyat yani duyu algısı ile ulaşacağı bilgiler alanına işaret eder. Duyularda bir kusur yoksa buna dair bilgi kabul edilir. Birisi, önümüzde duran üçgen şeklindeki bu tahta parçasını sakladığında, karşımızda olmadığı için artık duyu algımızın değil, muhayyilenin yani hayal gücümüzün konusu olur. Eğer üçgen formunu bu tahta parçasından yani maddesinden soyutlayarak düşünürsek, burada devreye vehim gücü girer. Maddeden soyutlanmış ancak tikel olan formları algılayan vehim gücü, matematik ilimlerin temelidir ve maddeden soyut tikel forma dayanarak çalıştığı için, bilgileri bütün diğer bilimlerdekinden daha kesindir. Ancak tikellik tümelliğe

³⁰⁰ Mâtürîdî, *age.*, s.266-267.

³⁰¹ Bilginin kesinliğini, doğrulama ya da haklı bir nedene dayanan doğrulama olarak görenler olduğu gibi bunun için kesin delilleri şart koşanlar da vardır. Bkz. A. Quinton, *Knowledge and Belief*, The Encyclopedia of Philosophy, c.4 s.345; Edmund Gettier, Is Justified True Belief Knowledge, *Analysis*, vol. 23, Oxford 1963, s.122; Yedullah Kazmi, Faith and Belief in Islam, *Islamic Studies*, vol.38, no.4, Winter 1999, s.508.

³⁰² John Hick, *age.*, s.49.

³⁰³ Hector Castenada, Knowledge and Certainty, *The Review of Metaphysics*, vol.18, no.3 1965, s.515.

dönüştüğünde, yani “üçgen” kavramından “üçgenlik” kavramına geçtiğimizde, mâkûlata adım atmış oluruz. Mâkûlat alanında iş gören müfekkire gücünün başarısı ise, kişinin duyu, madde ve tikellikten soyutlama yapabilme kapasitesine bağlı olduğundan, burada yer alan önermelerde daha alttaki alanda olduğu türden bir uzlaşma olmaz. Bunun sebebi alttaki üç alana ait delillerin daha kesin olması değil, akli soyutlama kapasitesinin insanlarda farklı olmasıdır.³⁰⁴

Akıl yürütme sırasında belli bir tertibe ve yöntemeye dayanmak da gereklidir.³⁰⁵ Farklı hükümlerin olmasının sebebi tefekkür seviyesindeki yetersizlik veya tefekkür şartlarını yerine getirememektir. Üç ile üçün çarpımını bulmak kolay ama on üç ile on üçün çarpımını bulmak onun kadar kolay değildir.³⁰⁶

Bu olguya, teklifin ruhuyla doğrudan bağlantılı olarak, iman önermelerinin zihnî bir tasdike kalbî-iradî bir tasdik eklenmesini gerekli kıldığını da eklersek³⁰⁷, insanlar arasındaki inanç farklılıklarının, imana ilişkin delillerin yetersizliğinden kaynaklanmadığı iyice açığa çıkar. Zira marifet tasdike sevk eden bir sebep olmakla birlikte imanda marifetten öte kalple gerçekleştirilen bir tasdik söz konusudur.³⁰⁸ Nitekim Kur'anı Kerim de, bildiği halde iman etmeyenlerin varlığından söz eder.³⁰⁹

İman sonuçta kalben, iradî bir onaylama ile gerçekleşir. Böyle bir kalbî onaylama alanı dışında kalan konular bu ikinci katmandaki onaylamaya ihtiyaç göstermediğinden iman konusu değildir. Örneğin dünyanın döndüğü bilgisi bunu astronomik gözlemlerle inceleyen bir astrofizikçi için bilgi iken, sıradan bir insan için bilgi olarak kabul ettiği ve aynı zamanda öyle olduğuna inandığı bir inançtır. Herhangi bir dinî mahiyet taşımadığından ikinci bir kabulü de gerektirmez. Eğer bu bilgiye inanmak, dinî bir esas ya da dinî bir esasla bir şekilde bağlantılı görülen bir

³⁰⁴ Müfekkire gücü ile ilgili olarak bkz., Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM yay., İstanbul, 2010, s.24-25.

³⁰⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/227.

³⁰⁶ Sâbûnî, *age.*, s.32-33.

³⁰⁷ Mâtürîdî, *age.*, s.612; Nesefî- Tebsiratü'l-Edille, II/410; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.78; Ali el-Kârî, *age.*, s.264.

³⁰⁸ Mâtürîdî, *age.*, s.611.

³⁰⁹ Bkz., Bakara 2/146, En'am 6/20, Tevbe 9/74, Neml 27/14.

kabul olsaydı belki en azından bir kısım inananlar bu bilgiyi reddetmekte ısrar edeceklerdi.³¹⁰ Bu inkârda ayak diretmenin ana seyrini yine Mâtürîdî çok net ifade eder:

“Nübüvveti inkâr edenler ellerinde peygamberi yalanlamaya yarayacak, hiç olmazsa ‘hakikate karşı direnenler’ sıfatını kendilerinden kaldıracak bir delilin bulunmadığını pekâlâ bilirler...Onlar, Allah’ın elçilerinin nurunu söndürme uğruna bütün dünyevî imkânlarını ve hatta canlarını feda etmişler ama resullerin üstün gelmesinden başka hiçbir şeyi müşahede edememişlerdir.”³¹¹

Bu yüzdendir ki insan var olan delilin üzerine her hangi bir şey eklenmediği halde, bu direnmeyi kıran bir rikkat veya Allah’ın kalbine attığı ilahi bir lütuf, derin düşünme sonucu ulaştığı bir hüküm, içinde bulunduğu hâlin sevk ettiği bir boyun eğiş yahut yaşadığı olaylardan doğan sıkıntılar için bir teselli sayesinde daha önce inkâr ettiği mucizeye sonradan inanabilir. Bunu sağlayan kanaatimizce imanın iradî niteliğidir.³¹²

Fakat bu, insanın kendi kendisini inandırdığı bir yalanda olduğu türden bir irade değildir. Bunun yanlış inançlar için söz konusu olduğu doğrudur. Ancak gerçek bir imandan söz ettiğimizde yukarıdaki yanlış anlamadan muhafaza etmek amacıyla buradaki iradîliğin, teklif olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamak isteriz.

İmandaki irade ve özgürlük bu durumda bilgiyi aşan iradî bir seçim değil, istidlâlî bilgi anlamına gelmektedir.³¹³ Bu da delillere sahip olmakla yakında ilgilidir. Deliller söz konusu olduğunda beş aşamadan söz edilebilir. 1. Bir önermeyi tasdik etmek 2. Bu tasdike ilişkin delillerin var olduğuna inanmak 3. Bu delilleri bilmek 4. Bu delillere yönelik itirazları bilmek 5. Bu itirazlara rağmen delillerin geçerli olduğunu bilmek.³¹⁴

“Bütün âlimler ahirette Allah’ın tereddüde mahal bırakmayacak bir ilimle bilineceğinde ittifak

³¹⁰ Katolik kilisesinin 200 yıla yakın bu gerçeğe direnmesi de böyle bir sebebe dayanıyordu. Bkz. Michael Guillen, *Dünyayı Değiştiren Beş Denklem*, (çev.Gürsel Tanrıöver), TÜBİTAK yay., Ankara, 2010, s.33-36.

³¹¹ Mâtürîdî, *age.*, s.285.

³¹² Herkes kendisindeki bu özgür seçim imkânının şuurundadır. Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s.381.

³¹³ Ferit Uslu, *age.*, s.308.

³¹⁴ Delillerin olduğuna inanmakla ilgilili olarak bkz. Robert Audi, *Belief Faith and Acceptance*, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol.63, No.113, s.88.

etmişlerdir. Bu ise istidlâle değil müşahedeye dayanan bir bilgi olacaktır. Zira deliller ne kadar çok olursa olsun (dünya hayatında) vesvese ve tereddüdün gölgesi kendisini gösterebilir. En'am Sûresi 6/111. âyet de bu gerçeğe işaret eder: Biz onlara melekleri indirseydik, ölümler kendileriyle konuşsaydı ve her şeyi karşılığında toplasaydık, Allah dilemedikçe yine de iman edecek değillerdi. Fakat onların çoğu bilmiyor."³¹⁵

Şu halde kanaatimize göre insan özgürlüğünü kaldıran şey, kesin ve bağlayıcı delillerin olması değil, cebir ve ikrahın varlığıdır. Özgürlüğü garanti eden kesin delillerin yokluğu değil, teklifin varlığıdır. Teklif kalktığında cebir ve ikrah devreye girer. Ahirette inkârı imkânsız kılacak olan şey de bilginin açık, delillerin kesin olmasından önce, işte bu teklif durumunun sona ermiş olmasıdır.

Delilleri inceleyen insanların tamamı, doğru delillerden doğru yöntemlerle doğru bir sonuca vardıklarını düşünürler. Buna rağmen farklı farklı inançlar söz konusudur. Bu durumun gösterdiği ilk gerçek, bu insanlardan bir kısmının zorunlu olarak yanlış olduklarıdır. Fakat herkes kendi yönteminin doğru, delillerinin kesin olduğu, diğerlerinin ise yanlış olduğu kanaatindedir. Acaba bu durum, inanç konularında bütün insanları bir araya getirecek evrensel bir yöntemin olamayacağının bir delili midir?

Tasdiklerin hepsi bedihî olmadığı gibi hepsi nazarî de değildir.³¹⁶ Aslında bedihî olanlar düşünmeye gerek duymadan ilk yönelişte bilinirler.³¹⁷ Buna rağmen bedihîleri inkâr edenler de olmuştur. Kesin delillerin varlığına rağmen İmanla alâkalı konularda ihtilafların olması ile zarûrî bilgilerde ihtilafların varlığı birbirine yakın sebeplere dayanmaktadır. Teftazânî, zarûrîlerde ihtilafların olmaması gerektiğini ama bununla birlikte inad, idrâkteki kusur ve fitraten aklın değişik derecelerde olmasının bu alanda ihtilaflara yol açtığını ifade eder.³¹⁸ Şu halde insanların tek bir inançta toplanmamış olmasının, tek bir inançta toplanması gerektiğinden farklı olduğu unutulmamalıdır. Sözelimi, insanların adalet ilkesinde birleşmeleri gereklidir ancak böyle bir birleşmenin olduğundan söz edemeyiz. Şu halde farklı sonuçlar bu

³¹⁵ Mâtürîdî, *age.*, s.125-126.

³¹⁶ Râzî, *age.*, s.20.

³¹⁷ Nesefî, *Temhid*, s.121;Teftazânî, *age.*, s.21.

³¹⁸ Teftazânî, *age.*, s.21.

alanda genel geçer bir sonuca ulaşamayacağına değil, bazı insanların yanlış sonuçlara ulaştıklarının delilidir.³¹⁹

İman eden insanların çoğu, delilleri inceleyerek iman etmiş değildir. Gerçekten de anne-babasından, içinde yaşadığı toplumdaki dolaylı belli bir dinî inanca bağlanan insanlar her zaman çoğunlukta olmuştur. Delilleri inceledikten sonra inancından dönenler olduğu gibi, delilleri incelediği için inanan insanlar da vardır. Aynı şekilde hiçbir delilden hareket etmeden inancından dönenlerin varlığını da unutmamak gerekir. O halde delillerin bu alanda diğer bilimsel-matematiksel alanda olduğu gibi bir tesirinin olmadığı söylenemez mi?

Delil sadece sonuca ulaşmayı sağlamaz, hükmün tasdik edilmesindeki haklılığı da ortaya koyar. Kişi, imanına herhangi bir delille ulaşmamış olsa bile, o tasdiğin varlığından yıllar sonra kendinde veya muhatabında ortaya çıkan bir şüpheden sonra o delili elde edebilir. Bu durumda deliller şehirdeki yollar gibidir. İnsan, o güne kadar belli bir caddeden hiç geçmemiş olabilir. Bu durum bulunduğu yere o caddeyi kullanarak gelen insanların olduğu gerçeğini değiştirmez. Üstelik o insanın da bir gün o caddeden geçmesi gerekebilir. Şu halde her inanç sahibinin delillere başvurmamış olması delillerin kıymetini azaltmayacağı gibi, delilleri inceleyen bazı insanların inançlarından vazgeçmesi de inancın yanlışlığının delili değildir. İnsan delillerde, öncüllerde veya akıl yürütme yöntemlerindeki hatadan dolayı yanlış bir inanca ulaşmış olabilir. Bu durumda ya delil sandığı şey delil değildir ya da kullandığı metotta bir yanlışlık vardır. Her ikisi de genel olarak iman önermelerinin delillerle bağlantısı söz konusu olduğunda bir sorun teşkil etmez.³²⁰

Anlaşılan o ki iman etmeyi zan olmaktan çıkarıp istidlâlî bilgi seviyesine yükselten delillerin varlığı, insan özgürlüğü açısından bir problem teşkil etmez. Ancak yine de, kesin delillerin varlığının, nasıl olup da insanların tümünün iman etmelerini sağlamadığı problemini biraz daha incelemek gerekir. Gerçekten de bü-

³¹⁹ Teftezânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/251, 279.

³²⁰ Delâlet yönü kendisi sayesinde zihnin delilden medlûle gittiği şeydir ve kişi delilde nazar etsin ya da etmesin delilde gerçekleşmiş durumdadır. Cürcânî, *age.*, I/229.

tün insanların iman ettiklerini görmüyoruz. Hâlbuki mesela suyun kaldırma kuvvetini, bütünün parçasından büyük olduğunu ya da gündüz ve gecenin birbirini takip ettiğini kimse inkâr etmiyor. Acaba buna dayanılarak iman konusunda bağlayıcı nitelikte evrensel deliller olmadığı sonucuna varabilir miyiz?

Her delil başka bir delili gerektirirse teselsül meydana geleceğinden bunun bir yerde durması gerekir ki bu son nokta herhangi bir delile ihtiyaç duymayacak şekilde zorunlu olan bilgilerimizdir. Bu türden bilgiler sonraki delillerin de delili olurlar. Aklın temel ilkeleri başta olmak üzere, sahip olduğumuz bütün bedfihî bilgiler bu görevi ifa ederler.

İnanç önermelerinden, bilgi temelinde oldukları iddia edilenler de bu şekilde sağlam bir temelden hareket ediyor olmak durumundadırlar. Şu halde bu tür inanç önermelerinin doğru olduklarına dair kesin delil oldukları söylenen şeylerin gerçekten böyle olup olmadıklarını ispatlamak için, onların en kesin ilkelere dayandırılması gerekir. Bir meselenin delilleriyle ele alınmasına tahkik, bir delilin delilleriyle ele alınmasına ise tetkik adı verilir.³²¹ Bu ayırım, delillerin incelenmesinin, geçerlilik ve kesinliklerinin belirlenmesinin de yine bazı ilk delillere dayanması gerektiğini ifade eder. Bunun başında kesin delilin ispat edici nitelikte olması gelir. İspat ise karşıda ikna edilecek bir muhatapı gerekli kılan iknadan farklı olarak, karşıdaki kişinin onu kabul edip etmemesinden tamamen bağımsızdır.³²²

Aslında ikna edicilik, muhatapın da kabul ettiği makbûlat-müsellemler türü öncüllere dayanan hatabî delillerin bir niteliğidir.³²³ İspat etmek ise zorunlu, yakînî öncüllere dayanan burhânî delillerin niteliğidir. Bunlar, kabul edilmemesi akla ve aklın ilkelerine aykırı olan bazı öncüllere dayanırlar ve bu öncüller kabul edildiğinde bu öncüllerden zorunlu bir şekilde elde edildiği için, sonuçtaki hüküm de doğru demektir. Kesin, burhânî delillerin, mâkul bir insan tarafından kabul edilmesini

³²¹ *Tehânevî, age., I/796; Refik el-Acem, age., s.171.*

³²² İpat ile iknanın birbiriyle karıştırılması aslında Psikoloji ile mantığın alanlarının birbirine karıştırılmasının sonucudur. A.T. Sherman, *Certainties, Impossibilities and Variables, Mind*, vol.16, no.62, 1902, s.315.

³²³ *Tehânevî, age., I/248.* İknânın hatabî –hitapla, muhatapla ilgili- olması bu bağlamda dikkat çekicidir.

beklemek hakkımızdır. Kesin delilin ikna ediciliğinden söz ederken kastedilen de budur. Ancak günümüzde delil ile birlikte genellikle bu ikna kavramı kullanılmakta olduğundan, biz de bu kulak aşinalığına dayanarak ikna kavramını kullanmaya devam edebiliriz.

Asıl soruyu bir kez daha tekrar edecek olursak; “eğer böyle kesin deliller varsa neden bütün insanlar ikna olmuyor?” Buradan çıkacak ilk sonuç; bütün insanlar ikna olmuş olsalardı, delillerin kesin olduğunu söylemek gerekeceği olurdu. Bu durumda da bütün insanlar bâtılda birleşseler, bâtıla ait delillerin kesin olduğunu söylememiz gerekirdi. Oysa bâtil, hakka-gerçeğe aykırı olduğu için onun kendisine ait bir delili olamaz. Delili olmak ile bâtil olmak arasında zatî bir çelişki vardır.

Ayrıca önermeyi, “kesin delil ikna eder, ikna etmeyen delil kesin değildir” şeklinde de formüle edebiliriz. Bu kez de başka problemler ortaya çıkar. Öncelikle önermede kesin delilin temel niteliği olarak geçen “ikna eder” ifadesiyle, “ikna etmiş” olanın mı yoksa “ikna edici” olanın mı kast edildiğini belirlemek gerekir. Bu önermeyi ileri sürenlerin buradaki “ikna eder”i, “ikna etmiş olan” şeklinde anladıklarını kolayca söyleyebiliriz. Bu ise daha baştan bir şeyin zatına, özü gereği ait olan niteliği ifade eden zaruriyye-i mutlaka (kuşatıcı zorunlu) bir önerme ile bu niteliğin bilfiil oluşunu ifade eden mutlaka-ı âmme (genel kuşatıcı) bir önerme arasındaki farkı görmezden gelmek olur. Kesin delilin ikna edici olması onun zatına zorunlu olarak yüklenen bir hüküm iken, ikna ediyor olması ise bilfiil oluşuna yüklenen bir hükümdür. Güvercinin kuş olması zata ilişkin bir zorunluluk iken uçması fiile ilişkin bir hükümdür.³²⁴ Bir şeyin bilfiil oluşuna bakarak o şeyin zatı hakkında hüküm vermek ise yanlıştır.³²⁵

Bir şeyin zatı gereği ne olduğunu belirtmek istiyorsak, bunu mutlaka-i âmme

³²⁴ Aslında gerektiği gibi, ikna yerine ispat kavramı alınrsa, ispat muhataptan bağımsız olduğu için ispat edici olmakla ispat ediyor olmak arasında bir fark olmaz. İspatın aksine ikna bir muhatapı gerektirdiğinden, ispat etmekle ikna edici-ikna ediyor-ikna etmiş olmak aynı değildir.

³²⁵ Bu, insanı, hasta olan canlı olarak tanımlamak gibidir. “Bu sebeple önermede hüküm olarak zatî mi yoksa arazî olanın mı alındığı önemlidir.” Gazzâlî, *Mi'yâr'ul-İlm*, nşr. Süleyman Dünya, Daru'l-Meârif, Kahire, 1961, s.95; Kutbuddin Mahmud bin Muhammed er-Râzî, *Tahrirü'l- Kavai-di'l-Mantıkıyye*, Dâr-ü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts., s.103-104.

(genel kuşatıcı) bir önerme ile değil zaruriye-i mutlaka (kuşatıcı zorunlu) bir önerme ile yapabiliriz. Mesela keskin bir kılıcın zatî özelliği kesiyor olması değil kesici olmasıdır. Nitekim bu keskin kılıcı dört kat çelikten yapılmış son derece sağlam bir zırha vurduğumuzda kesmeyebilir. Eğer burada temel özelliği belirlerken zatî olanı değil de fiilî olanı alsaydık, bu kılıcın keskin olduğunu inkâr etmemiz gerekirdi. Hâlbuki bu kılıç keskindir, ancak bu zırh bu kılıç tarafından kesilemeyecek kadar sağlamdır. Bu nedenle ispat niteliğini bir yana bırakarak alışlagelen ikna niteliğini kullansak bile, kesin delilin zatî niteliği ikna ediyor/etmiş olmak değil, ancak ikna edici olmaktır. O halde önerme ancak şu haliyle doğru olabilir; “kesin delil ikna edici olandır, ikna edici olmayan delil kesin değildir.”

Bir başka mesele de kesin delilin ikna ediciliğini söylemekle, ikna edici olmayan delilin kesin olmadığını söylemenin aynı düzeyde önermeler olup olmadıkları ve birinin diğerinden çıkarılıp çıkarılmayacağıdır. Burada aslında iki ayrı önerme vardır ve her iki önerme de tümel olarak alınmışlardır. Bu önermeler şu şekilde ifade edilebilir: I. Bütün kesin deliller ikna edicidir. II. Hiçbir ikna edici olmayan delil kesin değildir.

Sadece, bütün kesin delillerin ikna edici olmasından hareketle, bütün ikna edici delillerin kesin olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu, bütün cerrahların doktor olmasından hareketle bütün doktorların da cerrah olduklarını söylemek gibidir. Bunu görmek için önermeyi döndürme (aks) işlemine tabi tutmak gerekir.³²⁶ Buna göre bütün cerrahların doktor olması; I.Doktorlardan bazılarının cerrah olduğu ve II.Doktor olmayanların cerrah da olmadığı, anlamına gelir ve cerrah olan doktorlar dışında başka doktorların var olup olmadığı hakkında bize bir bilgi vermez.

Yine eğer bütün kesin delillerin ikna edici olmasından, bütün ikna edici delillerin kesin olduğunu çıkarabilseydik, mesela bütün seri katillerin insan olmasın-

³²⁶ Önermenin niteliğini bozmadan, öznesini yüklem yüklemine özne yaparak yeni bir önerme elde etmeye döndürme denir. Önermelerin döndürülmesi, önermelerimiz kontrol etme, asıl önerme ile sâbit olmayan bir şeyi önermenin döndürülmesi ile ispât etme ve özellikle kıyasın dördüncü şeklinde olduğu üzere tam olmayan kıyasların anlaşılmasını kolaylaştırma gibi faydalar sağlar. İbrahim Emiroğlu, *age.*, s.131.

dan bütün insanların da seri katil olduğu sonucuna varmamız gerekirdi. O halde kesin delil ile ikna edicilik arasında nasıl bir nispet olduğunu görebilmek için tek bir önermeyle yetinmek -hele de bu önerme hükmü onaylayan ama hükme girmeyeni aynı kesinlikte belirtmeyen tümel olumlu bir önerme olursa- doğru olmaz.

Bir delilin kesinliğini anlamak için ikna ediyor olmasına bakmak yeterli olmadığı gibi; ikna edici olmasına da bakmak yeterli değildir.³²⁷ O halde bir delili kesin -ve dolayısıyla ikna edici ya da ikna edici ve dolayısıyla kesin- yapan şey başka bir yerde aranmalıdır. Bu da, ikna edicilik değil zorunlu bilgilere ve onlardan doğru bir şekilde çıkarılmış bilgilere dayanarak elde edilmiş olmaktır. Böylece kesinlikler arasında delilin kesinliği - bilginin kesinliği gibi sınıfsal bir kesinlik ayrımı yapmak gereği de kalmaz ve tek bir kesinlik kavramına ulaşmış oluruz. Bu sayede adına subjektif kesinlik denilen şey, eğer bilgiye dayanıyorsa bilginin sahip olduğu kesinliğe sahip olduğundan gerçekte objektif kesinliğe de sahip olur. Yok eğer doğru değilse duyulan kesinlik hissi sadece güçlü bir zanna karşılık gelir. Doğru olmayan kesin de olamayacağından, o ancak kesin olduğu zannedilen olabilir.

Bu durumda sonucu zorunlu olarak gerektiren ve öncülleri doğrudan veya dolaylı olarak zorunlu olan bir akıl yürütmede, sonucun kesin ve doğru öncüllerin gereği olarak doğru olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. O hüküm bedîhî olsaydı inkâr edilmezdi denemez. Zira bazı insanların bedîhî bir hükmü inkârı mümkün ise de akıl sahiplerinin çoğunluğunun inkâr edeceği düşünülemez.³²⁸

Kanaatimizce de delillerin bir kısmına ya da tamamına yöneltelen itirazlar, başka deliller olmadığını kesin olarak ifade etmeyeceği gibi, delile itiraz edilmiş olması bu itirazın doğru ve yerinde bir itiraz olduğunun kanıtı da değildir. Zira itiraz ve bu itirazın dayandığı öncüller yahut itirazdaki akıl yürütme de yanlış olabilir.

³²⁷ Her mukallid kesin bilgiyi kabul etmede aynı değildir. En kesin deliller bile bazılarını görüşlerinden döndüremez. "Halkın çoğu...yetersizlikleri nedeniyle aklın delillerini kavrayamaz." Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s.24.

³²⁸ Cürcânî, *age.*, I/217.

Ayrıca delillere yönelik eleştirinin asıl amacı onları çürütmek değil haklarında kuşku uyandırmak da olabilir.³²⁹ Yani itiraz eden kişi, delilin götürdüğü hükmün aksini onaylamış olmadığı halde sadece delili reddediyor olabilir. Nitekim agnostisizmin tutumu buna yakındır. Evet, belirli doğru yöntemlerle kesin delilleri incelemek, insanı doğru sonuca ulaştırır. Ne var ki burada dikkate alınan ulaştırma imkânıdır. Yol, ulaştırmanın olmamasıyla yol olmaktan çıkmaz. Ulaştırma imkânının bulunması yeterlidir.³³⁰

2.2. İman ve Şüphe

2.2.1. İman Açısından Şüphe

İmanda kesinlik meselesi imana ilişkin kesin delillerin var olduğu düşüncesinin de bir neticesidir. Yeterli kanıtlar olduğunu kabul etmeyenler imana gelebilecek muhtemel şüphelerin iradeyle aşıldığını iddia ederler.³³¹ Hâlbuki imanda şek ve şüphe olamaz. Bu yüzden imanda istisnâ; işleri Allah'a havale etmek, akıbetinden emin olmamak veya nefsi tebrîe etmekten kaçınmak için olsa bile evlâ olan şüpheyi çağrıştırdığı için bundan uzak durmaktır.³³²

Şüphe delile benzeyen ama delil olmayan şeydir.³³³ Şek ise iki şey arasında kararsız kalarak her ikinin de olabileceğine cevaz vermektir.³³⁴ İnandım diyen biri de inanmadığı halde bunu söyleyebilir. Ama daha da önemlisi inandım diyen ve gerçekten inanmayı seçen birinin inancının gerektirdiğiyle tam örtüşmüş bir imana sahip olup olmadığıdır. İlki nifak durumudur.³³⁵ İkincisi ise, inandığı önermenin gerçekte var olup olmadığı ve kendi inancının o gerçekliğe ne kadar tekabül ettiğiyle ilgilidir.

³²⁹ *Age.*, I/217.

³³⁰ *Age.*, II/2.

³³¹ Ferit Uslu, *age.*, s.269.

³³² Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.84.

³³³ Tehânevî, *age.*, I/1005.

³³⁴ *Age.*, I/1037.

³³⁵ Bkz. Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, (çev. Veysel Uysal), İFAV, İstanbul, 1999, s.26.

İman emredildiği üzere hakkı tasdikten ibarettir. Bu şekilde tasdik eden kişi, ister delile dayansın ister dayanmasın kendisine vaad edilen sevaba nâil olur.³³⁶ Kanaatimizce işte bu ikinci durumun yani delile dayanmış olmanın kesinlik kazanması ise ancak bu konuda kesin bilgi imkânı varsa olabilir. Bu iki ayrı durumu aynı seviyede ele almak çoğunlukla birtakım karıştırmalara yol açar. Söz gelimi, böylece inanılan önermeyle ilgili olan konu, insanın inanma süreciyle ilgili araştırmanın parçası kılınır ve bir taraftaki kapalılık diğer tarafa aktarılır.

İman bir şeyi aksine ihtimal vermeyecek şekilde kesin olarak tasdik etmektir ve bir tasdiki inanç yapan unsurlardan birisi de bu kesinliktir.³³⁷ Kesinlik niteliğini taşımayan tasdik, inanç ismini alma hakkını elde etmiş değildir ve buna rağmen bu isimle anılıyorsa kavramlar konusunda sıkça yaşanan anlam kaymalarından ya da bu konuda yeterince titizlik gösterilmeyişindedir. Bu alanı herhangi bir tahmin ve zan statüsüne indirgemek, araştırmaktan vazgeçmek ya da inkâr etmek sonuçta aynı noktada buluşur. Herhangi var oluşsal bir meselede bile tereddüt halinde kalmaya razı olmazken, bütün varoluşsal problemlerin en önemlisinde öylece kalmayı hiç istemeyiz. Her ne kadar farklı iman anlayışları olsa da, bu farklılık için kendi hakikatinde bir farklılık meydana getirmez.

Duyu algısının doğruluğunu ve geçerliliğini inkâr eden ve hakikatin bilinemez olduğunu düşünen septik ve sofist karakterli itirazlar ilk ortaya çıktıklarında büyük bir şok meydana getirmişlerdi. Fakat bu hareketin, bilginin mahiyetini ve bilgi edinme yollarını daha ayrıntılı bir şekilde araştırmaya yol açtığı³³⁸ ve mantığın tesisinde önemli bir etken olduğu da bir gerçektir.³³⁹ Klasik metinlerimizde kendile-

³³⁶ Ali el-Kârî, *age.*, s.404.

³³⁷ "Karalık ve beyazlık bunların hakikatinin bulunduğu şeyi kara ve beyaz yaptığı gibi, Resûlullah'ın (sav) Allah katından getirdiklerini ihlasla tasdik de kişiyi mümin yapar. Burada tereddüte ve şüpheyeye yer yoktur." Bkz. Neseî, *Tebsratu'l-Edille*, II/421.

³³⁸ Bu bağlamda duyu, haber-i sâdık ve aklın bilgi kaynağı olduğu ve duyulardaki yanılmanın onlardan gelen bilgileri neden tamamen inkâr etmeye yol açamayacağıyla ilgili delillendirmeler öne sürülmüştür. Bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.235; Neseî, *Temhid*, s.119; Sâbûnî, *age.*, s.55; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.15; a.mlf., *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/214.

³³⁹ Crispin Sartwell, Doubt and Faith, *Transactions of Charles S.P. Society*, vol.27, no.2 Spring 1991, s.179; Danold Evans, Faith and Belief, *Religious Studies*, vol.10, no.1, 1974, s.1.

rinden indî-inadî olarak bahsedilen bu insanlara karşı, inkârı çelişkiye düşmeden mümkün olmayan en temel, en kesin bilgilerimize kadar inerek; nihayetinde inkârın da bir doğruluk iddiası olduğuna değinilmiş ve inkâr edenin kendi inkârını inkâr edemeyeceği için; sonuçta bazı hakikatleri kabul etmek zorunda kalacağı –haklı olarak- ifade edilmiştir. Buna rağmen o kişi iddiasında ısrar ederse, algılarının gerçekliğini çelişkiye düşmeden inkâr edemeyeceğini kendisine göstermek için bu adama bir acıyı tattırmak ya da onu kendi kuruntusuyla baş başa bırakmak tek çıkar yol olarak görülmüştür.³⁴⁰

Yine de şüphecilik ilk çıktığı zamanki gibi kalmamış, birtakım aşamalardan geçerek değişmiştir. Bugün klasik şüphecilik neredeyse büsbütün çürütülmüş olmakla birlikte bu noktaya gelmek hiç de kolay olmamıştır. Önce bir şeyi bildiğimizi neden ve nasıl düşünüyoruz ve bilgilerimizin doğruluğundan nasıl emin olabiliriz, sorularına cevap aranmış, bu araştırmalar bütün bilgimize temel olan bir takım ilkelere dayandığımızı ortaya çıkarmıştır.³⁴¹

Bu kriterler, inancın savunulabilmesinin de ön koşuludur. İşte bu yüzden ki İslâm bilginleri imanı istidlâlî bilgiye dayandırırılar³⁴² ve yine aynı sebeple bir Müslüman imanında bir Hristiyanın duyduğu şüpheyi duymaz. Müslüman kelâmcıların, imanı sâlim bir akıl ve hastalıklı olmayan bir kalp tarafından kesin bir şekilde kolaylıkla kabul edilecek bir tasdik olarak görmelerine karşın, Hristiyan teolojisinin muğlak ve kabul edilmesi zor yanları, Hristiyan teologları iman ile şüpheyi hep bir arada düşünmeye ve imandaki iradî unsuru, bu şüpheli durumu kabul etmek için kendini zorlama şeklinde anlamaya götürmüştür. Ancak dinî bir inançta şüphe içermeyen bir kesinlik olmalıdır. İmanda şüphe bulunamaz.³⁴³

³⁴⁰ Mâtürîdî, *age.*, s.192, 234; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/223.

³⁴¹ Mark Glauber, *Certainty The Cogito and Cartesian Dualism*, *Studia Leinittiana*, Bd. 22, H.2, 1990, s.123; a.mlf., *The Structure of Cartesian Scepticism*, *The Southern Journal of Philosophy*, XXI, 1983, s.128.

³⁴² Ferit Uslu, *age.*, s.269.

³⁴³ Teftazânî, *age.*, V/ 210; Mâtürîdî, *age.*, s. 624 vd; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 22; İstisnâ kişinin iman ile ölüp ölmeyeceğine yöneliktir. Yine insanın imanını zedeleyen ama farkında olmadığı kabullerine ilişkindir. Yahut bununla kâmil bir iman kastedilmiştir. Bkz. İbn Fûrek, *age.*, s.161.

Peki iman eden bir insan şüpheden nasıl korunabilir? İmanı tehdit eden bir şüphe ile karşılaştığında bu şüpheden nasıl kurtulur? Kimine göre her insan asgari düzeyde de olsa delilleri bilmeli ve illâ muhatabı ikna edecek seviyede olması gerekmesede³⁴⁴ istidlâl yapmalıdır.³⁴⁵ Eğer defetmekten aciz kaldığı bir şüphe ile karşılaşır, en azından onun bâtil olduğunu ve bu şüpheyi giderecek bilgilerin var olduğunu bilmeli ve inancında sebat etmelidir.³⁴⁶

Bu noktada önyargılardan uzak olmak, sırf kendisine güzel görüldüğü için bir görüşe yönelmemek gerekir. Böyle davranır ve akıl yürütmeyi engelleyici unsurlardan temizlenirse araştırdığı konuyla ilgili bilgi insanda oluşur.³⁴⁷

Sahip olunan inançların olduğundan başka türlü olabileceği bir gerçek olmakla birlikte, bireyin kendisi açısından, gerçeğin kendi inancından başka türlü olabileceğine ihtimal vermek -her ne kadar gerçekte böyle bile olsa - bu kanaati zan seviyesine indirir. Bu aynı zamanda açık bir çelişkidir. Zira başka türlü olabileceğine ihtimal verdiğimiz tasdiklerimize, bilgi-mâlum ya da inanç değil, zan deriz. Bilgi ve inanç olduğunu söylediğimiz tasdiklerimizde ise, bu ihtimali göze alamayız, isterse bunlar daha sonra yanlış çıkacak olsun.

Bir bilgi aslında kişinin inandığı şekilde doğru olmakla birlikte inanan aksine de ihtimal veriyorsa, bu durumda o tasdik, kişi kesin bilgi sahibi olmadığı, kendisinde bu kesinliği taşımadığı için zann-ı sâdik olabilir.³⁴⁸ Kişi tasdikinde doğru olduğu halde doğru olduğunu bilmediğinden, bu anlamda zan bir vehimdir.³⁴⁹ İman önermelerinin tasdikinde, imanı kuvvetlendirmek amacıyla metodik bir şüphenin gerekli olduğunu söyleyenler her ne kadar daha farklı bir amaç taşısalar da³⁵⁰ şüphenin ve kesinliğin imanda bir arada bulunamayacağını kabul etmek gerekir. Düşüncemize göre bu da aslında olgunun kendisinin şüpheli olmamasından kaynakla-

³⁴⁴ Bağdadî, *age.*, s. 255; Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, I/43.

³⁴⁵ Nesefî, *age.*, I/ 42; Sâbûnî, *age.*, s.154..

³⁴⁶ Nesefî, *age.*, I/53-54.

³⁴⁷ İbn Fûrek, *age.*, s.250.

³⁴⁸ İbn Sina, *Kitabu'l-Burhân*, s.197.

³⁴⁹ Tehânevi, *age.*, II/939.

³⁵⁰ D.A.Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London, 1986, s.41.

nır.

2.2.2. İman ve Mâkûllük

İmandaki kesinliğin doğrudan ilgili olduğu bir başka konu da imanın rasyonelliğinden söz edilip edilemeyeceğidir. Her mâkul kişinin önyargılardan uzaklaşması ve yeterince düşünmesi durumunda imana ulaşacağı düşüncesine günümüzde delilci (evidentialist) ve klasik temelci (classical foundationalist) yaklaşımlar denilmektedir.³⁵¹

Aslında insanın bedîhî bir bilgiyi inkâr edebilmesi, bedîhî bilginin mahiyetine aykırıdır. Buna rağmen böyle bir durum meydana gelir de, kişinin kendisi buna ilişkin herhangi bir açıklama yapmazsa her şey yolundaymış gibi görünür. Ancak muhatabımızın bu kabil bir bilgiyi inkâr ettiğini gördüğümüzde, genellikle kendimizi bu çelişkiden dolayı rahatsız hissederiz. En temel zorunlu bilgilerden hareketle onu, kabul ettiği bazı şeylerin başka bazı şeyleri de kabul etmesini gerekli kıldığına, kabul etmediği bazı şeylerin de başka bazı şeyleri de reddetmesini gerektirdiğine ikna etmeye koyuluruz. Onun kendi kendisiyle çeliştiği durumları göstermeye çalışır ve nihayetinde bu tavrını sürdürmekte ısrar etse de savunmasının mümkün olmadığını gösteririz.³⁵²

Gerçekten böyle bir temel olmasaydı bilgidен söz edemezdik. Hatta bilgidен söz edemeyeceğimizden bile söz edemezdik. Şu halde zorunlu kesin bilgiler inkâr edilemez. Böyle bir inkâr ya aklın yetersizliğinden ya da hakikate karşı kibirden kaynaklanır. Zira mizaçlardaki farklılıklar ve gelenekler inançlara tesir eder. Bu da bedihî olan bir şeyi reddetmeye yol açar.³⁵³ Öyleyse zorunlulukla kabul edilmesi gereken bir bilgiyi açıkça inkâr eden insan, aklına ve ruhuna savaş açmış demektir.

³⁵¹ Ferit Uslu, *age.*, s.300.

³⁵² Mâkul, karşı çıkılması mümkün olmayan bir delil sebebiyle aklın kabul etmek zorunda kaldığı şeydir. Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s.57; P. Markie, Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty, *Mind*, vol.88, no.345, 1979, s.97.

³⁵³ Râzî, *age.*, s.38.

İnsan akli çelişkiye, insan ruhu kibre tahammül edemez.³⁵⁴

Bu gerçek, bize göre mâkul adam dediğimiz kişinin niteliklerini de verir. Mâkul adam olmayacak şeye inanmayan, olabilecek şeyi hemen kolayca reddetmeyen ve kesin olarak ispatlanan şeyi inkâr etmeyen adamdır. Düşüncelerinin ve inançlarının tutarlığa, zanlarının bir dayanağa sahip olmasına önem verir. Açık çelişkilerden kaçınmaya çalışır ve kendisine böyle bir çelişkinin varlığı gösterildiğinde gerçeğe boyun eğer. Mâkul olmayı engelleyen ise sadece zihinsel hatalar değil en az onlar kadar önemli olan ahlaki zaaflardır. Hatta gerçeğin kabul edilmesinde bu ikincisi, birincisine göre daha büyük bir problem teşkil eder.

İmana dair konularda karar verecek delillere asla sahip olamayacağımızı söyleyen Agnostisizmin, hakikatin kendisine yönelik bir kayıtsızlık olması yanında, inkârın başka bir boyutu olduğunu bir kez daha söylemek gerekir. Eğer kesin bir bilgi varsa zihin bunu kabul etmek durumundadır. Buna rağmen bireyin zihnini bu bilgiye kapatması bunun gerçekleşmesini engeller. Ya da zihni kabul etse bile, kalben bir tasdik buna eşlik etmediği için iman meydana gelemez.

Aklımız; özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı denen üç temel ilkeye göre çalışır ve bütün diğer bilgiler, en önce bu temelde iş görür. Zorunlu bilgilerin ilk kısmı bunlardır. Bunun ardından doğrudan-duyu yoluyla elde edilenler gelir. İnsanın kendi iç hallerine dair bilgisi ile tevâtür yoluyla gelen bilgiler de aynı şekilde zorunludur.³⁵⁵ Sonra geriye kalan hükümlerimizi bu üç temel ilkedен nasıl elde ettiğimiz meselesi kalır. Bu iş adına mantık diyelim ya da demeyelim, birbirinden az ya da çok farklı olmakla birlikte, sonuçta bir takım öncüllerden bazı hükümlere varmamızı sağlar. Öncüllerde ve akıl yürütme esnâsında gerekli şartlara riayet

³⁵⁴ Mâtürîdî, bu konuyla aynı bağlamda ele alınabilecek şekilde, muhkem âyetlerin bazılarınca anlaşılmasının sebepleri olarak şunları gösterir: 1.Fıtraten zevk alınacak şeylere düşkünlük 2.Alışkanlıklar 3.Güvendiği birine özentî 4.Araştırmayı yeterince yapmamak 5.Yeterince incelememek. O'na göre bu sayılanlar aynı zamanda her şeyin açık bir şekilde tanıklık etmesine rağmen bazı insanların tevhid inancından yüz çevirmelerini etkileyen faktörlerdir ki kanaatimizce bunlar imana ilişkin kesin delilleri kavramayı güçleştiren sebepler olarak da kabul edilebilir. Bkz. Mâtürîdî, *age.*, s.354.

³⁵⁵ İbn Fûrek, *age.*, s.248.

edilerek ulaşılan bilgi de ilk zarûrî bilgilerde olduğu gibi kesinlik içerir.³⁵⁶ Zorunlu bilgi bu bilgiyi elde eden kişiye kabule mecbur bırakır ve şüpheye imkân vermez.³⁵⁷ Ayrıca, bu hükümlere nasıl vardığımızı, dayandığımız öncüllerin bu hükümleri gerçekten intâc edip etmediğini kontrol etme imkânı veren, bir akıl yürütme faaliyetini gerekli kılar.

Böylece bir şeye inanmak, bir şeyi tasdik etmek veya reddetmek en önce bu tutarlılık kontrolünden geçer ve ancak buradan yara almadan geçen bir düşünce başka yönlerden incelemeye alınır. Bu sayede bazı köklü tartışmaların, kavramların gösterdiği anlamlar yerine kavramların kendilerine odaklanılmasından kaynaklanan lafzî ihtilaflardan ibaret olduğu da anlaşılır.

Ayrıca delil medlûlünü dışta var kılmaz. Tam aksine zaten kendisi var olanın delili olur. Ne var ki bunun delil olarak kabul edilmesi delâlet yönü dikkate alınarak delilin incelenmesiyle olur. Delili incelemeyen ya da delâlet yönü bakımından ele almayan kimselerin var olması gerçekten var olan bir delilin ve delâlet yönünün her iki niteliğini de ortadan kaldırmaz.³⁵⁸ şu halde makûl bir insandan gerçekten makul olmasını, yani aklın temel ilkelerine ve bütün kalan bilgilerimizin ve inançlarımızın zemininde olan temel bilgilere inanmasını beklemek ve kendi düşünce zincirinde bir hata varsa bu hatayı gösterdiğimizde kabul edeceğini ummak hakkımızdır. Eğer üzerinde uzlaşılan birtakım temel ilkelerden söz edemezsek, herhangi bir konuda konuşmanın imkânı kalmaz.

Bu tutum; günümüzde “katı akılcılık” (strick rationalism) olarak kabul edilir. Ancak kanaatimize göre doğru bir eleştiri değildir. Zira bir iddia da bulunan herkes, nihayetinde kabul edilmesi zorunlu öncüllerden hareket ederek bu önermeye ulaşılabiliyorsa ve istidlâl sırasında herhangi bir hata olmadığı kesin olarak ortaya konulduysa, muhatabının bunu kabul etmesi gerektiğini düşünmek hakkına sahiptir. Buna katı akılcılık denmesi, iman ettiği dinin tek gerçek din olduğunu savunan

³⁵⁶ Neseфі, *Temhid*, s.121-122.

³⁵⁷ Bakıllânî, *Temhid*, s.26.

³⁵⁸ Teftazânî, *age.*, I/254.

müslümana, “dini tekelci” (religious monopolist) denmesinde olduğu gibi, hakikatleri belirsiz bir karmaşaya hapsedmeye yol açar. Nitekim bu tutuma katı akılcılık diyen biri de, bunun böyle olduğu ve başka bir şey olmadığı iddiasında bulunuyor, muhatabının da bu iddiayı kabul etmesi gerektiğini düşünüyordur ki bu da eleştirilen tutumu sergilemek demektir.

Buna benzer bir karıştırma, klasik mantığın her şeyi doğru ve yanlıştan ibaret gören çift değerli anlayışında eksiklik olduğu yolundaki iddia ile aynı yanlış öncülenden hareket eder. Bu anlayışa göre, “*hayatta sadece siyah ve beyaz alanlar yoktur, gri alanlar da vardır.*” Hatta bu düşüncenin, çift değerli mantıktan üç değerli mantığa bir geçiş olarak sunulduğu da olur. Hâlbuki, “*hayat-gerçeklik, sadece doğru ve yanlıştan ibaret değildir, ikisi arasında bir alan da vardır*”, diyen birisi bir iddiada bulunmuştur. Onun, “*her hüküm doğru ve yanlıştan ibaret değildir*” şeklindeki önermesine “A” diyelim. Buna göre bu düşünceyi kabul etmeyen birisi “A-olmayan”ı yani “A”nın yanlış olduğunu savunacaktır. Bu durumda “A” ve “A değil” şeklinde iki önermeye sahip oluruz. “A” doğrudur diyen için “A olmayan” yanlış; “A olmayan” doğrudur diyen için de “A” yanlış olacaktır. Açıkça görüldüğü üzere klasik mantığı çift değerli olduğu için eleştiren kişinin kendi zihni de -herkeste olduğu gibi- çift değerli bir düşünme biçimine sahiptir. Şu halde bahsi geçen eleştiri doğru değildir.

Kanaatimize göre; kesin delillerden doğru istidlâl yöntemleriyle elde edilen hükümlere herkesin inanmasının bir gereklilik olduğunu düşünmeyi katı akılcılık olarak görmek de böyledir. Eğer o kişi, delillerin kesin olmadığından hareket etseydi herhangi bir sorun olmazdı. Ancak katı akılcılık eleştirisi delillerin kesinliğine bir itirazda bulunmadan, herkesin bu kesin delilleri ve onlardan elde edilen hükümleri kabul etmesi gerektiği düşüncesine yönelik bir itirazdır. Hâlbuki bu itirazı yapan kişi, ya bu iddiasını kimsenin kabul etmesi gerektiğini düşünmüyordur ki bu durumda bir iddia değil bir kanaat olur ve üzerinde konuşmaya gerek kalmaz. Yahut da bunun, katı akılcılıktaki yanlışı düzelten bir iddia olduğunu ve herkes tarafından kabul edilmesi gerektiğini söylüyordur. Bu durumda ise eleştirdiği tutumu aynen sürdürüyor demektir.

Bütün bu doğruluk iddialarına kıymet verebilmek için dayanılan delillere bakmaktan başka çare yoktur. Aksi halde hiçbirini hakkında ne kabule, ne de inkâra imkân verecek bir temel bulamayız. Evet, bu alanda kesin delilere ulaşmak zordur ama imkânsız değildir.³⁵⁹ Düşüncemize göre insanın kendi hayatının en önemli kararını rastgele almasını savunmak ve bunun imanın yüceliğini gösterdiğini iddia etmek asla doğru olamaz.

Bu bağlamda saçma olan bir şeye inanmanın inancın gücünü daha açık bir şekilde gösterdiğini ve asıl değerli inancın bu olduğunu söyleyenler bile olmuştur.³⁶⁰ Hâlbuki “saçma olduğu için inanıyorum” diyen adam bu “saçmalığa” rağmen yine de nasıl ve neden inandığını açıklamak istemekte ve inancı için bir sebep gösterme zorunluluğu hissetmektedir. Bu da kendi açıklamasında geçtiği üzere, inancının saçma olmasıdır. Bu tutum, neticede saçmalığın bir savunması yani onu mâkul gösterme çabasıdır. O halde bu adam da değerli olanın saçmalık değil mâkullük olduğunu bilmektedir.

Her inanç sahibi kendi inancına muhalif olanı, her türlü imanı reddeden biri ise dinî inanç taşıyanların tamamını yanlış olarak görür. Karşı tarafı aklını kullanmamakla en çok itham edenler de bu sonunculardır. Hâlbuki Kur’an-ı Kerim bize, aklını kullanmayanların iman etmeyenler yahut bâtila iman edenler olduğunu söyler.³⁶¹

Rasyonalist bakışa göre, herhangi bir konuda verilecek olan rasyonel bir hükmün mutlaka bir delile uygun olması, eğer konunun lehindeki ve aleyhindeki deliller dengelenmişse, o zaman hükmün askıya alınması gerekir. Bu tutuma felsefede “delilcilik” denir. Rasyonel inanç tabiriyle de ancak delile dayanan inanç kastedilmektedir. Bu durumda inancın rasyonelliğinin tartışma zemini bilgiye ait olur. İnanılması istenen konuların ne ölçüde inanmaya değer bulunduğu, imanının nasıl bir esasa dayandığı, inanmada aklın rolünün ne olduğu gibi problemler bu çerçevede

³⁵⁹ Râzî, *age.*, s.42.

³⁶⁰ Her ne kadar Tertillianus’a atfedilse de bu yaklaşımı daha çok ateistlerin benimsediği söylenebilir. Bkz. Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, II. Bs., İstanbul Yayınevi, İst. 2008, s.11.

³⁶¹ Muhammed 47/3.

ele alınır.³⁶²

Ancak iman meseleleri her zaman iradî bir tercihe konu olmaya devam eder. Bu durum bazılarının imanda doğru olmanın değil, sadece doğru olduğunu kendi kendine kabul ettirmenin söz konusu olduğunu düşünmelerine,³⁶³ hatta aklın bu alanda hiçbir yetkisi olmadığını ve anlayabilmek ile inanmak arasında kesin bir ayırım olduğunu söylemelerine neden olmuştur. Bu bağlamda iman edilen önermelerle, bunlara iman etmeye vesile olan vasıtaların güven derecesinin birbirine eşit olması gerektiğini söyleyenler de olmuştur.³⁶⁴

Son iki yüzyıldır, Alman filozof Immanuel Kant'ın (ö.1804) "*inanmak için bilgiyi bir kenara bıraktım*" sözü bu yaklaşımın ilkesi olarak kabul edilmiştir.³⁶⁵ Kant'ın inançla bilgi arasında yaptığı –düşünülen- bu ayırım, bütün dinî inançları bireyden başlayıp bireyde biten subjektif kesinlikteki güçlü zanlardan ibaret kılmış ve onları mâkul ve haklı olabilme seviyesinden, mâzur görülme seviyesine indirmiştir. Buna göre inançta zihin ve akılla ilgili bir yön yoktur.³⁶⁶ Bu bağlamda Bertrand Russell (ö.1970), "*inanma hakkında yeterli ölçüde kanıt bulunmayan bir şeye bağlanmadır*"³⁶⁷ "*biz iki kere ikinin dört ettiği ya da dünyanın yuvarlak olduğu hakkında inanmadan söz etmeyiz. Ne zaman ki kanıtın yerine duyguyu koyarız, işte o zaman inanmadan söz ederiz*" diyerek daha önce ele aldığımız düşünceyi dile getirir.³⁶⁸ Acaba durum gerçekten böyle midir? Bu sorunun cevabını biraz daha netleştirmek

³⁶² Hanifi Özcan, "İman", *DİA*, XXII/217.

³⁶³ F.R. Tennant, *age.*, s.297.

³⁶⁴ A. Kenny, *Faith and Reason*, Colombia University Press, Newyork, 1983, s.7.

³⁶⁵ Aslında bu söz, iman anlamında dini önermelere inanmayı değil, ahlaki davranışın gerçekten ahlaki olmasının onun karşılığında bir ödül olduğunu düşünerek-bilerek yapmak yerine, sırf ahlaki olduğu için yapılmasının doğru olacağına işaret etmektedir. Buna göre ahlaki davranışın ödüllendirileceği bilgisi onu ahlaki olmaktan çıkarır. Bu yüzden gerçekten ahlaki olanı yaptığına inanabilmesi için kişinin, buna dair ilahi mükâfat bilgisini bir kenara koyması yani inanca yer açarak bilgiyi bırakması gerekir. Ne var ki bu söz zamanla, inanç ile bilgi arasında kesin bir ayrılığın olduğu şeklindeki anlayışın aforizması haline gelmiştir. Bkz. Heinz Heimsorth, *Kant'ın Felsefesi*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğubatı yay. IV. bs., İstanbul, 2007, s.55.

³⁶⁶ Bkz. W.C. Smith, *Understanding of İslam*, Mouyen Publishers, Netherlands 1981, s.121.

³⁶⁷ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1983, s.73.

³⁶⁸ Bkz. Mehmet Aydın, *age.*, s.189.

için, iman ve doğrulanma problemine temas etmek gereklidir.

2.2.3. İman ve Nihâî Doğrulanma

Sahip olduğu inançlardan bir kısmının ileride yanlış çıkma ihtimalini göz önünde bulundurması tutarlı bir insandan beklenen bir şeydir. Bu beklenti büyük oranda doğruluğuna kesin bir şekilde inanılan birtakım önermelerin zamanla yanlışlandığının görülmesinden kaynaklanmaktadır ve ilk bakışta hiç de yersiz bir inançmış gibi durmaz. Ama gerçekte hiç de öyle değildir.

Evet, bazı inançların zaman içerisinde yanlış çıkmış olduğunu görmek şu an sahip olunan inançların da ileride yanlış çıkmayacaklarından emin olmayı engeller. Fakat bu durum genel olarak inançlar hakkında konuşulduğu zaman böyledir. Birey kendi inancının yanlış olabileceğine ihtimal veremez. Zira kişi aksinin doğru olabileceğine ihtimal veriyorsa onu nasıl isimlendirmiş olursa olsun o bir zandır.³⁶⁹

Aslında bilimsel bilginin de yanlışlandığına şahit oluyoruz. Ancak bilimin, bilim adamları tarafından devamlı kontrol edildiğini ve eğer yanlış olan bir bilgi olursa bunun düzeltileceğini, bütün bilim adamlarının aynı yanlışını devam ettirmeyeceklerini düşünüyoruz. Farklı uzmanlık alanlarında, bir insanın her birini kontrol etmesinin mümkün olamayacağı genişlik ve derinlikteki bu bilgi yığını, her alanın uzmanları tarafından devamlı gözden geçiriliyor ve bir takım bilgilerin üzerine yeni bilgiler ekleniyor. Bu bilgilerden bir kısmı, diğer kısmına dayanak vazifesi görüyor. Bildiğimiz ve anladığımız bölümü bize sistemli tutarlı ve işe yarar gözüküyor. Eğer doğru olmayan bir şey varsa buna itiraz edileceğine ve gerekli düzeltmelerin yapılacağına inanıyoruz. Şu halde tevatür, kontrol, sistem ve temeller üzerine kurulu olması bilimsel bilgiye inanmamızı sağlıyor ve bilimsel bilgiye ilişkin tutumumuz sonuçta, haber ve istidlâlî bilgi üzerinde yükseliyor. Bilim adamlarına güveniyor, bilimin sonuçlarının doğru olduğuna inanıyor ve bu sonuçların kesinleşmiş olduğu düşünülen kısmını kesin bir şekilde tasdik ediyoruz.

Aynı türden bir kesinliğin imanda olup olmadığı ise çoğunlukla gözden

³⁶⁹ Tehânevî, *age.*, II/1153-1154.

kaçsa da benzer kriterlere dayanır. Hristiyanlıkta zan, akıl ile değil iradeyle aşıldığından, imanda zan ve şüphe aslî bir unsur olarak var olmaya devam eder. Bu anlayış, bazılarını imanın mahiyetini daha mâkul olanı kabul etmekten ya da sırf inanmayı seçmekten ibaret olarak gören inanç anlayışlarına götürmüştür. Ne var ki şüpheden tamamen arındırılmış ya da aksi ihtimalin var olmasını kesin bir şekilde reddedebilen bir inancın olamayacağını iddia edenler olsa da,³⁷⁰ iman ile şüphe birbirine zıttır ve bu ikisinin bir arada olabileceğini savunmak çelişkidir.

İmanın bilgi olduğu söylenemez. Ancak bu, imanın bilgiye zıt ya da bilgiden tümüyle bağımsız olduğu şeklinde de anlaşılmalıdır. İman bilgi değildir ama bilgiye dayanabilir. Bu sebeple, dinî doğruluğu nihaî olarak akıl ya da delillerle temellendirilmesi yerine güvene dayanılmasından ibaret kılan ve sırf inanmak için inanmak şeklinde formüle edilen³⁷¹ Fideizm gibi, imanın tamamen iradenin gücünü iman için zorlamaya dayalı olduğunu savunan Voluntarizm benzeri düşüncelerin bir değeri yoktur.³⁷²

Agnostisizm yeterince delil olmadığını ve bu sebeple tarafsız kaldığını söylerken, bir tanrının var olabileceği halde kendi varlığına dair hiç bir işaret sunmamış olduğunu söylemiş olur ki, bu da yaratıcının varlığını inkâr etmenin başka bir şeklidir. Zira böyle bir yüce yaratıcı varsa, insanın varlığı başlı başına ona bir delildir. Bu soruyu soran insanın varlığı kesin olduğuna göre, yaratıcının ya varlığı ya da yokluğu kesindir. Onun varlığının kesin olması, ona ilişkin kesin deliller ve yaratıcının olmadığına dair öne sürülen delillerin, kesinlikten uzak olması sayesinde ortaya çıkar.

Ayrıca, “bu konuda kesin hükümler verilemez” sözü yine bu konuda veril-

³⁷⁰ Bkz. T. Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, Macmillian Co., London, 1971, s.2.

³⁷¹ Richard Popkin, *Fideism*, The Encyclopedia of Philosophy, ed., by Paul Edwards, Macmillian Co., 1967; vol. III, s.201.

³⁷² Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİF yay., IV.bs., İstanbul, 2012, s.44; Voluntarizm (İrade-cilik), Latince irade anlamına gelen “*volunta*”dan gelir ve iradeyi aklın önüne alarak; imanın, rasyonel kanıtlara değil iradenin gücüne dayandığını savunur. Bu yüzden akılla temellendirilemez. Bunları kabul etmek akıl değil iman işidir. Bkz. Richard Taylor, *Voluntarism*, The Encyclopedia of Philosophy, ed., by Paul Edwards, Macmillian Co., 1967, vol.VIII, s.272.

miş kesin bir hükümdür. Dolayısıyla kendi içinde çelişiktir. Eğer bu hükmün kesin olmadığı ve bir çelişki olmadığı söylenirse, bu kez de “kesin hükümler verilemez hükmü kesin değildir” denilmiş olunur ki bu da kesin bir hükümdür. Bu önermeler arka arkaya bir üst önermeye gidilerek devam ettirildiğinde ise bu konuda herhangi bir hüküm imkânı bırakmayan teselsül durumu ortaya çıkar. Şu halde, “imana ilişkin konularda kesin hüküm verilemez” hükmü kesin olarak yanlıştır ve Agnostisizm gibi onun doğal uzantısı olan Pozitivizm ve Trancendentalizmin de entellektüel bir geçerliliği yoktur.

Bu aynı yanlış bakış açısı, insanlığın yaratıcı yüce bir varlık hakkında son kararı verecek entelektüel düzeye henüz ulaşamadığından hareketle, bu konuda kesin konuşmak için biraz daha sabretmemiz gerektiğini söyleyen “ılımlı bilinemezci” tavrıda da vardır. Bir yaratıcının var olduğu halde bu güne kadar geçen-ve daha ne kadar geçmesi gerektiği de kestirilemeyen- uzun bir zaman boyunca kendisi hakkında hiç bir işaret sunmamış olduğunu söylemek, onun var olmadığını söylemekten başka bir şey değildir. Halbuki âlem onu yaratan yüce bir gücün varlığına yeterince güçlü bir delildir.³⁷³ Ancak bu, müşahedeye dayanan değil istidlâle dayanan bir bilgidir.³⁷⁴ Dolayısıyla istidlâle başvurmada o delillere ulaşamaz. Şu halde yakîn de kesbîdir ve dolayısıyla ona dair bir çaba gerektirir. Aykırı düşünceler ise bunlar arasında doğru olanların doğruluğunu engellemez.³⁷⁵

Fideist anlayış da, bütün imanları zan seviyesinde bırakmakla kalmaz, dayanacak bir başka bilgi zemini olamayacağını söylediğinden, yalnızca taklide dayalı bir imana izin verir. Herhangi bir imanın, bir diğerine karşı üstünlüğünden ve mâkullüğünden söz etmeyi imkânsız kılar. Nihayetinde buna göre, farklı inançlardan birini tercih etmek ya da bir inançtan diğerine geçmek ya muhaldir ya saçmadır.

Bütün bunlarla ilgili nihai hüküm ise, ancak kimin zan olarak kaldığı kimin hakikat olduğu hakikat bütün açıklığıyla ortaya çıkınca belli olacaktır.³⁷⁶ Hakikate

³⁷³ Mâtürîdî, *age.*, s.199.

³⁷⁴ *Age.*, s.125-126.

³⁷⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.21.

³⁷⁶ Zan, şüphe ve cehalet bilginin zıddıdır. Cüveynî, *age.*, s.14-15.

inanmış olan kişi, gerçek açığa çıkıp, teklif ortadan kalktığında zaten daha önceden hak olarak inandığı şeyle karşı karşıya gelecektir. Hakkın ortaya çıkması aynı zamanda, kimin hak kimin bâtil olduğunun, bâtil olan tarafın da inkâr edemeyeceği bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Te'yidden çok bir temyizdir, ayrılma ve hükümdür. Kıyamet ve ahireti bu şekilde niteleyen ayetler bu hususu destekler.³⁷⁷

Eğer imana dair deliller hiç kimse için hiçbir zaman var olmamış olsa, iman insanın en gelişigüzel kabulü olurdu.³⁷⁸ Ne var ki, imanın insan hayatında sahip olduğu büyük rol bize böyle delillerin olduğunu düşündürüyor.³⁷⁹ Bununla birlikte, bu delillerin doğrulanma süreci bütün dünya hayatını içine alacak kadar uzun olabilir. Ancak, iman insanın bu dünyada karşı karşıya kaldığı bir tercih olduğundan, bununla ilgili karar vermek için nihâî doğrulamayı yani ölüm sonrası hayatı beklemek de mümkün değildir.

Böyle bir doğrulanma sürecinin gerekliliği, ister istemez sadece herhangi bir tez ileri süren ve bir takım delillere dayanan ya da dayandıkları iddiasında olan inançları dikkate almamızı ve böyle bir iddiada bulunmayan inançları bir kenara koymamızı gerekli kılar. O halde dinî bir inancın tanrı ve yaratılıştan sonra en öncelikli inancı ahiret olmaktadır. Doğrulama imkânı ancak böyle mümkün olabilir. Hak, vâkıya mutabık olduğuna göre³⁸⁰ onun doğrulanması reddedilmesinin mümkün olmayacak şekilde tezâhürü beklenmelidir. Doğrulama iddiası ya da delillendirme arzusu olmayan bir iman ise ne inanmaya, ne savunmaya ne de üzerinde konuşmaya değer.

O halde bir imanın mâkul olabilmesi için, ahiret düşüncesi, ahirette yapılanların karşılığını verecek bir yüce varlık fikri ve bunlarla ilgili kesin delillere sahip

³⁷⁷ Örneğin Duhân 44/40; "Şüphesiz o (hakkı bâtıldan ayıran) hüküm günü hepsinin bir arada buluşacağı gündür.

³⁷⁸ Burada tek tek bireyin bu delillere sahip olmasını değil, böyle delillerin kendinde var olmalarını kastediyoruz.

³⁷⁹ "Tevhid ilmi ilimlerin en şerefliisidir." Ali el-Kârî, *age.*, s.27.

³⁸⁰ Taftazânî, *age.*, s.12.

olunduğu düşünceci gereklidir.³⁸¹

Aslında bu meselede, kuvvetlendirilmiş tahmin seviyesinin aşlamayacağını söylemenin kendisi tam da böyle bir tahmindir. “Biz Kur'ân'daki ayetlerimizin doğruluğunun ve Allah katından geldiğinin delillerini, kâinattaki birliğimizin ve kudretimizin ispatını kendi yaratılışlarında, vicdanlarında, inanmayanlara yakında göstereceğiz. Kur'ân'ın, Allah tarafından indirildiği nihayet onlar tarafından da anlaşılacak. Kâfirlerin işledikleri amellerle ilgili her şeye ve Kur'an'ın kendi katından indirildiğine Rabbinin şahit olması onlara yetmez mi?”³⁸² âyetinin işaret ettiği gibi, iman edilen gerçeklik er geç hak olarak açığa çıkacaktır. İnanmayan ise, gerçeğin er-geç ahirette ortaya çıkacağını da kabul etmez. Böylece ilginç bir şekilde onun, gerçeğin ortaya çıkacağına dair inkârı, her iki dünya ile ilgili olarak aynı niteliktedir. Şu halde gerçeğin ahirette ya da bu dünyada açık ve kesin olarak sabit olduğunu söylemekle, bu inkârcı karşısındaki durumumuzda pek bir değışiklik olmaz.

Peki birbirinden farklı dinler ve bu dinlerin her birinin kendine göre inanç önermeleri-iman esasları olduğu düşünülduğünde, hangi inancın zan, hangi inancın gerçek bir iman olduğunu belirlemek nasıl mümkün olacaktır. Eğer imanı Kant'ın varlığı hakikate göre değıl insan zihnine göre araştıran felsefesinin yahut Fideizmin gösterdiği şekilde anlarsak, böyle bir belirleme için elde herhangi bir kriterin var olduğundan söz edemeyiz.

Bu durumda önermenin ispatlanmasıyla elde edilen bir zihin rahatlaması olarak yakîne³⁸³ ulaşmaktan söz etmek de mümkün olmaz. Bu durumda, herkesin inancı kendisine göre kesin olsa da hiç kimse inancını bir başkasına karşı savunma hakkına da sahip olmaz. O vakit bütün dinler ve bütün inançlar, hayatını hareket edebileceği hiçbir dayanak noktası olmadan yapacağı tercihe bağılı olarak kaybetmek riskiyle karşı karşıya olan talihsiz adamın tercihinde olduğu gibi, birer tahminden ibaret kalır. Ayrıca bu durum, hiçbir inancın diğere karşı üstünlüğünün iddia

³⁸¹ Dünyada delillerin varlığıyla kayıtlı olan hak, ahirette tartışmasız şekilde müşahede edilecektir.

Mâtürîdî, *age.*, s.125-126.

³⁸² Fussilet 41/53.

³⁸³ İsfehani, *age.*, s.552.

edilemeyeceğini hatta böyle bir üstünlüğün olamayacağını söylemekle aynı şeydir. Bu durumda inananlar için, inançlarının doğru olmasını ümit etmekten başka yapacak bir şey kalmaz. Bu ise şüphe demektir ve hem imana hem yakîne zıttır. Burada inanmaktan çok kendini inandırmak söz konusudur ve kişi sadece üzerine düşünmeyi reddettiği için şüpheyi görmezden gelmektedir. Hâlbuki herhangi bir inancın bu ismi alabilmesi, doğruluğunu ümit etmeyi değil bundan emin olmayı gerektirdiğinden bu da başka bir çelişki doğurur.

Evet, doğru olduklarını zannettiğimiz halde zamanla yanlış oldukları ortaya çıkan zanlarımız olabilir. Ancak bunlar yanlış olduklarından zaten hiçbir zaman bilgi ve mâlum olamamışlar demektir. Bilgi daha doğrusu mâlum saydıklarımızdan biz onları mâlum sandığımız halde yanlış oldukları için mâlum olmayanların olması, bütün mâlumlarımızın yanlış olabileceğini akla getirirse de iki nedenden dolayı korkulacak bir şey olmadığını söyleyebiliriz. İlk olarak bu bilgilerden çelişkiye düşmeden inkâr edilmesi mümkün olmayanlar vardır. İkinci olarak bunlara dayanan ve çıkarım kuralları gözetilerek elde edilen bilgiler yanlış olamaz.

Ayrıca bunlardan bir kısmının yanlış olması da ancak bir kısmının doğru olması sayesinde mümkündür. Yanlış olma ihtimali muhakkak yanlış olmak anlamına gelmediği gibi, gerçekte var olan olguyla uyum sağlayanların doğru olmalarını da engellemez.

Eğer bazı hükümlerimizin zamanla yanlış çıkması hüküm vermemizi engelseydi, duyu hükümlerinde de yanlış gerçekleştiği için onların da bilgi vermemesi gerekirdi. Burhân kavramı burada da son derece önemli bir rol oynar. Zira burhân, zihni doğru ve kesin hükümlere götürmekle kalmaz bu hükümlerin kesin olarak doğru olduklarını yani yanlışlanmalarının mümkün olmadığı bilgisini de verir.³⁸⁴

Buna göre, insanın bazen daha önce inandığı veya daha önceki incelemesinde ulaştığı hükmün yanlışlığını yani onun bilgi ve hakikat olmadığını görmesi, genel olarak delillere karşı olumsuz bir tutuma girmesine sebep olmamalıdır. Zira kendisinden sonra meydana gelen inancın yanlış olduğu daha sonra açığa çıkan bir delil

³⁸⁴ Farabi, *Elfâzû'l- Musta'mele fi'l Mantık*, thk. Muhsin Mehdî, el-Mektebetu'z-Zehrâ, İnan, 1404, s.99.

ve bu delile dayanan istidlâl, hiçbir zaman doğru bir istidlâl olmamış demektir. Hâlbuki doğru olduğu kesin olarak bilinen bir istidlâl sonucu elde edilen inanç da bu inancın bilgi olduğuna ilişkin bilgi de bedihîdir.³⁸⁵

Burada insanın kendi delil ve istidlâlinin gerçekte yanlış olmasına rağmen onun tarafından doğru kabul edilmiş olabileceği ihtimali akla gelebilir. Gerçekten de kesinleşmiş inanç bazen bir hakikate mutabık olduğu için bilgi olurken, bazen de mutabık olmayıp bir kuşku veya taklide dayandığı için cehalet olur. Bu ikisini ayırtmak kolay değildir. Zira her ikisi de kesinlik açısından aynıymış gibi gözükür. Öyleyse istidlâl sonucu ulaşılan hükmün şüpheye dayalı bir cehalet değil de bir bilgi olduğundan nasıl emin olabiliriz?

İlahiyat ve metafizik meselelerinin, bilimin aksine gözlem ve deney imkânı olmayan nitelikte olması ve insandan olabildiğine uzak gayb alanına ait bulunmasının, imana ilişkin kesinliğe ulaşmayı engellediği iddiası da bu problemde neşet eder. Analitik felsefe ve pozitivist ekollere yakın olan bu düşünce tarzına göre, bilimsel bilgiler insan anlayışına yakın, tutarlı, düzenli ve yanılmanın gerçekleşmediği bilgilerdir. Ama ilahiyatta ulaşılacak en son sınır zandır ve Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerine daha yaraşır ve uygun görüleni kabul etmekten ibarettir. Hâlbuki delilleri inceleyen kimsenin, eğer doğru ve kesin öncüllerden, gözetilmesi gerekli akıl yürütme zincirinde hata yapmadan bir istidlâlde bulunduğu kesin olarak biliniyorsa, bu istidlâlin gerektirdiği hükmün cehalet değil bilgi olduğu da bedihî olarak bilinir.³⁸⁶ Her ne kadar inkârcılar da yanlış inançlarında ısrarcı ve kendilerine göre tam bir itminan içinde olsalar da, bâtılın delili olmayacağından bilgiyi veren bir istidlâli de olamaz. İyice incelendiğinde onların ya delillerinde ya da akıl yürütme tarzlarında bir kusur olduğu açığa çıkar.³⁸⁷

3. GAYB - İMAN VE GERÇEKLİK

³⁸⁵ Cürcânî, *age.*, I/220-221.

³⁸⁶ Taftazânî, *age.*, s.21

³⁸⁷ Cürcânî, *age.*, I/238.

3.1. Gayb ve İman

İmanın gayb alanına ait olması onun zorunlu bilgilerden değil istidlâlî bilgilerden alınmış olması anlamına gelir.³⁸⁸ Gayb, doğrudan doğruya algılarla ya da zorunlu olarak bilinenleri ifade eden şâhid alanının (görünen âlemin) aksine, duyu- larla ya da zorunlu olarak elde edilen bilgi yollarından birisiyle bilinmeyenlerin oluşturduğu alandır.³⁸⁹ İnanan ve inanılanın aynı varlık alanına ait olmadığı iddiası³⁹⁰ genel anlamda doğru ise de burada yine batılı din felsefelerinin peygamber, melek, mucize ve kitap gibi temel iman öğelerindeki belirsiz, karmaşık ve yetersiz inançlarının gölgesi hissedilmektedir. Doğru, imanın konusu her şeyden önce tanrıdır fakat sadece o değildir. Ne var ki peygamber algısı daha çok aziz statüsünün farklı bir biçimi olarak kalan, melek ve kutsal kitap algıları ise çok daha karmaşık olan Hristiyan teolojisi açısından bakıldığında, hemen bütün teolojik meselelerin tanrının varlığıyla ilgili tartışmalara indirgenmek zorunda kalınacağı açıktır. Batıda din felsefesi ve teoloji araştırmalarının çoğunlukla bu çerçevede dolaşıp durması da bunu te'yid eder.

İmandaki gaybîlik daima vurgulanmıştır. Bu durum daima irade ile birlikte düşünülmüş,³⁹¹ bu bağlamda ye's halindeki iman geçerli görülmemiştir.³⁹² Allah'ın zati, sıfatların niteliği, ahiret aşamaları, cin, melek, şeytan, ruh gibi konular gayb alanının temel konularıdır. Gaybı sadece Allah'ın bilir³⁹³ ve bildirir.³⁹⁴

Ancak buna dayanarak, "Allah'ın zati ve sıfatları gibi ilâhî hakikatler zorunlu olarak da nazarî olarak da tasavvur edilemeyeceğinden, onları kesin olarak bilmek imkânsızdır" denilemez. Çünkü Allah Teâlâ'nın bizde, kendi hakikatinin ve sıfatlarının hakikatlerinin bilgisini doğrudan doğruya yaratması veya zihnin bir şekilde

³⁸⁸ Ferit Uslu, *age.*, s.299.

³⁸⁹ İbn Fûrek, *age.*, s.14.

³⁹⁰ Hanifi Özcan, *age.*, s.34.

³⁹¹ Sâbûnî, *age.*, s.89; Ali el-Kârî, *Dav'ül-Me'alî Şerhi Bed'i'l-Emâlî*, Delhi, 1884, s.91.

³⁹² Nisa 4/18; Mâtürîdî, *Tevilat-ü Ehi's-Sünne*, thk. Mecdi Basillum, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2005, V/198.

³⁹³ En'âm 6/59, Yûnus 10/20, Nahl 16/77, Kehf 18/26, Neml 27/65, Fâtır 35/38.

³⁹⁴ Taftazânî, *age.*, s.108; Bkz. Âl-i İmrân 3/49, 179, En'âm 6/75, Yûsuf 12/21, 37, Cin 72/26-27.

onların hakikatlerine ermesi mümkündür. O hakikatlerin künhüyle kesin olarak tasavvur edilemeyeceği kabul edilse bile kesin tasdik için onların bir ilişenle tasavvur edilmeleri yeterlidir. Ayrıca ilahi hakikatlerin kesin bir şekilde künhüyle tasavvur ya da tasdik edilemeyeceği sadece zandan ibaret kalacağı iddiası, bu iddia sahiplerini de zor durumda bırakır. Çünkü zan da tasavvur üzerine kurulu bir tasdiktir. Dolayısıyla bunun da ilahiyatta meydana gelmemesi gerekir. Eğer bir tasdik olarak ilahiyatta zan kabul edilirse, diğer tasdikleri reddetmek olmaz. Zannı kabul ederken dayanılan ilkeler diğer tasdik için de geçerlidir.³⁹⁵ Kelâmcılara göre kesin kanıtlar kesin bilgiye götürdüğünden delilleri gerektiği gibi inceleyen birinin tasdike varması tabîdir.³⁹⁶

Bu minvalde imana ilişkin delillerin kesinliğine yöneltlen bir itiraz da, insana en yakın ve onun tarafından hakikatiyle bilinmeye en layık şeyin, onun 'ben' sözüyle işaret ettiği hüviyeti olmasına rağmen, bunun bile bilinmediği düşüncesine dayanır. Burada bilinmemekle kastedilen, insanın varlığını tasdik bakımından değildir. Çünkü onun varlığını tasdik bedihîdir ve bunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Aksine bilinmemesi, künhüyle tasavvur edilememesi, araz ya da bölünen-bölünmeyen soyut ya da cismâni bir cevher olması gibi sıfatlarını tasdik bakımındandır. Bu itirazın dayanağı, metafizik meselelerdeki ihtilafların bunlardan birini kesin olarak kabul etmeyi imkânsız kılacak kadar çok olduğudur. Buna göre, "şayet o hüviyetin ve sıfatlarının bilgisini kesin olarak elde etmek mümkün olsaydı bu konuda akıl sahipleri birbiriyle çelişen düşünceleri benimsemezlerdi. Şeylerin insana en yakını hakkında bile böyle olunca, insandan en uzağı hakkında kesin bir bilginin elde edilmesinin öncelikle imkânsız olması gerekir."³⁹⁷

Hâlbuki insanın hüviyetinin insan tarafından kesinlikle bilinmediği iddiası kabul edilemez. Bu konudaki ihtilafların çokluğu onun bilinmesinin imkânsızlığına veya yokluğuna değil yalnızca zorluğuna delalet eder. Çünkü o istidlâllerin ve hü-

³⁹⁵ Cürcânî, *age.*, I/235-236.

³⁹⁶ Ferit Uslu, *age.*, s.311.

³⁹⁷ Cürcânî, *age.*, I/237-238.

kümlerin bir kısmı yanlış olsa da kalanları doğru olabilir.³⁹⁸

Doğru istidlâl, gerçekliğe uygun olması ve önermelerin gerekli şartlar gözetilerek düzenlenmiş olması şartıyla bilgi verir.³⁹⁹ Bilgi vermiyorsa doğru bir istidlâl değildir. O halde asıl zorluk bir istidlâlin doğru olup olmadığını kesin olarak belirlemektir. Evet, doğru istidlâli doğru olmayandan ayırmak son derece güçtür ve dolayısıyla ilahiyatta daha da güçtür. Bunda ise herhangi bir tartışma yoktur.⁴⁰⁰

Bazıları da, Allah'ı bilmeyi sağlayacak bir muallim olmaksızın imanî önermelerde kesin bilgiye ulaşılamayacağı kanaatindedirler. Onlara verilecek en uygun cevap öncelikle kendi çelişkilerini göstermektir. Muallimin doğruluğu eğer onun kendi sözüyle bilinirse kısır döngü otaya çıkar. Çünkü onun söylediği şeylerde doğru olduğunu bilmek için bütün sözlerinde doğru olduğunu bilmemiz gerekir. Şayet onun Allah'tan verdiği haberlerde doğru olduğu akılla biliniyorsa, bu durumda ilâhi hakikatleri bilmekte akıl tümüyle göz ardı edilemez demektir.⁴⁰¹

İmana ilişkin öncülleri, sonucu zorunlu olarak gerektiren bir surette bilen kimsede söz konusu bilgi, “âlem mümkündür, her mümkünün bir müessiri vardır, o halde âlemin bir müessiri vardır” sözündeki gibi mutlaka meydana gelir. “O öncülleri o surette bilmek, ancak bir muallimle gerçekleşir” denilmesi sadece bir inatlaşmadan ibarettir.⁴⁰²

Bazen de akıl yürütmeye meydana gelen bilginin ahirette kurtuluşu sağlamayacağı ve imanın onunla kemâle eremeyeceği de söylenir. Halbuki herhangi bir muallim olmaksızın meydana gelen bilgiyle kurtuluşun gerçekleşeceği üzerine icmâ edilmiştir. Allah'ın varlığı ve birliği hakkında kâinattaki delilleri incelemeyi emreden âyetler, düşünmenin insana kurtuluşu sağlayacağını açıkça belirtmiştir.⁴⁰³ Şu var ki, dildeki gramer kaideleri gibi düşüncenin de bir grameri vardır ve sonuçta

³⁹⁸ *Age.*, I/238.

³⁹⁹ *Râzî, age.*, s.35.

⁴⁰⁰ *Cürcânî, age.*, I/238.

⁴⁰¹ *Age.*, I/238-239.

⁴⁰² *Cürcânî, age.*, I/239; *Teftazânî, Şerhu'l-Mekâsîd*, I/259.

⁴⁰³ *Cürcânî, age.*, I/239.

doğru bir hükme varabilmek için bu kurallara riayet etmek gerekir.⁴⁰⁴

İman meselelerinde ihtilafların çok olmasının sebebi, akıl yürütmelerin, delillerin ve hükümlerin bir kısmının yanlış olmasıdır. Oysa yanlış değil doğru istidlâl bilgi verir.⁴⁰⁵ Evet, bu ihtilaflar ilahiyat alanında doğru ile yanlış delilleri ayrıştırmanın zorluğunu göstermektedir ki bu da zaten kabul edilen bir şeydir. Muallim olmadan onlara ulaşmanın zor olması anlamında muallime muhtaç olmakla, imkânsızlık anlamında muhtaç olmak ise aynı değildir. Böyle bir imkânsızlığın varlığı asla kabul edilemez. Evet, bir muallim olduğunda durum daha kolay olur. Muallim olmaması ise işin zorluğuna delalet eder ama imkânsızlığına delalet etmez.⁴⁰⁶

Akılda yetersizlik bulunsa bile yine de bu alandaki yetersizlikler sınırlıdır. Ayrıca Allah'ın üstün özellikler ve parlak bir zihin verdiği kimselerle yapılacak istişareler ve düşünme kapasitesini sonuna kadar kullanmak da faydalıdır.⁴⁰⁷ Bunlar insanın hakkı tanımmasını kolaylaştırır.

3.2. Gerçeklik ve İman

Bir ekol, insandan bağımsız olarak var olan hakikate diğer tüm tezlerinde ne kadar yakın ise, bu ekolün iman anlayışının da o kadar doğru olduğunu düşünebiliriz. Zira imanın kendine özgü bir hakikati vardır ve onu tanımlayan insanlardan bağımsız olarak iman, kendi hakikati içerisinde her ne ise odur. Bütün çabalar, bu kendi hakikatinde iman ile uyumlu olabildiği ölçüde doğrudur.

Kanıtları genel olarak bilenlerle tamamen zan ve tahminden ibaret bir inanca sahip olanlar bir değildir.⁴⁰⁸ İslâm dininin sahip olduğu iman anlayışı, imanı sadece olumlu ve tek gerçek iman olarak yalnız bir anlamda kullanır. Bu, İslâm ve iman arasındaki ayrıma dair tartışmaları anlamada yol gösterici olduğu kadar, hakikat ile uyuşma içinde olmayan yanlış inançların iman adını alamayacağı açısından da son

⁴⁰⁴ Farabi, *İhsâu'l-Ulûm*, neşr. Muhammed Emin, Kahire, 1931, s.12.

⁴⁰⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I/28; Teftazânî, *age.*, I/242.

⁴⁰⁶ Cürcânî, *age.*, I/241.

⁴⁰⁷ Mâtürîdî, *age.*, s.284.

⁴⁰⁸ İbn Fûrek, *age.*, s. 251

derece dikkat çekicidir.

Eski çağların en büyük astronomu kabul edilen Ptolemios (ö. 85-165), güneşin dünya etrafında döndüğünü zannediyordu. Bununla birlikte bu inancının bilgi olduğunu yani gerçeğe uygun ve kesin olduğunu da düşünüyordu. “Ben böyle olduğunu zannediyor değilim, böyle olduğunu biliyorum” diyordu. Hâlbuki zannetmiş olduğunu bilmiyor, sadece biliyor olduğunu zannediyordu. Üstelik hakikati bildiğini zannetmesine rağmen gelecekte bilmediğinin ortaya çıkacağını da bilmiyordu. Bilgi zannettiği inancının aslında bilgisizlik olduğunun, doğru olduğuna inandığı şeyin gerçekte yanlış olduğunun ve nihayet inanç olduğunu düşündüğü kabulünün hakikatte bir zan olduğunun ortaya çıkacağını da bilmiyordu. Bir zamanlar Ptolemios astronomisini benimseyen insanlar da onun bir gerçekliğe tekabül ettiğini düşünüyorlardı. Hâlbuki taklit edenler de taklit edilen görüşün sahibi de yanlıgı içindeydi.

Kanaatimizce hakkı taklit ile bâtlı taklit bile aynı olmadığı gibi hakka iman ile bâtlı iman da aynı değildir.⁴⁰⁹ Körü körüne başkasını taklit etmek tasvip edilemez.⁴¹⁰ Kanaatimizce bu da daha ziyade bâtlı bir görüşü taklit etmek için geçerlidir Zira bâtlı söz konusu olduğunda taklit edilen kişi de taklit eden gibi taklit içindedir.

Kişi eğer bâtlı bir inancı taklit ediyorsa imana ulaşamamış demektir. Şayet hak bir inancı taklit ediyorsa istidlâlî terki sebebiyle mesuldür. Bununla birlikte mümindir, çünkü asıl gaye hakkı tasdik etmektir.⁴¹¹ Her insanın istidlâlî aynı derecede güç yetiremez.⁴¹² İnancını bir peygamberin haberine dayandıran kişi; mucizenin, mucize gösterenin doğruluğunu nasıl kanıtladığını bilmiyor olsa bile imanında delile dayanmış sayılır.⁴¹³

⁴⁰⁹ Kuran-ı Kerim’de de taklid ile ilgili âyetlerden bazıları şunlardır: Bakara 2/170, Âl-i İmrân 3/31, 32, 50, 132, Nisâ 4/13, 59, Mâide 5/92, A'râf 7/157, 158, A'râf 7/157, Yûnus 10/78, Hûd 11/62, 87, 109, İbrâhîm, 14/10, Nahl 16/43, Enbiyâ, 21/53, Şuarâ 26/74, Kasas 28/36, Lokmân 31/15.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *age.*, s.4.

⁴¹¹ Nesefî, *age.*, I/42; Sâbûnî, *age.*, s. 89.

⁴¹² Nesefî, *age.*, I/48-49.

⁴¹³ Nesefî, *age.*, I/53; Bağdadî, *age.*, s.253.

İnsanlar sahip olduğu imanlara farklı yollardan ulaşmış olabilirler. Kimi içinde yaşadığı toplumun tesirinde kalmış, kimi aldığı eğitimin, kimi yoğun bir araştırmanın neticesinde bu imana sahip olmuştur. Kimi inancına uzun ve meşakkatli bir süreçle ulaşır, kimi çocukluğundan itibaren inancı çevresinde hazır bulur. Bazısı yıllarca süren şüphelerden sonra bir gün imana kavuşabilir, bazısı yıllarca süren şüphelerinden sonra bir gün imandan çıkıverir. Birisi kendi araştırmasıyla yanlışa varır, diğeri araştırma yapmadan doğruyu taklit eder. Kimi hakkı bilir kabul etmez, kimi hakkı arar bulamaz. Bütün bunlara rağmen, İmam Mâtürîdî'nin ifade ettiği üzere, "herkes kendi sahip olduğu inancın doğru diğelerinin yanlış olduğuna inanır."⁴¹⁴ Hatta ilginç bir şekilde, iman ederken doğru yolda olduğuna inanan insan, inkâr ederken yine doğru yolda olduğuna inanır. Bu insan tekrar imana dönebilir ve bu kez de doğru olduğuna inanır.

Bütün inanç gruplarının müntesipleri, kendilerini sarsılmaz bir güven duygusu içinde hissediyor olabilir. Hatta her türlü dinî inancı reddeden bir insan da kendisinin en doğru yolda olduğunu düşünebilir. Eğer insanların inandıklarının karşılığını göreceği bir zaman gelecekse-ki gelecektir- bu durumda inancı kendisine fayda verecek olan kişi, doğru bir şekilde iman eden insandan başkası olmayacaktır. Kanaatimize göre eğer bu insanlar yaptıklarının karşılığında bir şeyler kazanacaklarına ve doğrulanma süreci olan bu dünya hayatı sona erip de hüküm ve ayırım günü geldiğinde mükâfatlandırılacaklarına inanıyorlarsa, bu mükâfatın var olabilmesi, bunu her kimden bekliyorlarsa, onun böyle bir mükâfat verebilecek durumda olmasına bağlıdır.

Şu halde nasıl ki kesin bir tasdik olduğu için adına inanç denilse de gerçekten inanç olan sadece doğru inanç oluyorsa, dinî inançların arasında da ancak gerçekte doğru olanların kalben tasdiki iman adını almaya lâyıktır. Diğelerini ise yanlış olmalarından ötürü inanç değil, zan olarak kaldıkları için iman adını almaya da lâyık değildirler. Onlara iman adının veriliyor olması, aynen benzeri durumdaki zanlara,

⁴¹⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.3.

o zanna sahip olanlarca inanç adının verilmesinde olduğu gibi lafzîdir.⁴¹⁵

Bu durumda farklı inançları değerlendirecek ve doğru imanı diğerlerinden ayıracak bazı kriterler olmak zorundadır. Gerçekten de her dinden iman edenlerin bir kısmı hatta büyük çoğunluğu, temellerden değil sebeplerden hareket eder. Bununla birlikte imanını bilgiye dayandıran insanlar da olmalıdır. Bu ise ancak gerçek bir imana sahip olanlar için söz konusu olabilir. Tam anlamıyla bir imanın varlığından ancak bu durumda söz edilebilir. Eğer bütün imanlar güçlü zanlardan ibaret olursa, gerçek anlamıyla bir iman kalmaz. Nasıl ki tek bir kişinin olsun gerçek bilgiye ulaşması, başka hiç kimse bilmesede dahi o bilginin mâlum halinde var olmasını mümkün kılıyor ve mâlumun varlığını garanti altına alıyorsa, sağlam temellere dayalı tek bir imanın varlığı da-tek başına ümmet olan İbrahim (as) gibi⁴¹⁶ imanın insanlık âleminde var olabilmesinin garantisidir.

İmanın bilgiyle tanımlanmasına uygun olarak küfür de cehalet olarak görülür.⁴¹⁷ Meselâ, âlem yaratılmış olduğu halde, onun yaratılmadığına inanan birisi bu inancına bilgi yoluyla asla ulaşamaz çünkü buna uygun bir bilgi yoktur. Yaratılmış olduğuna inananlara gelince eğer bu, gerçeğin başka türlü de olabileceğine ihtimal vererek tasdik anlamındaki zan olursa zaten inanç kategorisine girmez. Yok eğer birtakım temellerden hareket etmeden kişinin kesin bir şekilde tasdikinden ibaret olan kuvvetli zannı anlamında ise, gerçek durumun bu olduğunu var saydığımızdan dolayı doğru olması sebebiyle bir inançtır. Bilgi temelinde yükselen bir inanç ise olgunun kendisine ait bilgisinin tasdiki olmakla hem mâlum hem de kesin ve doğru bir inançtır. Eğer bu son iki inanca dinî bir sâikle, onu sadece zihnî kategoride var olmaktan çıkaran kalbî bir tasdik de eşlik ederse, işte bu inanç iman haline gelir. Zira bilgi-mâlum kesin olarak elde edildiğinde, zihin onu onaylamaktan başka bir seçenek bulamaz. Ancak kalp böyle değildir.

Taklit, bilgi sahibi olmadan bir şeye inanmaktır. Ama daha ziyade bilgisi

⁴¹⁵ Kuran'da iman edenler diye seslenilenlerin her zaman (bu doğru imana sahip) tek bir zümre olması da bunu teyit eder.

⁴¹⁶ Nahl 16/120.

⁴¹⁷ İbn Fûrek, *age.*, s.16; Bakıllânî, *age.*, s.394.

olmayan şeye inanmaktır. Bir şey nefsü'l-emirde olmayınca ona dair bilgi de olmaz. Kendisi olmayan ve dolayısıyla kendisine dair bilgi olmayan bir tasdik, kişiyi sadece cehalete götürür. Buna rağmen o kişi kendisini hak üzere zannedebilir. Eğer bu cehalet onda başkalarını taklit ile meydana gelirse hem cehalet içindedir hem mukalliddir. Eğer insan, nefsü'l-emirde olan her ne ise ona –mesela Allah'ın var ve bir olduğuna- delil, hüccet ve burhan ile inanıyorsa muhakkiktir.

Kanaatimizce bütün iman önermeleri için aynı şey geçerlidir. *“Hak üzere olduğumu bilebilir miyim?”* sorusu böyle değil de, *“inandığımda hak üzere olduğuma inanabilir miyim”* şeklinde sorulursa bir kısır döngü olur. Zaten şu anda da hak üzere olduğuna inanıyorumdur. O yüzden tahkiki amaçlayan kişi, *“inandığımda hak üzere olduğumu bilebilir miyim”* sorusunu sormak zorundadır. Bu ise bunun bilgisine ulaşabilme imkânının varlığıyla mümkündür. Bu da birtakım kesin kanıtlarla doğruluğunun ortaya konulabilmesine bağlıdır.⁴¹⁸

Bu bilgi ahirette tartışmasız bir şekilde açık olarak ortaya çıkacaktır. Ne var ki bu dünyada bu bilgiye götüren delillerin bilgisiyile kayıtlıdır. Delillerdeki artmanın sonucunda ilim, ayn ya da hakikat olarak bu bilgiye ulaşılır.

Bilgi gibi iman da gerçekte olan duruma dair kesin bir tasdik olduğunda hakır. İman söz konusu olduğunda eğer bu tasdik, gerçekte var olan duruma aykırı ise şirk, küfür bâtil ya da bidattir. Zira İman önermesi kendisine uygun bir bilgi önermesiyle birlikte bulunur. Meselâ Allah var ve birdir. Bu nefsü'l emirdeki durumdur ve buna ait bir bilgi vardır. Kanaatimize göre Ebû Hanife, insanlar Allah'ı bilmekle doğru bir imana sahip olurlar derken bilgi ile olan bu ilişkiye dikkat çekmektedir.⁴¹⁹ Zira farz olan vâkıya uygun olan kesin tasdiktir.⁴²⁰ Bununla birlikte söz konusu inanca taklitle de ulaşılabilir.⁴²¹

Hak olan mukallidin imanı da bu nedenle sahihtir.⁴²² Zira imanda kesinlik ve

⁴¹⁸ Ferit Uslu, *age.*, s.288.

⁴¹⁹ Ebu Hanife, *age.*, s.29.

⁴²⁰ Ali el-Kârî, *age.*, s.385.

⁴²¹ Ferit Uslu, *age.*, s.288.

⁴²² Ali el-Kârî, *age.*, s.403-404.

samimiyetin var olması doğru inançta hak üzere olmayı sağlar.⁴²³ Aynı şekilde mukallidin hak üzere olması halinde duyduğu kesinlik de yakîndir. Zira o, gerçekte olan bir duruma ait önermeyi kesin bir şekilde tasdik etmiştir. Doğruluk ve kesinlik şartlarını içerdiğinden onun imanında da yakîn vardır. Ancak bu, yakînin en alt seviyesidir. Hak üzere olmayan mukallid ise kesinlik hissine sahip olsa bile, bilgi şartını taşımadığı için yakîne de sahip olamaz. Yakîn, kesinlik hissiyle beraber vakiâyâ-bilgiye mutabık olmak yani hak üzere olmaktır. Kesinlik hissine rağmen vakiâyâ- bilgiye mutabık olmamak yani hak üzere olmamak durumunda ise yakînden söz edilemez.⁴²⁴

4.TAHKİK - YAKÎN VE İMAN

4.1. İmanda Tahkikin İmkânı

Kelâm ilminin amacı, insanı taklitten tahkike ulaştırmak ve kişiyi şüphelerin sarsamayacağı yakînî iman seviyesine ulaştırmaktır. Bu alanla ilgili bilgilerin insana açılması başka her şeyden üstündür.⁴²⁵ Her şeye o şeyin zatının istediği zorunlu hakkı bilmek demek olan tahkik, kendisini zedeleyecek kuşkuyu kabul etmez. Muhakkik bir bilgiye dayanarak ona o hakkı verir.⁴²⁶ Tahkik derken kastedilen şey yokluk ya da varlık olsun, her şeyin hak ettiğinin ne olduğunu bilmektir. Buna bâtil da dahildir. Muhakkik ona da hakkını verir ve onu bâtil olarak bilir. Yerli yerinin dışına çıkartmaz.⁴²⁷

İmanda şüphe olmayacağı kat'î olarak sabittir.⁴²⁸ Bu yönüyle bakıldığında iman bu asgarî kesinliğin altına inemez ve zaten kesin olan bu tasdikte de herhangi

⁴²³ Mâtürîdî, *age.*, s.630.

⁴²⁴ "Kesinlik vakiâyâ mutabık şekilde şeyin şöyle olduğuna başka türlü olmasının da imkânsız olduğuna inanmaktır." Cürcânî, *age.*, II/36-37.

⁴²⁵ Ali el-Kârî, *age.*, s.239.

⁴²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera yay., İstanbul, 2008, VIII/26.

⁴²⁷ İbnü'l-Arabî, *age.*, VIII/28.

⁴²⁸ Cüveynî, *age.*, s.400.

bir artma olmaz.⁴²⁹ İman tasdike hamledilirse bir bilginin başka bir bilgiye üstünlüğü olmadığı gibi bir tasdik in de tasdik olmak bakımından bir diğerine üstünlüğü yoktur.⁴³⁰ Bu açıdan bakıldığında iman, mâhiyeti itibariyle artma eksilme kabul etmeyen, yakîn derecesindeki bir tasdikten ibarettir.⁴³¹ Zira bütün müminler esas bakımından aynı şeylere inanmaktadırlar. Aynı şekilde Allah'ı tevhid etmektedirler. Bu durum görmek ile kör olmak arasındaki fark gibidir.⁴³²

Bununla birlikte imanı değişik dereceleri olmayan kesin bir tasdik olarak görenler de imanda sıfatları, feyzi ve nuru bakımından bir artmanın olabileceğini kabul etmişlerdir.⁴³³ Zaten Kur'an-ı Kerim de imanın arttığından söz etmektedir.⁴³⁴ Bu artışın, imanın nurunun artması ya da iman esaslarına dair yeni bilgilerin öğrenilmesi yahut anlayışın artması anlamında olduğunu söylemek de mümkündür.⁴³⁵ Yukarıda geçen görme örneğinden hareket edersek, görenler arasında görme kuvvetinin kuvveti ve zaafı bakımından farklılıklar olduğu da bir gerçektir.⁴³⁶

Şu halde bu artma ile birlikte ulaşılabilecek yeni seviyeler olabilir. İşte yakînî iman, bu seviyeleri -daha çok da onları- ifade eden bir kavramdır. Bir kibritin ucundaki alev de bir yanardağın içindeki magmada bulunan alev de ateştir. Ateşin ateş olmasını sağlayan yakıcılık ikisinde de vardır. İşte yakînî iman dendiğinde imandaki asgari kesinlik unsuru alev parçasına, yakînî iman ise bu alevden magmaya kadar farklı derecelerdeki ateşlere, nihayetinde özel olarak bu en son derecedeki ateşe verilen bir isim gibidir.

Enfal Suresi ikinci âyetteki "âyetlerimiz onlara okunduğunda imanları artar"

⁴²⁹ Nesefî, *Temhid*, s.384-385; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.80.

⁴³⁰ Cüüveynî, *age.*, s.399.

⁴³¹ Sâbûnî, *age.*, s.90.

⁴³² Ali el-Kârî, *age.*, s.260.

⁴³³ Hâriciyye, Mu'tezile, Zeydiyye, Selefîyye ve Eş'arilerin çoğu imanın artıp azalabileceğini kabul etmektedir. Bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/221. Kelâm ilminin gayelerinden biri de imanın tahkiki hale getirilmesidir. Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, MÜİF yay., İstanbul 2004, s.11.

⁴³⁴ Tevbe 9/124, Feth 48/4, Enfâl 8/2.

⁴³⁵ Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II/ 417, Sâbûnî, *age.*, s.90.

⁴³⁶ Ali el-Kârî, *age.*, s.260.

hitab-ı ilahisi imanın kalpteki nuru, güzelliği ve ziyası bakımından olduğu kadar, yakîn ve kemâl bakımından da imanda bir artmanın olabileceğinin işareti olarak kabul edilmiştir.⁴³⁷ Yine bu artışın iman mevzularındaki bir artış, icmâlin tafsile dönmesi, imanın bereketinin artması olduğu da ifade edilmiştir.⁴³⁸

Yakînin ilim, ayn ve hak şeklindeki üçlü tasnifi yakînî imanda da geçerlidir. Bilgiler, tecrübeler arttıkça, kalp ve akıl; hevâ, vehim ve hayalin tesirinden kurtuldukça, tasdikin özünde değil ama sıfatında bir artış olur. Bu da yakînde kuvvetlenmeyi sağlar.

Bu ise hem düşünce hem uygulama olarak İslâm imanının sahip olduğu bir niteliktir ve yakînî iman olarak isimlendirilir. Buna göre yakînî iman sadece kişinin inancındaki tasdik ve bağlılığının kesinliğini ifade eden zihnî bir sürece değil, insan için sahip olduğu imanın ona kazandırabileceği bir kemâl noktasının varlığına da işaret eder.

İnsanın kemâli aynı zamanda imandaki kemâline bağlıdır. İman eden insanın inkâr edene karşı sahip olduğu üstünlük, iman edenler arasında da imanın kuvveti oranında bir üstünlük farkına neden olacaktır. İmanını ulaşabileceği kemâl noktasına götürmek; imanda yakîni elde etmek, nihaî kesinliğe ve tahkike ulaşmak demektir.

Yakîni, kesinliğin derecesinde bir artış ve iman esaslarına dair bu kesin tasdikteki nurun kuvvetlenmesi manasında kullananlar, bu anlamda artan ya da azalan bir yakînden söz ederler. Yakînin artmayacağını söyleyenlerin de, imanın feyiz ve nurunun artabileceğini söylemelerini⁴³⁹ buradaki farklılığın bir lafız farklılığı olduğunu ortaya koyar. Yakînin ulaşabileceği üst sınırın ise bir mümin için tâbi olduğu peygamberin imanının hemen altında yer alan siddîk⁴⁴⁰ imanı olduğunu söyleyebi-

⁴³⁷ Neseî, *age.*, II/416; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.81; Ali el-Kârî, *age.*, s.259, 384..

⁴³⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.155.

⁴³⁹ Neseî, *age.*, II/416.

⁴⁴⁰ "Siddîk: Resulullah'ın bilgi söz ve fillerini tasdik ederek ve onunla manevi münasebeti sayesinde onun manevi dünyasına yakınlıkta en ileride olan kimsedir." Bkz. Tehânevî, *age.*, II/1074; Refik el-Acem, *age.*, s.541.

liriz.

Kanaatimize göre bir şey teklif konusu olarak kaldıkça alternatifler sunuluyor demektir. Alternatif seçenekler var olduğunda ise bu alternatiflerden birisini seçen her zaman olabilir. Alternatiflerden birisi ortadan kalktığında veya kaldırıldığında seçim yapma durumunda olan kişinin iradesi var olmaya devam ettiği halde, artık bu iradenin yöneleceği bir mahal yoktur. İnsanlık tarihi boyunca mümin ve kâfirlerin olmasının sebebi insanın irade sahibi olmasıdır. Ama ondan da önce imanın bir teklif olmasıdır. Seçme hakkını kullanabileceği bir alanın olması, seçme kabiliyetine sahip olmaktan daha önceliklidir. İşte bütün insanların iman ettiğini görmememizin sebebi, bu alternatifin varlığıdır.

Yakînî imanın bir nihaî hedef olarak var olması da, sahip olunan ilk tasdik halinden daha üst seviyelere yükselebilmek imkânının olmasına bağlıdır. Ne var ki imanda taklitten kurtularak tahkike ve yakîne ermek olarak da ifade edilebilecek olan bu seviye ulaşmak için belli birtakım şartlara riayet edilmesi gereklidir. Bunun yönteminin de kesin bir şekilde ortaya konulması gerekir. İşte bu yakîne ulaşmanın yolu, süreci ve neticesi tahkik olarak da isimlendirilir.

Tahkikin mümkün olması, hak bir inanç için zorunluluk taşıdığına göre, netice olan bu tahkike varmak için bir yol olması da zorunludur. Muhakkik ve nazar ehlinin bilgileri nazara dayanır. Onun dışındaki müminlerinki o tasdik genel olarak bilinmesine dayanır. Zira eğer inançlarında isabetli iseler bu durumda taklit ile de olsa hakka inanmış olurlar.⁴⁴¹

Bununla birlikte birbirinden farklı tahkik yollarının güvenilirliğinin delili, o yolun kendisine başvuranları tahkik durumuna ulaştırmasıdır. Şu halde asıl önemli olan, kendisine ulaşınca imandaki yakînî derecesini kuvvetlendiren ve daha önce olmayan bir takım vasıfların imana eklenmesini sağlayan bir tahkik durumunun var olmasıdır. Tahkik yolu ikincil önemdedir.

4.2. İmanda Kemâlin İmkânı

⁴⁴¹ İbn Fûrek, age., s.251.

İnsan kemâl derecelerine ulaşmaya istekli kılınmıştır.⁴⁴² Sahip olunan iman ve iman anlayışı ile insan telakkisi arasında ise bir yakınlık vardır. İnsanın değeri sahip olduğu imanın değeri, kesinliği, gücü ve niteliği ile de yakından alâkalıdır. İnsanın ulaşacağı kemâl noktasına dair kanaatler, imandaki kemâl düşüncesinin bir yansımasıdır.

Düşüncemize göre hangi iman, hayatın bütününe kuşatıyor ve müminleri tarafından tecrübe edilebiliyorsa o iman gerçek imandır. Hangi iman; insanı ve kâinatı, insanın ruhunu, aklını ve kalbini bir arada tutarlı ve sistemli bir şekilde anlaşılır kılıyorsa o iman doğru imandır. Hangi iman, insan için başka inançlarda olmayan bir kemâl noktasına ulaşmayı vaat ediyor ve bu vaat hem yolları gösterilerek, hem bu noktaya ulaşanların şahitliğine dayanarak desteklenebiliyorsa, o iman hak olan imandır.

Şu hâlde aynı inanç esaslarına biri taklit, diğeri istidlâlî bilgi olarak birbirinden farklı yollarla ulaşılabilir. Sonuçta oluşan tasavvurlar birbirleriyle tamamen örtüşmeyebilir. Bu karmaşık durum imanın delillendirilmesi için genel geçer bir kriter olmadığı yolundaki iddiayı destekler gözüğe de gerçekte, delillerin var olup olmamasıyla değil yorumlanmasıyla ilgilidir.

O halde yakîn sahibi olan kimse, bir üst aşamaya kendisinin yakîn sahibi olduğuna inanmakla değil öyle olduğunu bilmekle geçer. Onların imanlarında hak üzere olmaktan sonra yakîni sağlayan ikinci unsur fitrattır. Ebu Hanife'nin gökleri, yeri ve kendi yaratılışını görüp duran kimse için Allah'ı bilmemek hususunda bir mâzeret olmadığını söylediği nakledilmiştir.⁴⁴³ Mâtürîdî de Allah'ın düşünme yeteneği olan bütün insanlara umûmî bir tevhid anlayışı verdiğini fakat bazı insanların bunu bozduklarını ifade eder.⁴⁴⁴

Hak din fitrata uygun olan dindir. Buna göre hak dine inanan mukallid ile bâtıla inanan mukallidin hissettikleri kesinlik durumunun, fitrata uygunluk ve ay-

⁴⁴² Nesefî, *Temhid*, s.227.

⁴⁴³ Sâbûnî, *el age.*, s. 149; Ali el-Kârî, *age.*, s.390-391.

⁴⁴⁴ Mâtürîdî, *age.*, s.184-185.

kırılık sebebiyle aynı olmayacağını söyleyebiliriz. Aksi durum fıtratı inkâr olur. Kanaatimize göre bâtil üzere olan mukallidde, fıtrata uygun olmamaktan kaynaklanan bir rahatsızlık vardır ama kendisi bunun farkında değildir. Bu rahatsızlık ancak yine fıtrat sayesinde fark edilir.

4.3. İmanda Hakikate Erme İmkânı

Yöneldiği gaye ve insan için sahip olduğu önem dikkate alındığında, görülür ki iman, insan hayatındaki en önemli unsurdur. Kanaatimizce bu derece önemli bir şeyin –en azından herkes için –öylesine bir tercih olarak kalması mümkün değildir.

Her ne kadar bütün inanç sahipleri kendi inançlarının hak diğer inançların batıl olduğunu düşünseler de, hakikatte o inançlar onların böyle inanmasından bağımsız olarak doğrudur ya da yanlıştır. O halde asıl mesele bu doğru inancın neye göre ve nasıl belirleneceğidir.

Allah'ı inkâr eden kendi inadı ile inkâr etmiştir.⁴⁴⁵ İman eden de kendi ihtiyârı ve Allah'ın hidayeti ile iman etmiştir. Bu durum, bilgide değil ama mâlumda ve buna paralel olarak inançta bir kesinlik derecelenmesini mümkün kılar ve ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn kavramları çerçevesinde bilginin (mâlum) ve inancın farklı kesinlik ve üstünlük derecelerine sahip olabileceğini gösteren anlayışla tam bir uyum içindedir. Burada inancın kesinliğinin artmasıyla kastedilen şey, farklı müminler arasında farklı derecelerin olacağıdır. Zira yakîn'in her üç mertebesinde de farklı üstünlükler söz konusudur.⁴⁴⁶

İmanda asıl olan bilinçtir. Mümini, yakîn seviyesine çıkaran bu bilinç hâlidir. Böyle bir duruma ihsan, yani Allah'ı (c.) görüyormuşçasına iman ve ibadet etme denilir ki temelinde marifet vardır. Kur'an ve sünnetle mutabık olmak zorundaki marifet dediğimiz bu hâl, vehbî de kesbî de olabilir. Bu kesb ise, Kur'an-ı Kerim'i çok iyi bilmek ve anlamak, sünnete hâkim olmak ve naslardan yola çıkarak elde edilen

⁴⁴⁵ Ali el-Kârî, *age.*, s.145.

⁴⁴⁶ Ali el-Kârî, *age.*, s.257.

külliyata vukufiyetle elde edilir.⁴⁴⁷

“Yakîn, amaçlanan şeydir ve bilgiye sahip olan insanın, bu konuda yakîne izafe edilen bir alameti olmalıdır. Alamet yakîne mahsustur ve ancak ona ait olabilir. İlmel-yakîn denilen budur. Bu alametın görülmesi ve yakîne ilişmesi ve ona tahsisi gerekir. Bu ise aynel-yakîn'dir. Bilgi ancak tasarruf etmesi zorunlu işte tasarruf eder. İşte hakka'l-yakîn budur ve onu bilgi ve görmeye zorunlu kılmıştır. Yakîn, sabit olan ve sarsılmadan yerleşen her şeydir. (Konusunun) Hak veya yaratılmışlar olması durumu değiştirmez. Bu nedenle onun bilgi, görme ve hak (dereceleri) vardır. İnançm hükümünün zorunlu olması demek olan yakîn, ilahi zat ile ilgilidir. Ona ait yakîn, hakka'l-yakînden başkası değildir.”⁴⁴⁸

İman edilmesi gereken bütün önermeler için bu ilke geçerlidir. Hak üzere olan müminin, hem iman ettiği önermeye dair kendisinde kesin bir tasdik vardır hem de önermenin kendisi nefsü'l-emirde doğrudur. Ancak onda bu önermelerin delilleri, bu delillerin geçerliliği hakkında taharri, tahkik ve tedkik bulunmuyor olabilir. İman edilen önermelerin nefsü'l-emirde bir gerçekliği olmaması durumunda ise bilgileri de olmayacağından böyle bir inanca sahip biri için, bu inanca sahip olduğu müddetçe taklitten kurtuluş mümkün olmaz. Zira bilgisi olmayan bir şeyin tahkiki de olmaz. O halde bâtl bir inanca sahip olan birisi, kendini nasıl görüyorsa görsün asla tahkikî bir inanca sahip olamaz.

Bâtl inanca sahip olan biri ise her hâlükârda mukalliddir. Ya dinî bir otoriteyi ya içinde bulunduğu toplumu ya da hevâsını ve arzularını taklit ederek bu inanca sahip olmuştur. Buna göre tahkikî imana sahip olan ancak hakiki mümin olabilir. Tahkike ermemiş ama hak üzere olan mümin ise - ki gerçekte mümin ismini sadece hak üzere olan hak eder- görünüşte bâtlı olan mukallid ile aynı soruyla karşı karşıya kalır ki o da şudur: “Acaba sahip olduğu bu inancı doğru mudur batıl mıdır?” Hak olan iman sahibi bir insan, bu soruyu kendisine sorduğu anda taklitten çıkmış olur. Batıl olan zaten taklitten asla çıkamaz.

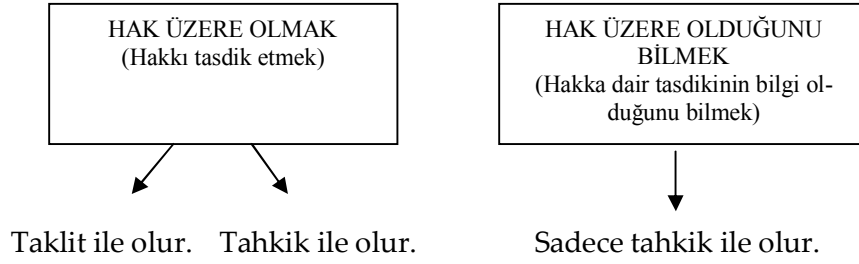
Ancak bu soru, kişinin kendi imanından şüphe duymayacağı bir şekilde sorulmalıdır. Aksi halde imana aykırı bir şüphe işe karışmış olur. O halde asıl soru

⁴⁴⁷ Mehmet Sürmeli, *Nasıl İman Edelim*, MGV yay., Ankara 2015, s.111.

⁴⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *age.*, IX/444.

“ben hak mıyım değil miyim?” yerine “benim hak üzere olduğumun delili nedir?” “hak üzerinde olduğumu nasıl bilebilirim?” şeklinde olmalıdır. İşte tahkikin nihaî gayesi kişinin, tasdikinde hak üzere olduğunu bilmesidir.

Bu durum; 1. Hak üzere olmak 2. Hak üzere olduğunu bilmek 3. Hak üzere olduğunun kesin olduğunu bilmek şeklinde ifade edilebilir.



Şu halde şüphe olsun olmasın, ilk aşama hak üzere olduğu düşüncesine nereden ve nasıl sahip olduğunu düşünmek ve araştırmaktır. İnsan sırf bir mukallid olabileceği gibi mukallid olup olmadığı hakkında hiç düşünmemiş de olabilir. Her ne olursa olsun, “ben hak üzere olduğumu nasıl bilebilirim?” sorusuyla birlikte, kendisi buna tahkik demese bile tahkik yoluna girmiş olur. Bu tahkik ona, hak ise hak olduğunun bâtil ise bâtil olduğunun bilgisini verir.⁴⁴⁹

Burada söz konusu olan, inanmış insanın kendisini haklı sayması, haklı olduğuna inanması değil haklı oluşunu bilmesidir. Eğer böyle bir bilme durumu yoksa hiç kimse inancında taklitten kurtulamaz. Zira tahkike eremeyen taklittedir.

Eğer bir doğrulama–bilgi–kesinlik imkânı olmazsa taklit durumundan çıkılamaz. Şu halde tahkik için bilginin yanında bilgiye ulaşma imkânının da olması gereklidir. Bâtılın bilgisi olmayacağından tahkiki de olmaz. Bâtıla ilişkin tahkik sadece onun bâtil olduğunu ortaya koyar. Buna göre taklitten tahkike geçebilmek sadece hak inanç üzere olanlar için söz konusudur. Zaten tahkik, hak olanın nasıl ve neden hak olduğunu, bâtil olanın da nasıl ve neden bâtil olduğunu ortaya koyma süreci ve bu sürecin neticesidir. Bununla birlikte yakîni sağlayan ilk esas tahkik değil haktır. Doğrulama değil doğrudur.

⁴⁴⁹ Âmidî, *age.*, I/189.

“Mukallid mutekid hakka inandığı için sahih inanç (itikad) vardır ama bu bilgi değildir...Halk inanç sahibidir ama inancını koruması zordur. Daima şüphelerle sarsılma tehlikesiyle karşı karşıyadır...Bilgi sahibi olana ise olsa olsa yakîn zevkini yok eden bir durum gelebilir.”⁴⁵⁰

Mukallid kendinde bulduğu kesinliğin yakîn mi yoksa sadece subjektif kesinlik mi olduğunu bilemez. Bâtil üzere olan mukallid, subjektif kesinliği aşamayacağı gibi aşamayacağını da bilemez. Hak üzere olduğuna inanan ve hak üzere olan mukallid ise mümindir.⁴⁵¹ Zira inanan insanda haberin doğru olduğu düşüncesi hâsıl olur ve yalan ihtimali hatırına gelmezse ve inancı gerçekte de doğru olursa bu mukallid âlim yerine, bilen kişi yerine konur.⁴⁵² O kişi hissettiği kesinliğin, yakîn olduğu kanaatinde de doğrudur. Zira bu ilk seviyede bir yakîndir.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtil Ezheriyye, Kahire, 1398/1978, s.91.

⁴⁵¹ Nesefî, *age.*, II/423.

⁴⁵² Ali el-Kârî, *age.*, s.406.

⁴⁵³ Zira kesinlik şeyin şöyle olduğuna başka türlü olmasının da imkânsız olduğuna vâkıya mutabık şekilde inanmaktır. Bkz. Cürçânî, *age.*, II/36-37.

İKİNCİ BÖLÜM

NAZARÎ YAKÎN

NAZAR VE İSTİDLÂL YÖNTEMİ İLE ULAŞILAN YAKÎNÎ İMANIN MAHİYETİ

1.NAZARÎ YÖNTEME GÖRE MARİFETULLAH

1.1. Marifetullah'ın Anlamı

İmanla ilgili meselelerin odak noktası ispat-ı vâcib ve marifetullah meselesi olmuştur. Yüce Allah'ı; varlığı, isimleri ve sıfatları bakımından hakkıyla tanımak anlamına gelen marifetullah, O'nun bir mekânda bulunmadığını, hayy, kâdir, âlim olduğunu, eşi, benzeri, ortağı olmadığını ve diğer zatî ve sübûtî sıfatlarını bilmeyi de kapsamaktadır.⁴⁵⁴

İnsanın imanda ulaştığı yakîn seviyesi ile sahip olduğu marifet arasında güçlü bir ilişki bulunduğundan, bu yakînin elde edilmesinde kullanılacak yöntem, marifetullaha erme yolu olarak da isimlendirilebilir. Kelâmcılara göre, marifetullaha ermek için kâinatı doğru bir şekilde incelemek gerekir. Kur'an da bu sebeple tefekkürü çağırır.⁴⁵⁵

Kelâm ilminin de başlıca konusunu teşkil eden bu anlamdaki marifetullahı ve ona ulaşılmasının yollarını araştırmak, nihayetinde nazar yani teorik akıl yürütme ve istidlâl metoduna dayandığı için, bu yöntem aynı zamanda nazar ve istidlâl yöntemi olarak da ifade edilebilir.⁴⁵⁶

Ancak bu yöntemi ve onunla ulaşılan yakînî imanın mahiyetini incelemeye

⁴⁵⁴ Râzî, *Me'fatihu'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981, XXIV/148-149.

⁴⁵⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, Tereke yay., İstanbul, 2007, s.92.

⁴⁵⁶ Teftazânî, *age.*, I/163.

geçmeden önce, marifetullaha ulaşmanın hükmü hakkındaki değerlendirmelere yer vermek faydalı olacaktır.

1.2. Marifetullaha Ulaşmanın Hükmü

1.2.1. İnsana Vâcip olan ilk Şeyin Ne Olduğu ile İlgili Tartışmalar

Kelâmcılar, marifetullahın hükmünün ve marifeullaha ilişkin bir araştırmada ilk hareket noktası olması gereken şeyin ne olduğuna ilişkin farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Eş'arî'nin de aralarında olduğu bir grup kelâmcıya göre, insana vâcip olan ilk şey kendisini yaratmış olan yüce Allah'ı bilmesidir.⁴⁵⁷ Ebû Hanife'nin gökleri, yeri ve kendi yaratılışını müşahede eden bir insanın yaratanını bilmemesinde hiçbir mazereti olamayacağını söylediği nakledilir.⁴⁵⁸ Allah'ı bilmek, bütün dinî bilgilerin ve inançların aslıdır.

Mutezile'nin çoğunluğuna ve Ebu İshak İsfarayînî'ye (ö.418) göre insana vâcip olan ilk şey Allah'ı bilmeye götüren düşünme ve delil getirmeyi sağlayan ilimdir.⁴⁵⁹ Cüveynî, Bakıllânî ve İbn Fûrek'e göre ise, nazar ihtiyarî bir fiil olduğundan, ilk vâcip kasıt yani düşünme yönünde irade ortaya koymaktır.⁴⁶⁰

Ebu Ali Cübbâ'ye (ö.303) göre Allah'ı tevhid ile bilmektir.⁴⁶¹ Ebu Haşim Cübbâ (ö.321) ise, insanın sorumlu olduğu ilk şeyin şüphe etmek olduğu kanaatinde. Çünkü öncesinde herhangi bir kuşku olmaksızın nazarı kastetmek, zaten elde olan bir şeye yönelmektir. Ona göre bu durum aynı zamanda nazar yapmayı engeller. Zira nazar bilinenden bilinmeyene doğru bir harekettir. Zaten bilinen bir şeye

⁴⁵⁷ Cürcânî , *age.*, I/276; Râzî, *age.*, s.44; Allah düşünme yeteneği olan bütün insanlara umumî bir tevhid anlayışı vermiş fakat bazıları bunu çeşitli yollarla bozmuşlardır. Mâtürîdî, *age.*, s.184-185.

⁴⁵⁸ Sâbûnî, *age.*, s. 149.

⁴⁵⁹ Teftazânî, *age.*, I/271-272.

⁴⁶⁰ Cürcânî , *age.*, I/276; Cüveynî, *age.*, s.3.

⁴⁶¹ Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûli'd-Din*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Münşetü'l-Meârif, İskenderiye, 1969, s.120-121; Kâdı Abdülcebbar, *Kitabu'l Mecmu' fi'l Muhit bi't Teklif*, thk. Yusuf el-Yesûî, Matbaatu Kasulikya, Beyrut, I/9.

yönelik nazar olmaz.⁴⁶² Râzî bu konudaki tartışmanın lafzî olduğunu ifade eder.⁴⁶³ Kanaatimizce de bu görüşler nazarın gerekli olduğu noktasında buluşmaktadır.

1.2.2. İnsana Vâcip olan ilk Şeyin Ne Olduğunun Nasıl Bilineceği ile İlgili Tartışmalar

İnsana vâcip olan ilk şeyi bilmenin hangi yolla olacağı da kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Bu yol Mutezile'ye göre akıl, ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre ise hem akıl hem nakildir.⁴⁶⁴ Cürcânî bu tartışmanın da lafzî olduğunu ifade eder. Çünkü vâcip olarak doğrudan doğruya kastedilen vâciplerin ilki amaçlanmışsa o, ittifakla marifettir. Yok bu değil de mutlak olarak vâciplerin ilki kastedilmişse, bu durumda da nazarı kastetmektir. Çünkü nazara yönelmek, mutlak olarak vâcip olan nazardan öncedir. Dolayısıyla o da vâciptir.⁴⁶⁵

Bâzıları da nazar ve bilgi dahil olmak üzere, hiçbir şeyin aklen vâcip olmadığını vâcipliğin ancak şer'an olabileceğini savunur ve bu düşüncelerinde, "Biz, peygamber göndermediğimiz bir topluma azap etmeyiz."⁴⁶⁶ âyetine dayanırlar. Onlara göre, eğer vâciplik akılla sâbit olsaydı, peygamberlerin gönderilmesinden önce de öyle olması gerekirdi⁴⁶⁷.

Bir başka yorum da, ilk vâcibin, kudret dâhilinde olması şartıyla nazar, aksi halde nazarı kastetmek olduğu yönündedir. Bilgi gibi kuşkuyu da kudret dahilinde gören Ebu Hâşim Cübbâî'nin ilk vâcibin şüphe etmek olduğu şeklindeki görüşü, kuşkunun kudret dâhilinde olmadığından hareketle eleştirilmiştir. Âmîdî'ye göre, kuşkunun başlangıcı kulun kudreti dâhilinde değildir ve kulun ihtiyarı olmaksızın gerçekleşmektedir. Ancak kuşkunun sürekliliği kulun kudreti dahilindedir. Çünkü

⁴⁶² Cürcânî, *age.*, I/278; Cûdi Selahatin, *el-İmam Ebubekir Bakıllâni ve Ârâuhü'l İtikadiyye ve'l-Kelâmiyye*, Camiat-ü Ümmü'l-Kurâ, Mekke,1409/1979, s.139; Kadı Abdülcebbar, *Şerh-u Usuli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416, s.39; Râzî, *age.*, s.28; Teftazânî, *age.*, I/36.

⁴⁶³ Râzî, *age.*, s.47.

⁴⁶⁴ Cürcânî, *age.*, I/251; Ali el-Kârî, *age.*, s.308.

⁴⁶⁵ Cürcânî, *age.*, I/277-278.

⁴⁶⁶ İsrâ 17/15.

⁴⁶⁷ Cürcânî, *age.*, I/271-272.

kulun nazarı terk ederek kuşkuya devam etmesi veya nazar ederek kuşkuyu gidermesi onun elindedir. Ne var ki Ebu Hâşim'e göre, nazarı kastetmeyi öncelemesi gereken şey, kuşkunun devamı değil başlangıcıdır. Şu halde doğrusu, marifetin vâcpliğinin kuşkunun varlığıyla kayıtlı olmasının kuşkunun vâcip kılınması anlamına gelmeyeceğidir. Bu aynen zekâtın vâcip kılınmasındaki gibidir. Çünkü zekâtın vâcip kılınması, nisabın oluşmasıyla kayıtlı olmakla beraber nisabın elde edilmesini vâcip kılmaz.⁴⁶⁸

Genel görüşe göre ilk vâcibin nazar olduğu kabul edilirse, gerektiği şekilde nazar yapacak ve onunla marifetullahı ulaşacak kadar vakti olup da bu vakitte herhangi bir özür olmaksızın nazar yapmayan ve marifetullahı ulaşmayan kimse günah işlemiş demektir. Nazarın tamamını değil de bir kısmını yapacak kadar zaman bulan kimse ise, eğer herhangi bir gecikme olmaksızın nazara başlamış da nazarı tamamlamadan ve marifet oluşmadan önce ölmüş ise günah söz konusu değildir. Ancak nazara başlamamış, herhangi bir özür olmaksızın onu ertelemiş ve böylece ölmüşse, bu ihmalinden dolayı günahkâr olması muhtemeldir.⁴⁶⁹

1.3.Marifetullahı İlişkin Nazarın Mâhiyeti

1.3.1.Nazarın Anlamı

Marifetullah meselesi ile nazar arasındaki bu yakın irtibat, nazarın mahiyetini daha açık olarak ortaya koymayı da gerekli kılmaktadır. "Nazar kendisiyle bir bilginin veya galip zannın talep edildiği fikirdir."⁴⁷⁰ İcî ve Cürcânî'ye göre bu tanım, nazarın doğru, yanlış, kesin, zannî, tasavvura ve tasdiğe ulaştıran bütün farklı kısımlarını kuşatıcı bir tariftir. Bununla birlikte nazarı, "bilinen veya zannedilen şeylerin, başka bir şeye götürmesi için belli bir düzen için de bir araya getirilmesi" olarak tanımlayanlar da olmuştur.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Cürcânî, *age.*, I/278-280.

⁴⁶⁹ Cürcânî, *age.*, I/280; Râzî, *age.*, s.46.

⁴⁷⁰ Cüveynî, *İrşad*, s.3; Cürcânî, *age.*, I/189.

⁴⁷¹ Cürcânî, *age.*, I/201.

Nazar, delilleri bilmekten ibaret olmayıp, onlar üzerinde yoğunlaşmayı da gerekli kılar. Nazarın sonunda elde edilen yahut elde edilmek istenen hüküm ise “matlûp” olarak isimlendirilir. Bu çerçevede nazarı, “yalnızca idrâk konusu matlûba yönelmek” olarak görenler vardır. Buna göre zihin, matlûbun meydana gelmesini engelleyen gafletlerden soyutlanmalı yahut akledilir şeylere (mâkullere) çevrilmelidir. Zihin böylece matlûba yöneldiğinde o matlûp, kendisi hakkında önceki bilgilerden herhangi bir yardım almak söz konusu olmaksızın, nazar edene ulaşır.⁴⁷²

Akıl yürütme olan nazar ve aynı kelimeyle ifade edilen bakmak anlamındaki nazar arasında var olan ortak noktalar da, nazarın mahiyetini açıklamak için kullanılmıştır. Gözle idrâk etmek görülenin karşımızda olmasını, gözün görme amacıyla görülene çevrilmesini ve görmeyi engelleyen perdenin kaldırılmasını gerektirdiği gibi basiretle idrâk de talep edilen şeye yönelmeye, aklın idrâk etmek amacıyla talep edilene çevrilmesine ve aklın kendisi için perde mesâbesindeki gafletlerden arındırılmasına dayanır.⁴⁷³

1.3.2. Marifetullah Hakkındaki Nazarın Hükümü

Eşariler’e ve Mu'tezile’ye göre, marifetullaha ulaşmak için yapılan nazar vâciptir. Her iki ekol de marifetin vâcipliğinden nazarın vâcipliğine istidlâl eder. Mâtürîdî de düşünmenin veya nazarî araştırmanın nakledilen haberleri anlamak için gerekli olduğunu vurgular. Ayrıca Allah Kur’an’da çeşitli konularda aklî deliller getirmekte ve düşünmeyi teşvik etmektedir. Yaratılanlar yaratana delil olduğuna ve yaratılıştaki birçok hikmet bulunduğuna göre düşünmek gerekli bir eylemdir. Nesnelere duyu ötesi gerçekliği düşünmeyle kavranabilir. Abdülkahir el-Bağdâdî’ye göre hak din çerçevesinde bilgiye götüren yol ancak nazar ve istidlâldir. Cüveynî’ye göre de sahih nazar bir engelle karşılaşmadığı ve usulüne uygun olarak gerçekleştiği takdirde bilgiye ulaştırabilir. Bu yüzden nazar ve istidlâl dinen vâciptir.⁴⁷⁴ Fakat Mu'tezile’ye göre marifet, yaratıcının varlığı ve sıfatları hakkındaki ihtilafların kulda

⁴⁷² Cürcânî, *age.*, I/200.

⁴⁷³ Cürcânî, *age.*, I/201; Âmidî, *age.*, I/125; Gazzâlî, *Mi'yâr'ul-İlm*, s.130.

⁴⁷⁴ İlhan Kutluer, “Düşünme”, *DİA*, X/55.

meydana getirdiği korkuyu def ettiğinden aklen vâciptir. Onlara göre akıl sahibi kimse, insanlar arasında meydana gelen bu ihtilafa muttalî olduğunda, kendisinin bir yaratıcısı olduğunu, bu yaratıcının kendisini bilmeyi ona vâcip kıldığını ve bilmediği takdirde onu cezalandıracağını mümkün görür. Böylece onda bir korku meydana gelir.⁴⁷⁵ Çünkü akıl sahibi kimse, bu nimetleri gördüğünde bunları verenin bunlardan dolayı şükürü talep ettiğini, eğer onu tanımaz ve nimetlerden dolayı ona şükretmezse nimetleri kendisinden alacağını ve onu cezalandıracağını düşünür. Kendisinde meydana gelen bu korkudan- ki sonuçta bu bir zarardır- kurtulma kudreti olduğu halde bunu yapmayan insan kınanmayı hak eder. Bu korkuyu def etmenin yolu ise nazardır. Böylece marifet aklen vâcip olduğu ve ancak nazarla tamamlandığından, Mutezile'ye göre nazar da aklen vâcip olmaktadır.⁴⁷⁶

Ne var ki akıl sahibi kimse bu korkuyu duymamış olabilir. Hatta birçok insan, nimetleri bahşeden yüce varlığın bu nimetlere karşılık insanlardan kendisine şükretmelerini istediğini aklına bile getirmez. Bu sebeple de onlarda kesinlikle böyle bir korku oluşmaz. Korkunun oluştuğu kabul edilse bile yine de nazarla meydana gelen bilginin korkuyu kesin bir şekilde def ettiği söylenemez. Zira nazar yapan kimse yanıltmış ve nazarın yanlışlığından ötürü bilgi sanarak yanlış bir hükmü kabul etmiş olabilir. Allah Teâlâ'yı bilme hakkında nazar yapan kimsenin durumunun, bu nazardan bütünüyle yüz çeviren kimseden kesinlikle daha iyi olduğu da söylenebilir. Zira nazar, bazen basit cehaletten daha tehlikeli olan mürekkep cehalete götürebilir. Buna göre korku çoğu durumda varlığını sürdürmektedir.⁴⁷⁷

Mutezile'ye göre eğer nazar ancak şeriatla vâcip olsaydı, bir peygamber iddiasının doğruluğunu ortaya koymak için mükellefe, hem kendi mucizesi hakkında hem de yaratıcının sübûtu ve sıfatları gibi peygamberliğinin dayanağını oluşturan şeyler hakkında nazar etmeyi emrettiğinde mükellef şöyle derdi; *"nazar vâcip olmadıkça nazar etmiyorum, çünkü bana vâcip olmayan şeye teşebbüs etmem ve Şeriat benim*

⁴⁷⁵ Cürcânî, *age.*, I/269-270; Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu Usulî'l Hamse*, s.64.

⁴⁷⁶ Cürcânî, *age.*, I/270; Münif el-Utaybi, *Eserü'l İtizal fi Akaidi'l Eşaire*, Camiatü Ümmü'l Kura, Mekke, ts., s.125.

⁴⁷⁷ Cürcânî, *age.*, I/270.

nezdinde sübût bulmadıkça da nazar bana vâcip değildir. Ben nazar etmedikçe de şeriat benim nezdinde sübût bulmaz. Çünkü şeriatın sübûtu da nazarîdir. O halde nazarın vâcipliği ve şeriatın sübûtu birbirine dayanmaktadır. Bu ise imkânsızdır.”⁴⁷⁸ Ancak Mutezile'nin şer'î vâcipleğe karşı getirdiği bu iddia, marifetullahın aklen vâcip olması durumunda da geçerliliğini korumaktadır. Çünkü nazar akilla vâcip olursa, doğal olarak nazarla vâcip olurdu. Nazarın vâcipliği ise zorunlu olarak gerçekleşmez. Onun hakkında akıl yürütmeye ve “bilgi vâciptir ve ancak nazarla tamamlanır. Vâcibin kendisiyle tamamlandığı şey de vâciptir” gibi başka birtakım nazarlara ihtiyaç duyardı. Dolayısıyla mükellef bu takdirde “vâcip olmadıkça kesinlikle nazar etmiyorum ve nazar etmediğim sürece de bu bana vâcip olmaz.” diyebilirdi. Bu durumda da nazarın varlığı ve vâcipliği birbirine dayanmış olurdu.⁴⁷⁹

Eğer nazar şer'an vâcip olsa muhatap, şeriat kendi nezdinde sübût bulmadıkça nazarın ona vâcip olduğunu kabul etmeyebilir şeklindeki endişe ancak nazar hakkındaki vâciplik, nefsü'l-emir açısından şeriatın sübûtunu bilmeyi gerektiren vâcipleğin bilgisine dayalı olsaydı doğru olabilirdi. Hâlbuki vâciplik, nefsü'l-emirde onu bilmeye dayalı değildir. Tam aksine vâcipleği bilmek vâcipleğe dayalıdır. Çünkü bir şeyin sübûtunu bilmek, onun kendinde sübûtunun bir uzantısıdır. Bir şey kendinde sübût bulmadığı halde onun sübûtuna inanmak ise zaten açıkça yanlıştır. Eğer vâciplik vâcipleği bilmeye bağlı olsaydı kısır döngü ortaya çıkardı ve bu durumda herhangi bir inkârcıya hiçbir şey vâcip olmazdı. Hâlbuki vâciplik, şeriatın nefsü'l-emirde sübûtuna dayalıdır. Şeriat ise mükellef bilsin ya da bilmesin, onun hakkında nazar yapsın ya da yapmasın nefsü'l-emirde sâbittir. Böyle olunca vâciplik de sâbittir. Bu, gafil olan kişinin sorumlu tutulması anlamına da gelmez. Zira gafil, teklifi tasdik etmeyen değil tasavvur etmemiş olan kimsedir. Teklifin şartı onu bilmek değil onu bilebilecek durumda olmaktır, sözünün anlamı

⁴⁷⁸ Teftazânî, *age.*, I/269.

⁴⁷⁹ Cürçânî, *age.*, I/272-273; Eş'arî'de marifet akli olarak elde edilir ama şer'an vaciptir. Şehristani, *Nihayetü'l İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, Oxford University Press, London, 1934, s.370-371; Cüveynî, *Şâmil*, s.115; Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l Ahkâm*, Daru's-Samû, Riyad, 1424, I/126; Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s.31.

da budur.⁴⁸⁰

Bu düşüncenin, mutlak vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin de tıpkı onun gibi vâcib olması anlamına geleceği söylenmişse de öyle değildir. Zira marifetin vâcipliği onun, zorunlu ya da imkânsız değil, mümkün oluşuna dayalıdır.⁴⁸¹ Buna göre marifetullahın imkânı, nazarın hem genel olarak hem de özel olarak yani ilahiyat meselelerinde bilgi vermesine dayanır.⁴⁸²

1.3.3. Marifetullah Hakkındaki Nazarın Hükmüne Dair Deliller

1.3.3.1. Naklî Deliller

Marifetullah hakkında nazarın vâcib olduğuna dair naklî deliller üzerinde de durulmuştur. Buna göre Allah Teâlâ meselâ “*De ki: Göklerde ve yerde ne olduğu hakkında nazar edin*”⁴⁸³, “*Allah’ın rahmet eserlerine nazar edin bakın, nasıl yeri öldükten sonra diriltiyor!*”⁴⁸⁴ gibi âyetlerde, yaratıcılığının ve sıfatlarının delilleri hakkında nazar etmeyi emretmiş, ayrıca âlem hakkındaki araştırmanın nasıl olması gerektiğini öğreterek şöyle buyurmuştur:⁴⁸⁵ “*Rabbini görmedi mi, gölgeyi nasıl uzatır?*”⁴⁸⁶, “*Deveye bakmazlar mı, nasıl yaratılmış?*”⁴⁸⁷, “*Göklerin ve yerin melekûtuna bakmazlar mı?*”⁴⁸⁸ Her âyet, kendisinin incelenmesini ister. Allah Teâlâ bu sebeple “*Bunda akıllı bir kavim için âyetler vardır.*”⁴⁸⁹ buyurmuştur.

Nakledildiğine göre, “*Göklerin ve yerin yaratılışı ile gece ve gündüzün farklılaş-*

⁴⁸⁰ Cürcânî, *age.*, I/275; Teftazânî, *age.*, I/270.

⁴⁸¹ Râzî, *age.*, s.44.

⁴⁸² Cürcânî, *age.*, I/252-253; Ebu’l-Hasen el-Mâverdî, *Edebü’l Dünya ve’l-Din*, Dar-ü İkra, Beyrut, 1405/1985, s.7-8.

⁴⁸³ Bkz. Yunus 10/101; Râzî, *Mefatihü’l- Gayb*, XXXIV, 167; Cürcânî, *age.*, I/251.

⁴⁸⁴ Rum 30/50.

⁴⁸⁵ İbnü’l-Arabî, *age.*, VIII /109.

⁴⁸⁶ Furkan 25/45.

⁴⁸⁷ Gaşiye 88/17.

⁴⁸⁸ Araf 7/185.

⁴⁸⁹ Ra’d 13/4.

masında akıl sahipleri için âyetler vardır"⁴⁹⁰ âyeti indirildiğinde Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Onu iki çenesi arasında çiğneyip de hakkında tefekkür etmeyen kimseye yazıklar olsun!"⁴⁹¹ Buna göre Hz. Peygamber, marifet delilleri hakkında tefekkürü terk etmek nedeniyle tehdit etmiştir.⁴⁹² Vâcip olmayan bir şeyin terki nedeniyle ise tehdit ifadesi kullanılmaz. Bu da nazarın vâcip olduğuna başka bir delil olarak kabul edilmiştir.⁴⁹³

Allah Teâlâ, O'nun sıfatları ve fiilleri, dinî akideler ve kelâmî meselelerin bilinmesi için nazara başvurmanın bid'at olduğunu söyleyenler de vardır. Onlara göre, Hz. Peygamber (sav) ve sahabenin nazarla uğraştıkları nakledilmemiştir. Selefiyye, Haşviyye, İsmâiliyye ve Tâlimiyye fırkalarının temel görüşleri budur.⁴⁹⁴

Ne var ki bu hususta naklin olmadığı iddiası doğru değildir. Aksine peygamberler ümmetlerine bilhassa aklî delilleri kullanarak tebliğde bulunmuşlar, onlarla bu şekilde mücadele etmişlerdir.⁴⁹⁵ Hz. Peygamber'in (sav) ve ilk neslin, tevhid ve nübüvvetin ve bu ikisiyle ilgili şeylerin delillerini araştırdıkları ve bu delilleri, tevhid ve nübüvveti inkâr edenlere karşı kullandıkları tevatürle nakledilmiştir. Mekke ahali Hz. Peygamber (sav) ile tartışıyor, ona karşı şüphe ve kuşku serdediyorlar ve ondan deliller istiyorlardı. Hatta Allah Teâlâ onlar hakkında; "...onlar cedelci bir toplumdur"⁴⁹⁶ buyurmuştur. Hz. Peygamber (sav) de onlara âyetler ve delillerle cevap veriyordu.⁴⁹⁷

Kur'an'da dinî akidelere ve bunların ispatına ulaşılan delillere dair pek çok

⁴⁹⁰ Âl-i İmran 3/190.

⁴⁹¹ Buhari, *Teheccüd* 6; Müslim, *Münafikun*, 78.

⁴⁹² İbnü'l-Arabî, *age.*, VII/353,356-357.

⁴⁹³ Fakat nazarın vâcipliğini bu şekilde ispatlamak kesin değildir. Çünkü emrin, vâciplikten başka bir anlama gelmesi mümkündür. Bkz. Cürcânî, *age.*, I/251-252.

⁴⁹⁴ Bkz. İbn Rüşd, *Keşf an Menahici'l Edille fi Akaidi'l-Mille Merkez-ü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1998, s.101-103; İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzu Aklü van Nakl*, I/38-43; Ali Sami Neşşar, *Neşetü'l Fikri'l Felsefi fi'l İslam*, Darü'l-Meârif, Kahire, I/286-288; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1414/1993, I/113.

⁴⁹⁵ Sâbûnî, *age.*, s.151.

⁴⁹⁶ Zuhurf 43/58.

⁴⁹⁷ Cürcânî, *age.*, I/263.

örnek vardır. Nitekim Cenâb-ı Hak şöyle buyurmuştur: “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı bunlar fesada uğrardı.”⁴⁹⁸ “Eğer kulumuza indirdiğimizden şüphe içindeyseniz onun benzeri bir sure getirin!”⁴⁹⁹ “Acaba insan düşünmez mi! Biz onu bir nutfeden yarattık.”⁵⁰⁰ Allah Teâlâ burada insan yaratılışının başlangıcını zikretmiş, yeniden dirilişi inkâr edenlerin çürümüş ve dağılmış kemiklerin nasıl olup da canlanacağı şeklindeki şüphelerine işaret etmiş ve yeniden dirilmenin mümkün olduğuna şöyle delil getirmiştir: “De ki: Onları ilk başta yaratan kim ise o diriltecek.”⁵⁰¹ İşte kelâmcıların yeniden diriltmenin imkânı hakkında dayandıkları da budur. Şöyle ki yeniden diriltme ilk kez var etme gibidir. Bir şeyin hükmü ise benzerinin hükmü ile aynıdır. Var etmeye kâdir olan yeniden diriltmeye de kâdirdir.⁵⁰²

“Evet, sahabe kelâm ilmi terimlerini tahrir etmek, meseleleri bölümlere ayırarak delilleri ayrıntılandırmakla sonrakilere meşgul olduğu gibi meşgul olmamıştır. Bunun nedeni, onların nefislerinin temizliği ve vahye şahitlikleri yanında muhtemel kuşku ve şüpheleri onlardan uzaklaştıran Hz. Peygamber’e müracaat imkânlarının bulunmasıdır. Ayrıca onları şüpheye düşüren sâikler azdı ve şüpheler sonraki zamanlarda olduğu gibi artıp çoğalmamıştı. Dolayısıyla geçmiş asırlarda ortaya çıkan şeyler derece derece birikti. Bu nedenle onların zamanından farklı olarak, sonraki zamanlarda akidenin korunması ve şüphelerin giderilmesi için kelâmın tedvinine ihtiyaç duyuldu. Onların kelâmî delilleri ve terimleri sonraki dönemlerde olduğu gibi kullanılmaları, tıpkı fikhın kısımları ve meseleleri hakkında zamanla yaygın olarak kullanılan fakihlere ait terimlerle konuşmaları gibidir.”⁵⁰³

Bu uğurda gösterilen gayretler, müminleri her türlü şüphe akımından korumayı kendine görev edinmiş ve bu şüphelerin temellerinden söküp atılması için onların kaynaklarıyla birlikte derinlikli bir incelemesi gerekli görülmüştür. Bu nedenle zaman içerisinde varlık, cevher, cisim, araz, hareket, bilgi, akıl gibi birçok kavram ve problem kelâm ilmi tarafından ele alınmak durumunda kalmıştır.⁵⁰⁴

⁴⁹⁸ Enbiya 21/22.

⁴⁹⁹ Bakara 2/23.

⁵⁰⁰ Yasin 36/77.

⁵⁰¹ Yasin 36/79.

⁵⁰² Cürcânî, *age.*, I/264.

⁵⁰³ Cürcânî, *age.*, I/265-266; ayrıca bkz; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.10; Ali- el-Kârî, *age.*, s.220-221.

⁵⁰⁴ Eş'arî, *Risale fi İstihsani'l-Havz fi'l-Kelâm*, Matbaat-ü Meclis-i Daireti'n-Nizamiyye, Haydarâbâd, 1344, s. 94-97; Âmidî, *age.*, I/164; Bağdadi, *age.*, s.7.

Nazarın doğru bir yöntem olmadığına ilişkin bir başka düşünce de onun cedeli reddeden yasağın kapsamına girdiğine dayanır. Buna göre Hz. Peygamber (sav) ashabın kader hakkında konuştuklarını gördüğünde onlara öyle kızmıştı ki yanakları kızarmış ve şöyle demişti: *“Sizden öncekiler, bu meseleye daldıkları için helak oldular. Bu meseleye asla girmeyin.”*⁵⁰⁵

Kelâmcılar bu yasaklamanın yanlış görüşleri kabul ettirmek, doğru inançları reddettirmek, karıştırma ve belirsizleştirme yoluyla hakkı bâtil sûretinde göstermek için şüpheler üretmekten ibaret kuru bir inatlaşma olan cedel hakkında olduğunu ifade ederler.⁵⁰⁶ Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“Hakkı bâtilla çürütme için bâtili kullanarak cedel yaptılar.”*⁵⁰⁷ *“Kimi insanlar, Allah hakkında hiçbir bilgisi olmaksızın tartışırlar.”*⁵⁰⁸ Böyle bir tartışmanın yasaklandığı konusunda ise hiçbir anlaşmazlık yoktur. Ama hakkın ortaya çıkarılması ve bâtilin çürütülmesi amacıyla hakkı kullanarak yapılan tartışma, aksine emredilmiştir.⁵⁰⁹

Nazar cedelden farklıdır. Çünkü cedel, başkasını delillerle susturmak ve bir görüşü kabule mecbur bırakmak yani ilzâm için tartışmaktır. Oysa nazar, fikirden ibarettir. Cedelin yasaklanması, nazarın da böyle olmasını gerektirmez.⁵¹⁰ Allah nazarı övmüş ve *“Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler ve Rabbimiz, bunları boş yere yaratmadın derler.”*⁵¹¹ buyurmuştur. Ayrıca nazarın yararsız ve gereksiz olduğunu ispatlamak isteyen biri de yine nazara başvurmak zorundadır.⁵¹²

Hz, Peygamber'in (s.a.v) *“Yaşlı kadınların dinine uyun”* buyurduğuna dair habere gelince, onunla kastedilen Allah'ın takdir ettiği ve gerçekleştirdiği şeylerde işi Allah'a havale etmek ve emrettiği ve yasakladığı hususlarda O'na boyun eğmektir. Yoksa burada nazardan geri durmak ve taklitle yetinmek kastedilmiş değildir. Ay-

⁵⁰⁵ Tirmizi, *Kader*, 1.

⁵⁰⁶ Cürcânî, *age.*, I/267; Âmidî, *age.*, I/267.

⁵⁰⁷ Gâfir 40/5.

⁵⁰⁸ Hac 22/3.

⁵⁰⁹ Cürcânî, *age.*, I/267; Ankebût 29/46, Nahl 16/125; Âmidî, *age.*, I/159-160.

⁵¹⁰ Cürcânî, *age.*, I/268.

⁵¹¹ Âl-i İmran 3/191.

⁵¹² Mâtürîdî, *age.*, s.9-11.

rica bu hadis âhad haberdır. Oysa nazarın vâcipliğine dair delilleri içeren âyetler kesindir.⁵¹³

1.3.3.3. Akî Deliller

Yakînî imana ulaşmak için nazar ve istidlâlin geçerliliğine dair birtakım akî deliller de ileri sürülmüştür. Bu deliller en başta marifetin nazarla meydana geldiği kabul edilse bile bundan nazarın vâcip olduğunun çıkarılamayacağı yolundaki itirazlara yöneliktir. Bu itirazlara göre, marifetin elde edilmesi nazara dayandığı gibi marifetin bulunmamasına, hatta bazılarının söylediği üzere kuşkuya dayanmaktadır.⁵¹⁴

Kelâmcılar bu itirazlara verdikleri cevapta, marifetin vacipliğinin kuşkunun zorunlu olmasını gerektirmediği ilkesiyle⁵¹⁵ vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin kudret dahilinde olmasına dayanmışlardır. Şöyle ki, marifetin vâcipliği marifetin olmaması yahut marifetin nazarla elde edilmesinin kuşkuyla birlikte olması gerektiğini söyleyenlere göre kuşkuyla ile kayıtlıdır. Çünkü bilen kimseye marifeti elde etmek vâcip değildir. Vâcibin vâcipliği, öncülünün vâcipliğiyle kayıtlı olduğunda ise öncülünün vâcip olmasını gerektirmez. Bunun örneği zekât ve haccın vâcipliğidir. Çünkü zekâtta nisap miktarının ve hacda istitâatin elde edilmesi vâcip değildir. Marifetin vâcipliği, her ne kadar marifetin olmaması ya da kuşkuyla kayıtlı olsa da nazara kıyasla mutlaklıdır. Bu sebeptendir ki mutlak vâcibin, “öncülüne vâcip olmak bakımından dayanmadığı” söylenmiştir.⁵¹⁶

Mutlak vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin de tıpkı onun gibi vâcip

⁵¹³ Cürçânî, *age.*, I/268-269; Bu hadis, sahih hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Aksine onun Süfyân es-Sevrî'nin sözü olduğu söylenilmiştir. Rivayete göre Mu'tezile imamlarından Amr b. Ubeyd, ke-bire sahibinin küfür ile iman arasında bir yerde olduğunu söyleyince yaşlı bir kadın, “Allah Teâlâ, 'O ki, sizi yarattı ve sizden kiminiz kâfir, kiminiz de mümindir' diye cevap vermiştir. Süfyân es-Sevrî de, onların sözünü duyunca; “yaşlı kadımların dinine uyun” demiştir. Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs*, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, ts., II/82-83.

⁵¹⁴ Cürçânî, *age.*, I/259.

⁵¹⁵ *Age.*, I/259.

⁵¹⁶ *Age.*, I/259.

olmasına gelince,⁵¹⁷ bu görüşe de birtakım eleştiriler getirilmiştir. Buna göre, marifetin vâcipliği, onun zorunlu değil mümkün oluşuna dayalıdır.⁵¹⁸ İnsan, herhangi bir nazar olmaksızın var oluşundan itibaren kendi güdüleriyle baş başa bırakılsa kendisinde marifete dair bilgi bulamayabilir. Hâlbuki “zorunlu olan” böyle değildir. Buna göre marifetullahın imkânı, nazarın hem mutlak olarak hem de ilahiyat meselelerinde bilgi vermesine dayanır.⁵¹⁹

Marifetin vâcip kılınması onun kudret dâhilindeki sebebi olan nazarın vâcip kılınması demektir. Zira şer’î vâciplik, ya Allah’ın hitabıdır ya da bu hitap üzerine kurulan şeydir. Allah’ın hitabının bir şeye taalluk etmesine rağmen o şeyin dayandığı şeye taalluk etmemesi ise mümkündür. Marifet ise bizzat kudret dâhilinde değildir. Yani kudretin marifete doğrudan taalluk etmesi mümkün değildir. Aksine marifet, onu gerektiren sebebin var edilmesiyle kudret dâhiline girer.⁵²⁰

“Bu ise öldürme emri alan kimse gibidir. Şöyle ki öldürmek, ruhun yok edilmesinden ibarettir. Ruhun yok edilmesi ise doğrudan o kimsenin kudreti dâhilinde değildir. Kuşkusuz bu emir, o kimseye onun kudreti dâhilinde bulunan şeyi yani yok etmeyi gerektiren sebebi emretmektir. Bu sebep ise kesin olarak kulun kudreti dâhilinde bulunan bir emirdir.”⁵²¹

Öncül, vâcibin sebebi olduğu ve sonucun bulunmaması imkânsız olacak şekilde onu gerektirdiğinde bu gerektirme, gerçekte öncülün gerektirmesi gibi olur. Çünkü kudret ancak o öncüle taalluk eder. Zira sonuca kâdir olma sonucun kendisine değil sebebe kâdir olma bakımındandır. Bu nedenle şer’î hitap, her ne kadar görünüşte sonuca taalluk etse de onun sebebe sarf edilmesi gerekir. Çünkü mükellef tutma ancak kudret dâhilinde olması bakımından kudret dâhilinde olan şeye ilişkindir. Sonuçla mükellef tutulduğunda bu, onun sebebini var etmekle mükellef tutmak demektir. Zira kudret, sonuca bu açıdan taalluk etmektedir. Oysa namaz için temizlik ve hac için yürümede olduğu gibi öncül, vâcibin şartı olup da onu gerektirmediğinde durum bunun aksinedir. Çünkü burada kudret, vâcibe bizzat kendisi

⁵¹⁷ Mâverdî, *age.*, s.6.

⁵¹⁸ Râzî, *el-Muhassal*, s.44.

⁵¹⁹ Cürcânî, *age.*, I/252-253; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/250

⁵²⁰ Cürcânî, *age.*, I/260.

⁵²¹ *Age.*, I/260.

bakımından taalluk etmektedir. Dolayısıyla onu zorunlu kılmak öncülünü de zorunlu kılmak olmaz. Öncüle ilişkin sorumlu tutma öncülün varlığını gerektirmediği gibi, bunun olmaması onun olmamasını da gerektirmez. İmkânsız olan yer yer sanıldığı gibi, bir şey hakkında onun öncülüyle mükellef tutulmaksızın sadece o şeyle mükellef tutulmak değildir. Aksine bir şeyin hem dayanağını oluşturan öncülünün olmamasıyla hem de o şeyle birlikte mükellef tutulmaktır. Yahut bir şeyin varlığının, öncülünün yokluğuyla birlikte zorunlu kılınmasıdır.⁵²²

1.3.3.2. İcmâ

Nazarın vâcpliğinin diğer bir ispatı da bu husustaki icmâya dayanır.⁵²³ Bununla ilgili olarak *“Bil ki, Allah’tan başka ilah yoktur.”*⁵²⁴ âyeti delil olarak getirilir. Fakat emir kipi vâcplikten başka anlama delalet edebileceğinden dolayı bu delil zannîdir.⁵²⁵ Ayrıca bilgi kelimesinin dilde bazen galip zan için de kullanıldığı da unutulmamalıdır.⁵²⁶ Galip zan ise nazardan başka bir yolla da oluşur. Halbuki marifetullah ancak nazarla tamamlanır.⁵²⁷

Marifetin şer'an vâcip olduğu kabul edilse bile bu hususta icmânın gerçekleşmiş olduğu düşüncesine, böyle bir icmânın insanların tek bir yemek ve tek bir anda tek bir söz üzerine icmâ etmeleri gibi âdeten mümkün olmayan bir şey olduğundan hareketle de itiraz edilmiştir. Halbuki bu bilgiye götüren yolların çoğalması ve icmâ edilenler hakkında açık delillerin bulunması bu itiraza yeterli bir cevaptır. Tek bir yemek ve tek bir söz hakkında icmâ edilmesinde insanları birleştiren böyle bir durum olmadığından bu tarz bir benzetme doğru değildir.⁵²⁸

“Bir başka itiraz da icmânın kendinde sâbit olsa bile onun bize naklinin imkânsız olduğuna dayanır. Buna göre müçtehitler dünyanın dört bir yanına dağılmıştır. Onların kendileri bile tam

⁵²² Age., I/260-261.

⁵²³ Âmidî, age., I/156.

⁵²⁴ Muhammed, 47/19.

⁵²⁵ Teftazânî, age., I/265.

⁵²⁶ Râzî, age., s.45.

⁵²⁷ Cürcânî, age., I/251-252.

⁵²⁸ Cürcânî, age., I/254; Teftazânî, age., I/262.

olarak bilinmiyorken görüşleri haydi haydi bilinemez. Onlardan birinin unutulmuş olması veya görüşünün gizli kalması da mümkündür. Yine bir müçtehidin, mefsetete yol açmak endişesiyle muhalefetten sakınmak amacıyla; 'bana göre hüküm şöyledir' derken yalan söylemiş olması da mümkündür. Yahut müçtehitlerden herhangi biri önceki fetvasından dönmüş olabilir. Sonra, icmânın tevâtür yoluyla nakledilmesi âdeten de imkânsızdır. Âhad yolla gelmesi ise kesinliğin arandığı meselelerde fayda sağlamaz. Bütün bu itirazlara cevap olarak, beş vakit namaz, Ramazan orucu ve benzeri İslâmî rükünlerin vâcipliğindeki icmânın varlığına dayanılarak cevap verilmiştir. Bu şekilde üzerinde icmâ edildiği tevâtür yoluyla bilinen şeylerin varlığı açıktır. Kesin delil ise zannî delilden üstündür. Bu nedenle bu itirazların bir hükmü yoktur."⁵²⁹

Bu konudaki diğer bir itiraz da bütün olarak müçtehitlerinin hep birlikte hata yapmalarının mümkün olduğu düşüncesine dayanır. Buna göre, "onların tek birinin yaptığı hatanın başka birinin yaptığı hataya eklenmesi ve böylece söz konusu hatanın yaygınlaşıp yerleşmesi, o hatayı doğru kılmaz, aksine hepsinin hatalı olmasını gerektirir." Ancak bu itiraz da geçerli değildir. Zira icmâ, dinin kesin delillerindendir ve istidlâl yoluyla icmâda uyandırılacak kuşkuya iltifat edilmez. Müçtehitlerin her biri hakkında hatanın mümkün olması ise bir bütün olarak hepsinin hata yapmasının mümkün olmasını gerektirmez. Dinen zorunlu olarak bilinen şeylerin varlığı hatanın hataya eklenmesi ve böylece hepsini kuşatması ihtimalini geçersiz kılar.⁵³⁰

Bir başka itiraz da icmânın, marifetin vâcipliği hakkında değil bunun aksine gerçekleşmiş olduğudur. Buna göre, "sahabe ve takip eden çağlarda yaşayanlar ve her asırda çoğunluğu oluşturan müminler, yaratıcıya ve sıfatlarına delalet eden delillerin açıklanmalarını istemeden hatta o delilleri bilmeden iman etmişlerdir."⁵³¹

Bu itiraza karşı halkın, delilleri icmâli olarak bildiği söylenmiştir. Onlar, delilleri ve hükümleri ayrıntılarıyla bilmeseler de bu kusur imanlarına bir zarar vermez.⁵³² Çünkü vâcip olan marifet, kendisiyle birlikte delillerin ve hükümlerin ayrıntılı bilinmesini, şüphe ve kuşkuları def etmeye muktedir olmayı gerektirmeyen icmâlî bilgi ile kendisiyle birlikte bunlara muktedir olunan tafsilî bilgiden daha ge-

⁵²⁹ Cürcânî, *age.*, I/254-255.

⁵³⁰ *Age.*, I/255.

⁵³¹ Cürcânî, *age.*, I/255-256.

⁵³² "Avam delilleri bilse bile onları Kur'an'da yer alan delillere ekleme yapmadan bilir. Kolay ve açık bir tefekkürde bulunur. Bu onları nazar ehli kılmaz." Gazzâlî, *İlcamü'l Avam an İlmi'l-Kelâm*, ts., s.56-57.

neldir. Bir yoruma göre de ayrıntılı bir marifet farz-ı kifâyedir. Marifetullah hakkında vâcip olduğu söylenen nazarın vâcipliği ise, farz-ı kifâye ve farz-ı ayndan daha geneldir. Buna göre marifet iki türlüdür. Birincisi farz-ı ayndır ve bu imanları doğrultusunda ikrarda bulunan avamda meydana gelir. Diğeri ise farz-ı kifâye olup her asrın âlimlerinde meydana gelir.⁵³³

2.NAZAR VE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE DAYANAN YAKÎNÎ İMANIN MAHİYETİ

Nazar ve istidlâl yönteminin temellerini ana hatlarıyla ele aldığımızı göre, bu yönleme dayanarak elde edilen yakînî imanın mahiyetini incelemeye geçebiliriz. Zira asıl gaye, bu yöntem aracılığıyla yakînî bir imana ulaşmaktır.

Kelâm ilminin amacı insanı taklitten yakine yükseltmek, inananlara hüccet olmak, inkârcıları delillerle susturmak, inancı şüphelere karşı korumak, diğeri dinî ilimler için sağlam bir dayanak oluşturmaktır.⁵³⁴ Kelâmcılar bu bağlamda, nazarın yapısını, akıl, duyu, düşünme, bilgi, varlık, tanım ve önermelerin niteliklerini ayrıntılı biçimde incelemişlerdir. Nazarî yakîn teorisi de daha çok bu akıl yürütme süreçleri ve naklî-aklî/nazarî delillerin değeri etrafında şekillenmiştir. Bu yönleme dayalı yakînî iman, belli birtakım özellikler çerçevesinde incelenebilir. Bu özellikler aynı zamanda nazarî yakîn ile elde edilen yakînî imanın mahiyetini de ortaya koyacaktır.

2.1. Sahih Bilgi Kaynaklarına Dayalı İman

Yakîn, imandaki kesinliği ifade eden bir kavram olduğuna göre bu kesinliğin bilgi temelinde olması gerekir. Bunun için de tasdik edilen iman önermelerinin geçerli kaynaklardan elde edilmiş olması şarttır. Bilgi kaynakları olarak vahiy, akıl ve duyular kabul edilmiştir. Nazar için de yine bu kaynaklar geçerlidir. Kelâmcılar, duyu bilgisinin hatta genel olarak bilginin imkânsızlığına dayanan sofist bilgi anla-

⁵³³ Cürçânî, *age.*, I/256.

⁵³⁴ Taftazânî, *age.*, I/175.

yışına karşı Kur'an, sahih sünnet, sarih akıl ve sâlim duyuların bilgi kaynağı olduğu üzerinde önemle durmuşlardır.⁵³⁵

“Kelâm âlimleri, itikadî konulara ilişkin naklî delilleri Kur'ân-ı Kerîm, hadisler ve icmâ olmak üzere üç grupta toplamışlardır. Kur'an'ın naklî delil oluşunda âlimler arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Tevâtür derecesinde sâbit olmaları sebebiyle zaruri ilim ifade eden hadislerin de delil olarak kabul edilmesi hususunda ittifak vardır. Tevâtür derecesine ulaşmamış (âhâd) hadislere gelince, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye âlimlerinin çoğu âhâd derecesinde de olsa değişik rivâyet yollarıyla doğrulukları sâbit olmuş hadisleri Kur'an'ın ruhuna ve genel telakkisine aykırı düşmemek şartıyla akaidin delilleri arasında kabul etmişlerdir. Mu'tezile âlimlerinin bir kısmı akaidde hadisleri bütünüyle reddederken bu âlimlerin ekserisi, nübüvvetin mûcize ile kanıtlanması ve âhîret halleri gibi konularda bazı şartlara bağlı olarak hadislerle istidlâl etmiştir. Nazzâm gibi bazı Mu'tezile âlimleri icmâm akaidde bir delil olamayacağını ileri sürmüşlerse de kelâmcıların çoğunluğu icmâ, itikadî konularda nassları tekid eden bir delil saymıştır. İslâm akaidini belirleyen yegâne kaynak ise elbette naklî delillerdir.”⁵³⁶

Kelâmcılara göre istidlâl, ister illetten ma'lûle, ister ma'lûlden illete gitmek şeklinde olsun, delil hakkında düşünmeye denir.⁵³⁷ Delil ise ya aklîdir ya naklîdir ya da bu ikisinden mürekkeptir. Birincisi, kesinlikle nakle dayanmayan saf aklî delildir. Saf naklî bir delil ise tasavvur edilemez. Çünkü naklî delilin medlûlün bilgisini vermesi için haber verenin doğru olması gerekir. Haber verenin doğruluğu ise ancak akılla sâbit olur.⁵³⁸ Eğer nakille ispat edilmek istenirse devr veya teselsül meydana gelir. Üçüncüsü yani aklî ve naklîden bileşik olan delil ise genel olarak nakle dayandığı için naklî sayılır. Dolayısıyla delil sonuçta saf aklî⁵³⁹ ile aklî ve naklîden bileşik⁵⁴⁰ olmak üzere iki kısımdır.⁵⁴¹

Delillerle ulaşılmak istenen bilgiler de yine üç kısımdır. Birincisi, akla göre

⁵³⁵ Sâbûnî, *age.*, s.56-57; Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-Dalâl*, nşr. M. Muhammed Câbir, Kahire, ts., s.7-9.

“Kur'an delilleri herkese fayda veren gıdalar gibidir.” Gazzâlî, *İlcamü'l Avam an İlmi'l-Kelam*, s.59; İbn Hazm, *age.*, I/40.

⁵³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil” *DİA*, IX/138.

⁵³⁷ Metin Özdemir, *agm.*, s.177.

⁵³⁸ Naklî deliller bundan sonra kişi için bağlayıcı hâle gelir. Mucizeyi kabul etmek de bundan sonra olur. Bkz. Ankebût 29/15, 35, 50-51, Bakara 2/118, 145, 248, Hûd 11/103, Hicr 15/74, 77, Kamer 54/2, Kasas 28/36, Şuarâ 26/67, 121, 197, Tâhâ 20/128.

⁵³⁹ “âlem, değişkendir ve her değişken hadistir” gibi

⁵⁴⁰ Bkz. Cürçânî, *age.*, II/48.

⁵⁴¹ Cürçânî, *age.*, II/49; Râzî, *el-Meâlim fi Usûli'd-Din*, s.22.

mümkün olandır yani ispatı ve nefyi aklen imkânsız olmayandır. Şu anda bir kuşun Süleymaniye Camii minaresine konduğu bilgisinde olduğu gibi akıl kendi tabiatıyla baş başa kalsa ispata ve nefye hükmedemez. Bunun ispatı ancak nakille yapılabilir. Cennet, cehennem, sevap ve azaba dair bilgiler bu kabildendir.⁵⁴² Çünkü bunlar ancak peygamberlerin haberiyle bilinebilir.⁵⁴³

İkincisi; yaratıcının varlığı, O'nun âlim, kadir ve muhtar oluşu ve Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliği gibi naklin dayanağını oluşturan matlûblardır. Bunlar ancak akılla sâbit olur. Çünkü nakille sâbit olsalar kısır döngü ortaya çıkar. Üçüncüsü, her iki matlûbun da dışında kalanlardır. Buna örnek, hudûstur. Kuşkusuz naklin doğruluğu âlemin hâdisliğine dayanmaz. Çünkü yaratıcının ispatı onsuz da yapılabilir. Meselâ, yaratıcının varlığına âlemin imkânıyla istidlâl edilip O'nun bilen olduğu ve peygamber göndermeye kâdir olduğu ispatlandıktan sonra peygamberlerin haberiyle âlemin hâdisliği ispatlanabilir.⁵⁴⁴ Öyleyse bu matlûbun akılla ispatlanması mümkündür. Çünkü onun aksi, buna delalet eden aklî delille yine aklen imkânsızdır. Yine onun nakille ispatı da mümkündür çünkü nakil ona dayanmamaktadır.⁵⁴⁵

Naklî delillerin kesinlik vermesi, vaz'ı yani Hz. Peygamber'den (s.a.v) nakledilen lafızların karşısına konuldukları özel anlamları bilmeye ve iradeye yani o anlamların Hz. Peygamber tarafından kastedildiğini bilmeye dayalıdır.⁵⁴⁶

Vaz'ı ve iradesi bilinen naklî bir delilin delâlet ettiği şeyin çelişğine delâlet eden akli muâırızın olmadığı bilinmelidir. Çünkü eğer akli muâırız varsa o, naklî delilin kendi anlamından başka bir anlama tevil edilmesi yani lafzı bir delile dayanarak aslî manasından alınıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakledilmesi⁵⁴⁷ gerekir.

⁵⁴² Cüveynî, *age.*, s.375,379; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.65.

⁵⁴³ Cürcânî, *age.*, II/50; Naklin açıklanmasında aklın doğru düzgün bir şekilde kullanılması insanları daha kolay celbeder. Gazzâlî, *el-Kıstasü'l Mustakim*, s.81.

⁵⁴⁴ Nazar delalet yönüne sahip olan delilde olmalıdır. Âmidî, *age.*, I/131; Cürcânî, *age.*, II/50.

⁵⁴⁵ Cürcânî, *age.*, II/51.

⁵⁴⁶ Cürcânî, *age.*, II/51-52.

⁵⁴⁷ İsfahânî, *age.*, s.31.

Meselâ, “*Rahman arşa oturmuştur*”⁵⁴⁸ âyeti oturmaya delalet etmektedir ama Allah Teâlâ hakkında oturmanın imkânsız olduğuna delalet eden aklî delil ona muârizdir. Bu nedenle oturma, hükümrân olma anlamına yorulur veya arşa oturma mülkten kinaye yapılır.⁵⁴⁹ Dikkat edilmesi gereken nokta aklın önemini inkâr etmeden⁵⁵⁰ aklî araştırmadaki hataların kaynaklarını dikkate almaktır.⁵⁵¹

Çoğunluğa göre aklın yeri beyin değil kalptir ve nazarî bilgiler akılla üretilir. Nazara başlayabilmek aklın varlığıyla mümkündür.⁵⁵² Ancak akıl nazariyatı bilmekten ibaret değildir.⁵⁵³ Aklın sahip olduğu iki temel kavrayış biçimi, tasavvur ve tasdik olarak isimlendirilir. Olumlu ya da olumsuz olsun hiçbir yargı içermeden yalnızca zihinde oluşan kavramları ifade eden idrâke tasavvur, bir yargıyı da beraberinde taşıyan idrâke ise tasdik adı verilir.⁵⁵⁴

Nazar ve istidlâl ile ulaşılan yakînî iman, kesin kaynaklara dayalı güvenilir bilgilerle oluşmuş sıhhatli bir imandır. Bu özellik, imana ilişkin tasdiklerde olduğu kadar; melek, şeytan, iyilik, kötülük tasavvurlarında da kendini gösterir. Sözelimi bugün sinema ve televizyonun tesiriyle geniş bir Müslüman kitlenin özellikle de gençlerin melek tasavvurları, onların genç kızlar oldukları şeklinde değişmeye başlamıştır. Yahut aynı şekilde birçok Müslümanın zihnindeki ölüm meleği tasavvuru, elinde tırpan tutan pelerinli bir varlık tahayyülüne yatkın hâle gelmiştir. İşte yakînî imanın ilk belirtisi tasavvur ve tasdikte bu tarz tesirlerden korunmuş, sağlam bilgi kaynaklarına dayanarak şekillenmiş, güvenilir bilgilerle desteklenmiş olmasıdır.

Buna ek olarak, riyazet ile nefsin beşerî kirlerden arındırılmasının Hakk'a tam bir yöneliş, halvet, zikir ve taatlerde ihmal göstermemenin insana kendisine hiçbir kuşkunun yaklaşmadığı inançları kazandırdığı da özellikle sûfiler tarafından

⁵⁴⁸ Ta Ha 20/3.

⁵⁴⁹ Mâtürîdî, *age.*, s.109, 111; Sâbûnî, *age.*, s.45; Cüveynî, *age.*, s.40-41. Cürçânî, *age.*, II/54.

⁵⁵⁰ Sâbûnî, *age.*, s.25, 46.

⁵⁵¹ Gazzâlî, *Kanunu't-Te'vil*, thk. Muhammed Bîcû, Kahire, ts., s.15.

⁵⁵² Cüveynî, *İrşad*, s.16.

⁵⁵³ Abdülkerim Osman, *age.*, s.360.

⁵⁵⁴ Tehânevî, *age.*, I/542; Gazzâlî, *Mi'yâr'ul-İlm*, s.67; Râzî, *el-Meâlim fi Usûli'd-Din*, neşr. Semih Duğeym, Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut, s.19.

dile getirilmiştir.⁵⁵⁵

Ancak bunlar da yine nazarın yardımına muhtaçtır. Tasavvufu ilham ile sınırlı, ilhamı da gaybî birtakım keşflerden ibaret görmek yaygın bir yanlış kabul haline gelmiştir. Hâlbuki üçüncü bölümde ele almayı düşündüğümüz üzere, tasfiye ile arzulanandan bundan başka ve öte bir şeydir. O da esasta nefsin, şeytanın, hevânın ve insan tabiatından kaynaklı arzuların; insanın ruhu, akli ve kalbi üzerindeki tesirlerini kırarak onu imanda derin ve yüksek bir kavrayışa yani yakîn haline ulaştırmaktır. Bununla birlikte söz konusu etkilerin kırılıp kırılmadığını yahut ne derece kırıldığını tespit etmek burada da cidden zordur. Zira bu yolda da nihayete ulaşılmadığı sürece vehmin ve hayalin tesiri devam eder. Her insan ise kendi nihayetini mutlak nihayet zannetmek tehlikesiyle karşı karşıyadır. O yüzden sahip olduğu hallerin sıhhatli olup olmadığını kendi başına bilmesi çok zor belki çoğu kez de mümkün değildir.

Ancak bu tehlikelerin farkına varmak olarak tanımlanabilecek olan basireti, anlayışı ve kavrayışı yine de ondan çok da uzak olmayan ilham kavramıyla karşılamakta bir sakınca yoktur.⁵⁵⁶ Bu durumda söylenmesi gereken, ilhamın sübûtu kabul edildiği takdirde bile ilhamı alan kimsenin, bu ilhamın Allah'tan gelen doğru bir ilham mı yoksa başka bir şekilde gelen yanlış bir ilham mı olduğundan emin olamayacağıdır.⁵⁵⁷ Bundan emin olmak ancak nazardan sonra gerçekleşir. Kalbin tasfiyesine dayalı bütün yöntemler için aynı şey geçerlidir. Nitekim Hindular, Brahmanlar, Yahudi ve Hıristiyanlar da kendilerince birtakım riyazet yolları geliştirmişlerdir. Ancak bu riyazetleri onları hak olan inançlara ulaştırmada yeterli olmamıştır.

Ayrıca marifet yolları ile kastedilen insanın kudreti dahilinde olanlardır. Tasfiye hakkıyla yapıldığı takdirde bile pek çok mücahedeye ve zorlu aşamaları geçmeye muhtaçtır. Bu yola girenin, ondaki tehlikeleri bilmesi şarttır. Onların

⁵⁵⁵ Muhammed Arkoun, *age.*, s.56.

⁵⁵⁶ Zira ilham kalbe bir mananın feyz yoluyla aktarılmasıdır. Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.22.

⁵⁵⁷ Neseî, *Tabıratu'l-Edille*, I/35.

başlıcaları; kendi hayallerinden oluşan sağlıksız keşflere bağlanmak, kendini sahip olmadığı makamlarda ve yüksek sıfatlarda hissetmek, nafilerle farzların arasındaki farkı gözden kaçırarak kendi şahsî hal, vecd ve ruhanî lezzetlerini farz olan sorumlularının önüne geçirmektir. En büyük tehlike ise kesin olarak sabit olan iman önermelerine aykırı bir takım tahayyülâtı, Allah'tan gelen ledünnî bilgiler zannetmek ve kendi vehminin rüyada güya Resulullah'ın (sav) dilinden kendine söylediği karıştırmaları, gerçekten Resulullah'ın (sav) kendisinden işittiğini ve rüyada gördüğü o suretin gerçekten Medine'de medfûn bulunan Allah Resulü'nün (sav) suretinin aynı olduğunu zannetmektir. İnsan mizacı nadiren bunların üstesinden gelebilir.

Bu tehlikelerin farkında olmak kaydıyla tasfiye yolu da insanı hevâdan kurtararak üstün kavrayışa, hikmete ve yakîne ulaştırır bir yoldur. Bu tehlikelerin üstesinden lâıkiyle gelmeyi başarabilen birisi bilgi kaynağının değeri ve sınırları ile ilgili kriterleri gözetmek, meselâ ilhamın dinde bir hüküm koyma yetkisinin olmadığı bilmek,⁵⁵⁸ ilhamlara karışan hataları ve bu hataları fark etme yollarını gözetmek şartıyla bu yoldan marifete ulaşabilir.⁵⁵⁹

Kanaatimize göre ilhamın bu alandaki rolü, Allah'ın varlığı hakkında yeni bir delil bulan kelâmcının aklına benzer. Zira bu delili bulmak da nihâyetinde bir keşftir. Sadece aklî çaba, yüksek âleme doğru yönelme ve ulaşma çabası olarak yükselme gayretine benzerken; ilham ve keşf, insanın idrâk mahallini arındırarak ilahi feyzin kendisine ulaşmasını beklemek gibi görülebilir. Akıl da keşf de şeriatte kesin olarak sâbit olan hükümlerle çatışamaz. Her ikisindeki yanlışlıkları fark etmek bu işlerde muhakkik olanlar için kolay, olmayanlar için zordur. Her ikisinde de usûl ya da esasa ilişkin bir kusurdan dolayı yanlışlık olabilir. Aklî-nazarî bir delile ulaştığını zanneden bir insan gerçekte yetersiz yahut yanlış bir delile ulaşmış olabilir. Bu yanlışlık kendisi ya da bir başkası tarafından fark edilebileceği gibi hiç fark edilmeden

⁵⁵⁸ "İlham delil olamaz." Mâtürîdî, *age.*, s.11; Teftazânî, *age.*, s.22.

⁵⁵⁹ "İlhamın sübûtu kabul edilse bile Allah'tan geldiğinden ve dolayısıyla doğru olduğundan yahut böyle olmayıp yanlış bir ilham mı olduğundan emin olunamaz. Bu ancak onun hakkında nazar etikten sonra olabilir." Cürçânî, *age.*, I/258.

uzun bir zaman kullanılabilir.

Aynı şekilde ilham ile bir sırta ulaştığını zanneden biri de ondaki yanlışlığı sonradan fark edebilir ya da bir başkası onu uyarıncaya kadar bu yanlışta kalmaya devam edebilir.⁵⁶⁰ Şu var ki aklî bir delil ya da istidlâl yine aklî olarak incelenebilir, anlatılabilir ve açıklanabilir. Ona ulaşma yolları kontrol edilebilir. Ancak keşf sonucu elde edilen bir bilgi ise böyle bir kontrol imkânından hemen hemen tümüyle mahrumdur. Onun için mümkün tek kontrol yolu, kesin olan naklî ve aklî delillerle çatışmamasıdır.

Bu durumların tamamı delillerle yakından ilgili olduğundan deliller ve delil getirme yani istidlâl yöntemlerine ilişkin inceleme, marifetullahta nazarî yöntemin ayrılmaz parçasıdır. Dolayısıyla marifette nazarın vâcipliği, nazardan başka marifete götüren yol bulamayan kimseye mahsustur.⁵⁶¹

2.2. Kesin Öncüllere ve Delillere Dayalı İman

Tasdikin türleri ve değerleri ile ilgili meseleler genel olarak yakînde, özel olarak da imandaki yakîn seviyesinin elde edilmesinde büyük bir önemi hâizdir. Nazar yoluyla yakînî bir imana ulaşmak isteyen kimse, dayanak olarak aldığı öncüllerin tasdik değerlerinin farkında olmalıdır.⁵⁶²

Tasdike götüren yol olan delile ilişkin nazarın gerçekleştiği önermeler, iki kısma ayrılır. Birincisi kat'î, ikincisi zannî önermelerdir. Nazarî yakîn teorisi, insanın sahip olduğu imanını kesin delillerle güçlendirmesi esasına dayandığından istidlâlde kullanılacak öncüllerin kesin olması son derece önemlidir. Meselâ, İslâm'ın başladığı günden bu yana müntesiplerinin devamlı artmış olmasını onun hak din

⁵⁶⁰ İlhamın Allah'tan gelen bir ilham olup olmadığını ayırmak için de nazar gereklidir. Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I/267.

⁵⁶¹ Nazar, marifet için tek yol değildir. Başta İbn Teymiyye olmak üzere, cevher ve araz nazariyelerine dayanan yakîn metodunu yanlış ve gereksiz görenler vardır. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzü Aklü ve'n Nakl*, V/337; Ebu Zekeriyya en-Nevevi, *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim bin Haccâc*, el-Matbaatü'l-Mısriyyeti'l-Ezheriyye, 1347/1929, I/210.

⁵⁶² Râzî, *el-Muhassal*, s.48.

olduğunun delili olarak görmek, sayıları bir milyarı geçen Hinduların da hak olduğunu söylemeye götüreceği için güçlü bir delil değildir. Bu istidlâldeki “*müntesipleri daima artan bir din haktır*” şeklindeki büyük öncül zayıftır. Yine Bizans imparatoru Herakl’in (ö.641) Resulullah’ın (sav) hak peygamber olduğuna ilişkin, Ebu Süfyan’a (ö.31) söylediği; “*ataları içinde peygamberlik iddiasında bulunan biri olsaydı bu sebeple böyle bir işe kalkışmış olduğunu söylerdim. Böyle bir şey olmadığına göre O doğru söylemektedir,*”⁵⁶³ şeklindeki çıkarımı da benzer bir zayıf öncüle dayanmaktadır. Nitekim buna dayanarak bir Budist de, hükümdar çocuğu olan Buda’nın doğruluğunu iddia edebilir. Bu tür öncüller, insanın kendisiyle aynı kanaatleri paylaşan muhatapları için olsa da inkârcılar için delil olmaz ve çoğu insan delilin zayıflığı ile karşılaşınca medlûlün de geçersiz olduğunu düşünmeye hazır olduğu için zararlı neticelere açıktır. İmana dair kesin bir delile ulaşmak isteyen insan, bu tür önermelere dayanan çıkarımlardan uzak durmalıdır.

Şu halde herhangi bir şüphe ile sarsılmamak ve inkârcıların eleştirilerine uğramaktan mahfuz delillere ulaşmak için, kesin ve kesin olmayan öncüllerin bilinmesi gereklidir.⁵⁶⁴ Yakînî imanın bir özelliği de bu öncüllerin kesin olan ve olmayanlarını bilmeye dayanır. Kesinlik ise, “*vâkıaya mutabık şekilde şeyin şöyle olduğuna başka türlü olmasının imkânsız olduğuna inanmaktır.*”⁵⁶⁵ Buna göre vâkıaya mutabık olmadığı hâlde kesin olan bir inançtan söz edilemez. Bu ancak mecazen söylenebilir.

2.2.1.Kesin (Kat’î) Öncüller

Kat’î öncüller şunlardır: 1. Evveliyât: Bunlar, nefsin iki tarafı tasavvurdan ve aralarındaki nispeti düşündükten sonra yoksun kalmadığı öncüllerdir.⁵⁶⁶

2. Kıyasları Beraberlerinde olan Önermeler: Bunlar, “*dört iki eşit parçaya bölündüğünden çifttir*” önermesindeki gibi taraflarının tasavvurları, aralarındaki hükmü

⁵⁶³ Buhari, *Bed’u’l-Vahy*, 7.

⁵⁶⁴ Gazzâlî, *Mihakku’n-Nazar*, s.13; “Öncüller madde şekil ise formdur. Formu ve maddesi bakımından geçerli olmayan bir akıl yürütme tahtadan bir kılıç gibidir.” a.mlf., *el-Kıstasü’l Mustakim*, s.53.

⁵⁶⁵ Cürcânî, *age.*, II/36-37.

⁵⁶⁶ Cürcânî, *age.*, II/37; Teftazânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, I/212.

zorunlu kılan bir kıyası gerektiren öncüllerdir.⁵⁶⁷

3. Müşâhedât: Bunlar, ya güneşin varlığına, onun aydınlatıcı olduğuna ve ateşin sıcak olduğuna hükmetmekte olduğu gibi aklın yalnızca dış duyuyla hükmettiği önermelerdir ki bunlara duyulurlar (mahsûsât) denir. Yahut da insanın kendi korku ve öfkesine dair hükmü gibi aklın iç duyuyla hükmettiği önermelerdir ki bunlara da vicdâniyyât denir. Kendimizin veya fiillerimizin farkına varmamız da bu bilgilerden sayılır. Eğer akıl, doğru ve yanlış duyuları ayırtırmıyorsa doğru yanlıştan ayrılmazdı.⁵⁶⁸

4. Tecrübât (Tecrübî Önermeler): Bunlar, aklın duyu aracılığıyla tekrar tekrar hükmettiği önermelerdir. Buna örnek, “*odunla vurmak acı verir*” ve “*kumara sapanan iflah olmaz*” gibi hükümlerdir.⁵⁶⁹

5. Hadsîyyât (Sezgiseller): Bunlar kuşkuyu ortadan kaldıran güçlü bir sezgiye dayanan önermelerdir. Meselâ, fiilin kusursuzluğuna bakarak yaratıcının bilgisine ulaşmakta kendisine dayanan öncüller böyledir. Biz, Allah Teâlâ'nın fiillerinin sağlam ve kusursuz olduğunu gördüğümüzde sezgisel bir hükümle, O'nun âlim olduğuna hükmederiz. Sezgisellerde de tıpkı tecrübîlerde olduğu gibi, müşahedenin tekrarına ek olarak gizli bir kıyas da olmalıdır. Sezgisellerde sebebin sebepliği yanında mâhiyeti de bilinir.⁵⁷⁰

6. Mütevâtîrât: Bunlar yalan üzerine birleşmeleri imkânsız bir topluluğun haberiyle hükmettiğimiz önermelerdir. Tevatürde belirli bir sayıyı dikkate almak, imkânsız bir şeyi şart koşturur. Çünkü bu, olaylara göre değişir. Tevatürün geçerliliği, kesinliği oluşturacak bir meblağa ulaşmasıyla olur. Kesinlik gerçekleştiğinde sayı tamamlanmış demektir.⁵⁷¹

7. Vehmîyyât: Bunlar, duyulurlarda vehim gücü tarafından tasdik edilen önermelerdir. Vehmin duyulur şeylerdeki hükmü doğrudur. Meselâ, “*her cisim bir*

⁵⁶⁷ Cürcânî, *age.*, II/37.

⁵⁶⁸ Cürcânî, *age.*, II/37-39; Teftazânî, *age.*, I/212.

⁵⁶⁹ Cürcânî, *age.*, II/39; Teftazânî, *age.*, I/212-213.

⁵⁷⁰ Cürcânî, *age.*, II/39-40; Teftazânî, *age.*, I/213.

⁵⁷¹ Cürcânî, *age.*, II/40; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I/196; Teftazânî, *age.*, I/212-213.

cihette bulunur" önermesi böyledir. Çünkü akıl, vehmin duyulurlar hakkındaki hükümlerini tasdik eder. Bu sebeple akıl ve vehmin mutabakatı nedeniyle matematik-geometri gibi ilimler son derece açıktır ve bunlarda diğer ilimlerde olduğu gibi görüşler farklılaşmaz.⁵⁷²

Oysa vehmin soyutlar ve saf mâkuller hakkındaki hükmü böyle değildir. Çünkü vehim bunlar hakkında duyulurların hükümleriyle hüküm verdiğinde bu hüküm yanlış olur. Meselâ, "*her mevcut, bir yönde ve mekânda olmak zorundadır*" şeklindeki hüküm vehme dayalıdır. Burada vehim gücü, cisim hakkındaki hükmü mevcuda taşımıştır. Vehmiyât matematikte çok kullanışlıdır ama metafizik konularda yanılmaya açıktır.⁵⁷³ İnsan için en büyük tehlikelerden biri imanî meselelerde vehim gücünün kendisini yanlış yönlendirmesidir.

Bu öncüller arasında kendisine dayanılarak çıkarımda bulunmayı en çok hak edenler evveliyâtıdır. Çünkü yalnızca zihnen yetersiz olanlar, aşırı cahiller ve fitratı zıt inançlarla kirlenmiş kimseler evveliyâtta duraksar.⁵⁷⁴

Evvelîlerden sonra kıyası fitrî önermeler gelir. Sonra müşâhedât, sonra vehmiyât gelir. Evveliyâtın tümü aynı zamanda meşhurâtın sayılır. Ama bütün meşhurât evveliyâta dahil değildir.⁵⁷⁵ Tecrübîler, sezgiseller ve mütevâtirler ise her ne kadar kişinin kendisi için delil olsa da başkasına karşı delil olacak saf aklî hükümler değildir.⁵⁷⁶ Ancak muhatap bunları gerektiren tecrübe, sezgi ve tevatürde onunla ortak olursa delil olur. Dolayısıyla bunları sırf reddetme amacıyla inkâr edenin ikna edilmesi mümkün değildir.⁵⁷⁷ Ancak yaratılışı gereği bir hükmü kabul etmek isteyen, o hükme veya onu dile getirene karşı muhabbet duyan bir insan herhangi bir kesinlik aramadan da kabul eder.⁵⁷⁸

⁵⁷² Cürcânî, *age.*, II/41; Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, s.63-68.

⁵⁷³ Cürcânî, *age.*, II/41-42; İbn Sina, *Kitabu'l-Burhân*, s.14-15.

⁵⁷⁴ Cürcânî, *age.*, II/42.

⁵⁷⁵ İbn Sina, *age.*, s.16.

⁵⁷⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.71.

⁵⁷⁷ Cürcânî, *age.*, II/42.

⁵⁷⁸ Gazzâlî, *Mi'yâr'ul-İlm*, s.195.

İstidlâlin değeri kullanılan öncüllerin sahip olduğu değere göre değiştiğinden yakînî bir kesinliği sadece öncülleri yakînî olan burhân verebilir.⁵⁷⁹ Zira yakîne bu yakînî delillerle ulaşılır.⁵⁸⁰ Bazı insanlar burhânî kıyası arzu eder ve başka türlü tasdik etmezler. Ama herkes böyle değildir.⁵⁸¹ Gazzâlî, Kuran delilerinin herkese hitap ettiğini ifade eder.⁵⁸²

2.2.2. Kesin Olmayan (Zannî) Öncüller

Zannî öncüller yalnızca emare kabilinden kullanılır ve dört tanedir.

1. Müsellemât: Başka bir yerde kanıtlanmış olduğuna binaen kabul edilen müsellem öncüllerdir.⁵⁸³

2.Meşhurât: Büyük bir topluluğun ittifakla kabul ettiği önermelerdir. Bunlar, “*adalet güzeldir ve zulüm çirkindir*” gibi bütün insanlar nezdinde veya “*Tanrı birdir*” gibi insanların çoğu nezdinde yahut “*teselsül mutlak olarak imkânsızdır*” önermesinde olduğu gibi belli bir topluluk (örneğin burada kelâmcılar) nezdinde meşhur olabilirler.⁵⁸⁴

3.Makbulât: Yalan söylemeyeceğine dair iyi niyet beslenen birinden alınan makbul önermelerdir.⁵⁸⁵ Meşhurât, makbulâtтан daha güvenilirdir.⁵⁸⁶ Bununla birlikte yalan söylemeyecekleri bilinen peygamberlerden alınanlar makbûlât önermeleri arasında sayılmaz. Çünkü bu haberler naklî deliller olarak kabul edilir.⁵⁸⁷

4.Dördüncüsü; nemli bulutun varlığıyla birlikte yağmurun yağması gibi ka-

⁵⁷⁹ Âmidî, *age.*, I/ 175; Gazzâlî, *age.*, s.186-1.92.

⁵⁸⁰ Gazzâlî, *age.*, s.30, 70.

⁵⁸¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.24.

⁵⁸² Gazzâlî, *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm*, s.87.

⁵⁸³ Cürçânî, *age.*, II/43.

⁵⁸⁴ *Age.*, II/43.

⁵⁸⁵ Cürçânî, *age.*, II/44; İbn Sina, *Kitabu'n-Necât fi'l-Mantık ve'l- İlahiyat*, , Dârü'l-Âfâkî'l-Cedide, Beyrut ts. s.98.

⁵⁸⁶ İbn Sina, *age.*, s.98.

⁵⁸⁷ Cürçânî, *age.*, II/44.

rinelerle birlikte olanlardır.⁵⁸⁸

Nazarî delilleri ana hatlarıyla ele aldığımızı göre nazarî yakînün kalan özelliklerini incelemeye devam edebiliriz. Takip eden bölüm aynı zamanda kesin bilgilere dayanarak, doğru akıl yürütme yöntemleriyle ulaşılmış imanî delillerin insana nasıl bir kesinlik hissi verdiği ve böyle delillerden şüphe etmeye neden gerek olmadığı da cevabını içermektedir.

2.3. Doğru Bir Düşünme Yöntemi ve Sağlam Akıl Yürütmelerle Güçlendirilmiş İman

2.3.1. Delillerle Güçlendirilmiş İman

Yakînî imanın bir özelliği de delillerle desteklenmiş olmasıdır. Delil, bilindiğinde kendisi sayesinde başka bir bilgiyi elde etmeyi sağlar. Bu yeni bilgiyi kazanmak için yönelmek de istidlâldir.⁵⁸⁹ İstidlâl sonucu ulaşılmak istenen yeni bilgi ise delille ilişkisi bakımından medlûl, yönelinen gaye olması bakımından matlûb olarak isimlendirilir. Matlûb genel olarak yakîne ermek, özel olarak da her bir delille kesin bilgilere ulaşmaktır. Böylece belli bir iman meselesi hakkında birbirini destekleyen delillerden oluşan güçlü bir muhafaza sağlanır.

Matlûbu bilmek nazara zıt ve münâfi olmakla birlikte, bir şeyi bir delille bilen sonra onda ikinci olarak bu kez başka bir delil için nazar eden kimsede bu durum söz konusu olmaz. Çünkü burada nazar, ikinci delilin delâlet yönü hakkındadır. Burada nazarla kastedilen şey sonuç yani nazar edilen şeyin bilgisi değil aksine ikinci delilin ona delâlet yönüdür. Bu yön ise başta bilinmemektedir. Yeni delildeki delâlet yönünü bilmenin faydası ise delillerin birbirini desteklemesiyle itmi'nanın artmasıdır.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ *Age.*, II/44.

⁵⁸⁹ Bakillâni, *el-İnsaf fi mâ Yecibü itikadühü ve Lâ Yecüzü'l Cehlü bih*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1421/2000, s.15.

⁵⁹⁰ Cürçânî, *age.*, I/249-250; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, s.48-49; Gazali, *Mihakku'n-Nazar*, s.74; Âmidî, *age.*, I/207.

Nazar, şüphede değil delilde gerçekleşmelidir. Delil olarak kabul edilen şeyin gerçekten delil olması gerekir. *Şüphede ise delile benzeyen ama delil olmayan şeydir.* Ayrıca delildeki nazar, delilin medlûle delâleti yönünden olmalıdır.⁵⁹¹ *Delâlet yönü,* âlem için hudûs ve imkânda olduğu üzere, *delilde bulunan ve zihnin onu düşünmek suretiyle delilden medlûle geçtiği şeydir.* Küçüklüğü, büyüklüğü, uzunluğu ve kısalığı bakımından âleme nazar etmekte olduğu üzere, delilde delâlet yönünden olmaksızın gerçekleşen nazar ise fayda vermez ve matlûba ulaştırmaz. Çünkü onun, bu açıdan nazar edilen şeyle ilişkisi yetersizdir.⁵⁹²

Yine nazarın bilgi vermesi için en az iki öncül olmalı, öncüllerden biri diğerinin kapsamına girmeli ve aralarındaki irtibatın niteliği kavranmalıdır. Zira öncüller arasındaki irtibatı gözden kaçırmak yanlış hüküm vermeye sebep olur.⁵⁹³

Burada bilinenin matlûba götürmesini sağlayan yönünün kavranması tasdik değil tasavvur kabilindedir.⁵⁹⁴ Kelâmda öne sürülen bazı akıl yürütme örneklerinin, bu irtibatın kavranmaması sebebiyle reddedildiği gerçektir. İrtibat aynı olmakla birlikte onu fark etmek aynı kolaylıkta olmayabilir. Örneğin insan ve canlılık arasındaki irtibat ile âlem ve sonlu olmak arasındaki irtibat aynı derecededir. Hüküm ikisinde de konusuna zati gereği yüklenir. Fakat açıklıkları aynı değildir. Yahut çift sayının ikiye bölünebilmesi ile mümkün varlığın bir müreccihe dayanması arasında irtibat bakımından fark yoktur. Ancak zihin ilk bakışta her ikisini aynı açıklıkta kavrayamayabilir. Bunun bir diğer yansıması da kıyas şekillerinin sonuç çıkarmada açıklık ve kapalılık bakımından farklılaşmasıdır. Buna göre biz, kıyasın iki şeklinden her birinin iki bedîhî öncülünden oluştuğunu ama bununla birlikte, sonucunu gerektirmesinin birinde daha açık iken diğerinde kapalı ve açıklamaya muhtaç olduğunu görürüz. Bunun nedeni birincinin heyetinin doğaya yakın olup bedîhî olarak kavranmasına karşın, ikincinin heyetinin doğadan uzak olup ancak bir delil ve uyarıyla kavranabilmesidir. Bazen iki şey arasındaki gereklilik açık olur ama başka iki şey

⁵⁹¹ Cürçânî, *age.*, I/250; Gazzâlî, *age.*, s.74; a.mlf., *el-Kıstasü'l Mustakim*, s.79-80; Râzî, *el-Muhassal*, s.50.

⁵⁹² Cürçânî, *age.*, I/251; Gazzâlî, *age.*, s.24; Âmidî, *age.*, I/125-128.

⁵⁹³ Cürçânî, *age.*, I/286; Âmidî, *age.*, I/198.

⁵⁹⁴ Cürçânî, *age.*, I/287.

veya söz konusu iki şeyden biri ile başka bir şey arasındaki gereklilik açık olmayabilir.⁵⁹⁵

İlkeler arasında gözetilen bir tertip olmaksızın matlûbun elde edilmesinde yalnızca ilkelerin elde olması yeterli olsaydı kabul edilmesi zorunlu öncülleri bilen kimse -kazanılmış bilgiler sonuçta zorunlulara dayandığı için- bütün bilgileri bilmiş olurdu. Oysa durum böyle değildir. O halde ilkelerle birlikte onlara ilişkin ve nazarın formu olan özel bir heyet bulunmak zorundadır.⁵⁹⁶ Şu hâlde yakînî iman kesin delillere ve onlardan delâlet yönlerinin gerektirdiği şekilde doğru istidlâl yöntemleriyle elde edilmiş kesin medlûllere dayanır.

Yakînî imanın delillere dayanmasının gerektirdiği bir başka özellik de bu delillerin gelişigüzel değil kesin deliller olmasıdır. İmana dair birçok delil getirilebilir ve bu delillerin hepsi tabii olarak aynı kesinlik derecesinde olmayabilir. Şu halde yakînî imanın kesin delillerle desteklenmiş olduğunu ayrıca vurgulamak gerekmektedir. Bununla kastedilen sadece delillere değil ileride yanlışlanması söz konusu olmayacak kesin delillere dayanmaktır. Gerçi delil olan şeyin yanlışlanması onun aslın da gerçek bir delil olmadığını göstermektedir. Ancak delilin kullanılışı sırasında da ileride bu delil için bir yanlışlanma durumunun olmayacağını bilmek, kişiye üstün bir yakîn hâli kazandıracaktır. O hâlde asıl olan yanlışlanma ihtimalini kaldıracak bir kesinliktir. Bu da aklın bedîhîyâtına dayanmakla olur. Zira bedîhîyâtta yanlışlanma olması söz konusu değildir.

Nazar, doğru ve yanlış olarak iki kısma ayrılır. Doğru nazar, matlûba ulaştırırken yanlış nazar böyle değildir. Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık, nazarda mecazî değil hakikidir.⁵⁹⁷ Bu da nazarın insana göre doğru kabul edilmesi değil gerçekte doğru olması gerektiği anlamına gelir.

Doğru nazarda olması gereken ilk şey nazarın rastgele değil belli bir tertip içinde olmasıdır. Tertip ise iki şeye taalluk eder. Birincisi, tertibin kendilerinde ger-

⁵⁹⁵ Cürcânî, *age.*, I/287; Râzî, *el-Meâlim fi Usûli'd-Din*, s.20; Âmidî, *age.*, I/190.

⁵⁹⁶ Cürcânî, *age.*, I/287-288.

⁵⁹⁷ *Age.*, I/203-204.

çekteştiği ve nazarın maddesi olan bilgilerdir. İkincisi ise o tertip üzerine kurulan ve nazarın formu mesabesinde olan “*heyet*” tir. Bu ikisinden her biri, *kendinde doğru* olmakla nitelendiğinde tertip de *kendinde doğru* olmakla yani matlûba götürmekle nitelenir. Aksi halde nitelenmez. O halde nazarın matlûba götürmesi anlamındaki doğruluğu, tasavvurlarda ve tasdiklerde suretin doğru olmasıyladır.⁵⁹⁸

Tasavvurlardaki doğruluk; meselâ cinsylerinde zikredilenin genel araz değil cins olması, fasıl yerinde zikredilenin hâssa değil fasıl olması, hâssa olarak zikredilenin ise türün bütün fertlerini kuşatan açık bir hâssa olması ile olur.⁵⁹⁹ Tasdiklerdeki doğruluk ise delilde zikredilen önermelerin matlûbla ilişkili olup ya kesin ya zannî ya da kabule dayalı olarak doğru olmasındaki gibi maddesinin yahut da suretinin doğru olması sayesinde. Suretin doğru olması ile kastedilen, tarif ve deliller için gerekli görülen tertip şartlarına riayet edilmiş olmasıdır. İşte nazarın yanlışlığı bu ikisinin veya yalnızca ikisinden birinin yanlış olmasından kaynaklanır.⁶⁰⁰

Suret, öncüllere ilişkin heyettir. Çünkü kıyastaki şekiller matlûbu gerektirmede açıklık ve kapalılık bakımından farklılaşırlar.⁶⁰¹ Matlûp, madde yönünden kimi zaman birçok öncüle, meselâ zorunlu öncüllere değil de farklı çokluklardaki araçlara dayanır. Kimi zaman daha da az öncüllere, meselâ tek bir aracıya veya doğrudan doğruya zorunlu öncüllere dayanır. Öncüller ise her ne kadar zorunlu olsalar da yine de aralarında iki tarafın soyutlanmasındaki farklılıkları oranında açıklık ve kapalılık bakımından fark vardır.⁶⁰²

Çoğunluğa göre maddesi ve sureti bakımından gerekli şartları taşıyan nazar, nazar edilen şeye dair bilgi verir.⁶⁰³ Böylece doğru olduğu yani maddesi ve sureti

⁵⁹⁸ Cürçânî, *age.*, I/204-205; Taftazânî, *age.*, I/227.

⁵⁹⁹ “Cins; altında türlerin sıralandığı şeydir. Fasıl; cins içinde türleri gösteren karakter ve karakterler toplamıdır. Hâssa; bir türe ait olan ve zorunlu olarak ayırma bağlı bulunan vasıftır.” Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF yay. VI. Baskı, Ankara, 1986, s.25-27.

⁶⁰⁰ Cürçânî, *age.*, I/205-206

⁶⁰¹ Buna göre birinci şekil, matlûbu gerektirmede orta terime ihtiyaç duymazken, diğer şekiller orta terime az veya çok ihtiyaç duyar.

⁶⁰² *Age.*, I/206; Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, s.13

⁶⁰³ *Age.*, I/207.

bakımından yanlışlık içermediği kesin olarak bilinen bir nazarın, doğru bir nazar olduğu ve dolayısıyla bilgi verdiği yani sonucun bilgi ifade ettiğinde şüphe kalmaz.⁶⁰⁴ Bu da kesin oldukları kesin olarak bilinen delillere dayanarak doğru istidlâl ile elde edilmiş bilgilerden emin olmayı sağlar. Bu yüzden kesin delillere dayalı yakînî bir iman asla sarsılmaz.

2.3.2. Kesin Bilgilerle Desteklenmiş İman

Kesin delillere dayanması ve geçerli bir tertip gözetilerek elde edilmesi sebebiyle nazarî yakîn ile ulaşılan yakînî iman aynı zamanda bu imanun kesin ve doğru olduğu bilgisini de verir. Zira hem maddesi hem de sureti bakımından doğru olup kesin öncüllerde gerçekleşen ve ardından ölüm, gaflet ve uyku gibi bilginin zıddı yani bilgiyi nefyeden herhangi bir şey gelmeyen her nazar bilgi verir. Burada yer alan “kesin öncüllerde gerçekleşme” kaydı, doğru olmakla birlikte zânnî öncüllerde gerçekleşen doğru nazardan sakındırmaktadır.⁶⁰⁵

Fahreddin er-Râzî, bilgiye ulaştığı iddia edilen nazarın hakikatini bilen kimsenin, zorunlu olarak onun böyle olduğunu da bildiğini ifade eder. Çünkü ona göre nazarla dört bilginin toplamını içeren şeyi kastederiz. Birincisi tertip edilmiş öncüllerin bilgisi, ikincisi öncüllerin tertibinin doğruluğunun bilgisi, üçüncüsü hem kendilerinin hem de tertiplerinin doğruluğu bilinen o öncüllerden matlûbun gerektiğinin bilgisi, dördüncüsü ise o öncüllerden gerektiği bilinen şeyin doğru olduğunun bilgisidir. Bir kimsede bu dört bilgi meydana gelirse onda matlûbun doğru olduğu bilgisinin meydana gelmesi gerektiği bedîhîdir.⁶⁰⁶

Ancak tam da aynı yerden hareketle şöyle bir itiraz gelebilir: “Sahih nazar yapan her insan onun öncülerinin doğruluğuna inanıyor değildir. Öncüllerin doğruluğuna inanmadığı takdirde o kimsede nazar edilen şeye dair bilgi meydana gelmez. Dolayısıyla sahih

⁶⁰⁴ Ancak ispatladığımız iddia, tikel olduğunda söz konusu maksada ulaşamayız. Çünkü tikel ancak kesin olarak altına girdiği tümelle ispatlanır ve tikelin durumu tümelle bilinir. Cürcânî, *age.*, I/208-209; Teftazânî, *age.*, I/166.

⁶⁰⁵ Cürcânî, *age.*, I/209; Âmidî, *age.*, I/132.

⁶⁰⁶ Râzî, *age.*, s.21; Cürcânî, *age.*, I/210; Âmidî, *age.*, I/ 192.

bir nazar da olsa bilgiyi gerektirmez.” Bu itirazla eğer, “öncüllere inanmadığı takdirde orada sahih bir nazar yoktur. Çünkü sahih nazar tasdikî bilgilerin tertibidir. Oysa o durumda bu kimsenin bilgiye dayalı bir tasdiki bulunmamaktadır” denilmek isteniyorsa bilinmelidir ki bir kimse, öncüllere inanmadığında orada maddesi bakımından dahi fâsit bir nazar bulunmaz. Çünkü fâsit nazar mutabık olmayan tasdiklerin tertibidir. Oysa onun bu takdirde mutabık olmayan bir tasdiki bile yoktur. Yanlış öncüller arasında aklî bir bağın bulunması ve bu bağ sayesinde onların bir kısmının diğerini gerektirmesinde ise hiçbir imkânsızlık yoktur.⁶⁰⁷ Zira söz gelişi kıyasın birinci şeklinde gerçekleşen doğru ve yanlış öncüller arasında sonucu gerektirmek bakımından hiçbir fark yoktur. İkisi arasındaki fark, gerektirmenin birincide gerçekleştiği halde ikincide gerçekleşmemesidir.⁶⁰⁸

Geçersiz bir akıl yürütme yani fâsit bir nazardaki hatanın, delâlet yönünde yani söz konusu aklî bağda ortaya çıkması da gerekmez. Aksine bu hata öncüllerin doğruluğunda olabilir. Şöyle ki, nefsü'l-emir bakımından kesin bir şekilde gerektirmeyi zorunlu kılan aklî bir irtibat olmakla birlikte öncüller yanlış olabilir. Kuşkusuz birincide bilginin, ikincide ise cehaletin meydana gelmesi herhangi bir fark gözetmeden öncüllerin doğruluğuna inanmaya dayanmaktadır. Ne var ki bu açıklama söz gelişi, “âlem, yaratıcının delilidir” diyen kimse için geçerli olabilir. Buna göre âlemin nefsü'l-emir bakımından yaratıcı ile aklî bir irtibatı ve yaratıcıya delâlet yönü vardır. Bu yön nedeniyle onu gerektirir. Âlem hakkında bu yönden nazar etmek, kesinlikle yaratıcının bilgisini verir. Oysa *kulların fiillerinin özgür iradelerine dayanarak* Allah'ın varlığına ulaşmak böyle değildir. Çünkü bunun, nefsü'l-emirde o fiillerin kullar tarafından yaratılmış olmasını gerektirmesini sağlayacak aklî bir bağı yoktur. Dolayısıyla onda bu yönden nazar etmek, matlûba ilişkin bir bilgi vermez. Fakat bir kimse orada aklî bir irtibat olduğuna inanırsa, âlem hakkındaki nazarı o kimseyi âlem ile yaratıcı arasında bulunan özel bir ilişki ve aklî bir bağ sebebiyle değil ama inancı sebebiyle bir neticeye götürür ama bu netice bilgi değil cehalet olur. Kişi, o delilin bu medlûlü gerektirdiğini zanneder ama bu medlûle söz konusu o delil sa-

⁶⁰⁷ Gazzâlî, *Mi'yâr'ul-İlm*, s.70.

⁶⁰⁸ Cürçânî, *age.*, I/284; Gazzâlî, *İlcamü'l Avam an İlmi'l-Kelam*, s.57.

yesinde ulaşmış değildir. Zira o delilde böyle bir delâlet yönü yoktur. O kişi, başka bir yönden bu hükmü tasdik etmiş fakat bu delil sayesinde tasdik ettiğini zannetmiştir.⁶⁰⁹

Fâsitlik eğer yalnızca maddeden ise, “âlemin kadîm olduğuna ve hiçbir kadîmin de illete muhtaç olmadığına inanan kimsenin, âlemin zorunlu olarak illete muhtaç olmadığına inanmaması imkânsızdır” şeklindeki istidlâlde olduğu üzere cehaleti gerektirdiği söylenmiştir. Ancak Cürcânî’ye göre bu kanaat sorunludur. Evet, fâsitlik nazarın maddesi yönünden olduğunda bazı formlarda cehaleti gerektirir. Ama fâsit nazarın mutlak olarak cehaleti gerektirdiği doğru değildir. Yanlış öncüllerden doğru biçimde akıl yürüterek doğru sonuçlara varmak mümkündür.⁶¹⁰

Maddesi ve formu bakımından doğruluğu bilinen ve kuralına uygun her nazarda sonuç, kesin olarak doğru olan öncüllerin kesin bir şekilde gereğidir. Bu durumda da hem doğrudur hem de doğru olduğu kesindir. O halde *her doğru kıyas-taki sonuç kesinlikle doğrudur. Zira madde ve suretin doğruluğunu bilmenin, öncüllerin doğruluğunu ve sonucu gerektirmelerinin doğruluğunu kesin olarak bilmekten başka anlamı yoktur.* Yahut başka bir ifadeyle kesin öncüllerde gerçekleşen ve peşi sıra bilgiye münâfî bir durum gelmeyen her doğru nazar, engelin yokluğuyla birlikte bilgiyi kapsar. Çünkü doğru nazar, delâlet yönünü yani matlûba intikali zorunlu kılan aklı bir alâkayı içerir. Bir şeyin, gerektirdiği şeyi herhangi bir engel yokken gerektirmemesi ise imkânsızdır.⁶¹¹

Eş’ârîye göre nazarın ardından bilginin meydana gelmesi, *âdet yoluyla* gerçekleşir. Zira ona göre bütün mümkünler, doğrudan doğruya yani herhangi bir aracı olmaksızın Allah Teâlâ’ya dayanırlar.⁶¹² Mu’tezile’ye göre ise nazardan sonra meydana gelen bilgi *doğurma-teolid* yoluyla gerçekleşir. Nazar kulun fiili olup ondan doğrudan doğruya yani kulun yaptığı başka bir fiilin aracılığı olmaksızın çıkmakta-

⁶⁰⁹ Cürcânî, *age.*, I/284-285; Gazzâlî, *Meâricü’l Kuds*, Matbaat-ü İtman, Kahire, ts., s.77; a.mlf., *Mihakku’n-Nazar*, s.40.

⁶¹⁰ Cürcânî, *age.*, I/285.

⁶¹¹ *Age.*, I/213-214.

⁶¹² *Age.*, I/241.

dır.⁶¹³

Râzî'ye göre nazardan meydana gelen bilgi, nazardan doğmaksızın zorunlu olup onun nazarın ardından meydana gelmesi de aklen gereklidir.⁶¹⁴ Zira "*âlem de-ğişkendir ve her de-ğişken hadistir*" öncüllerini tasdik eden ve zihninde bu iki öncül bu şekilde bir araya gelen kimsenin âlemin hadisliğini bilmemesi imkânsızdır.⁶¹⁵ Ayrıca bu imkânsızlığın kendisi de zorunlu ve bedîhî olarak bilinir.⁶¹⁶

2.3.3. Doğru Düşünme Yöntemine Dayanılarak Ulaşılmış İman

Kesin bilgiler ile doğru ve yanlış nazar arasındaki güçlü irtibat, yakînî imana nazari yolla ulaşmak arzusundaki bir kişinin doğru düşünme yöntemlerine kayıtsız kalamayacağını da ortaya koymaktadır. Buna göre, yakînî imanın bir diğer özelliği doğru düşünme yöntemleriyle elde edilmiş delillerin ve hükümlerin elde edildiği bir iman olmasıdır. Bu sebeple düşünmenin yapısı, düşünceye etki eden ve onu yanlış sevk eden faktörler yanında doğru bir düşünme yönteminin nasıl olması gerektiği de İslâm düşünürleri ve kelâmcılar tarafından incelenmiştir.⁶¹⁷

*"İslâm düşüncesinde duyu- algı ve düşünme sürecinin sonradan yaygın olarak kabul edilen çerçevesini çizen İbn Sînâ'ya göre algı gücü, dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış algı güçleri beş duyudur. İç algı güçleri ise ortak duyu gücü, vehim gücü ve hatırlama gücüdür. Duyu algısı sürecinde bu güçlerin ilk üçü doğrudan doğruya iş başındadır. Daha sonraki güçlerse ilk üçünden faydalanan hayalî ve aklî algılara ilişkindir. Fakat kelâmcılar, objektif gerçekliği bulunmadığı gerekçeyle iç duyu ve algı güçlerinin varlığını kabul etmezler. Onlar algılama olayının aracı zihni bir işlem olduğunu yani zihnin duyu verilerini doğrudan doğruya algılayıp onları değerlendirdiğini söylerler. Onlar beş duyu, haber-i sâdik ve duyu ile elde edilen bilgileri, zarûriyyât diye nitelendirirler."*⁶¹⁸

Kindî, tikellerin duyularla algılanmalarına karşın tümel kavramların akılla kavrandıklarını, dolayısıyla mahsûsâtın algılanışının kavram değil misal düzeyinde

⁶¹³ Age., I/243.

⁶¹⁴ Râzî, *el-Meâlim fi Usûli'd-Din*, s.20.

⁶¹⁵ Cürçânî, *age.*, I/246.

⁶¹⁶ Râzî, *el-Muhassal*, s.47.

⁶¹⁷ Bkz. Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-Müstakim*, s.43.

⁶¹⁸ Hayati Hökeleki, "Duyu", *DİA*, X/10.

gerçekleştiğini ifade eder.⁶¹⁹ Fârâbî de mahsûsâta ait formları kendinde saklayan ve beş duyu ile algılanmadıkları esnada onları idrâk eden gücün mütehayyile olduğunu söyler. İbn Sînâ'ya göre ise burhânî kıyaslar yakînî önermelerden kuruludur ve "kar beyazdır" gibi duyu algısına dayalı mahsûsât önermeleri, a priori (evveliyât) ve ampirik (tecrübiyyât) önermelerle birlikte bu sınıfa dahildir.⁶²⁰

Nazar, zihnin bilinenlerden hareketle ve birtakım kurallara riâyet ederek bilinmeyenleri elde etme süreci olduğuna göre⁶²¹ marifetullah ile ilgili bir akıl yürütmede de akıl ilkelerine bağlı kalmak, belirli bir yöntem takip etmek gerekir.⁶²²

Bilinmeyen, rastgele herhangi bir *bilinenden* değil, kendisiyle ilişkili olduğu bilinenlerden elde edilmelidir. Ayrıca bu bilinenlerden elde edilmesi de her şekilde mümkün olmadığından aralarında belirli bir *tertip* bulunmalıdır. Böylece tasavvurî veya tasdikî bir şeye dair bir kavrayış oluşur. Onu daha tam bir şekilde elde etmeye çalıştığımızda ise zihnin, kendisindeki bilinenlerden hareket ederek o matlûbla ilişkili olan ve o matlûbun ilkeleri olarak adlandırılan şeylere ulaşınca kadar bir bilinenden diğerine geçmesi gerekir.⁶²³

Sonra zihin, onları söz konusu matlûba götürecektir özel bir tarzda tertip etmek için yine o ilkelere göre hareket etmelidir. Böylece eksik yönden fark edilen matlûp, sonuçta daha tam bir şekilde fark edilir. Ancak çoğunlukla önce matlûplardan ilkelere, sonra ilkelere matlûplara geçilir. Matlûba yönelik ve tertibe riâyet etmek ise zihnin gafletlerden soyutlanmasını ve aklın mâkullere çevrilmesini sağlar.⁶²⁴

⁶¹⁹ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 35-38; a.mlf., *İnsâf*, s.14 vd.; Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, s.30; Kindî, *Resâil*, thk. Abdülhâdi Ebû Zîre, Darü'l-Fikri'l-Arabi, Mısır, 1369/1950, s.107-108.

⁶²⁰ Âmidî, *age.*, I/108; Farabî, *Ârâ-u Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, Mektebetü'l-Hilal, Beyrut, 1995, s.87-89; İlhan Kutluer, "Mahsûs", *DİA*, XVII/292-293.

⁶²¹ Kutbuddin Râzî, *Levamiu'l-Esrar*, Dâru'l-Âmire Matbaası, İstanbul, 1303, s.152.

⁶²² Kadî Abdülcebbar, *Kitabu'l-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*, I/11; Âmidî, *age.*, I/125.

⁶²³ Bakîllânî, *İnsâf*, s.15; Cürçânî, *age.*, I/201-202; "Zihnin tek başına doğru olan bir önermeyi yanlış hükümlere götürecektir şekilde kullanmaması için çok titiz olunmalıdır." Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-Müstakim*, s.43; a.mlf., *Meâricü'l-Kuds*, s.79.

⁶²⁴ Cürçânî, *age.*, I/202-203; "Eğer öncüllerdeki bağlantı uzak olursa istidlâlde hataya düşmek kolay olur. Eğer yakın olursa (hüküm) daha kolay görülür" İbn Hazm, *age.*, I/42.

Vehim, tahayyül gücüyle bağlantılı olduğundan⁶²⁵ ve düşünceyi kolayca etkileyebildiğinden, doğru bir sonuç verebilmesi için düşünme sürecinde birtakım şartlara riâyet edilmesi gerekir⁶²⁶ Uyku, gaflet ve sarhoşluk gibi genel şeylerin dışında özel olarak nazarı engelleyen şeyler de vardır. Bunlar, talep edilen şeyi talep edilen olması bakımından bilmek ile mürekkep cehalet yani ona dair gerçekteki durumla uyuşmayan kesin bir hüküm vermektir. Talep edilen şeyi başka bir yönden bilmek ise onun talep edilebilmesi için zorunludur. ⁶²⁷

Talep edilen şeyi bilen ile ona dair mürekkep bir cehalet içinde olan kimse ise, onun hakkında nazar yapamaz. İlkinin nazar yapamamasının nedeni hem matlûbu bilmenin hem de bilme talebinin birlikte olmasının imkânsızlığıdır. İkincisinin nazar yapamamasının nedeni ise o kimsenin kendi hükmünü kesin olarak kabul ediyor olmasıdır. Bu durum onun nazar teşebbüsünü engeller. ⁶²⁸ O halde imanda yakîne ulaşmak delâlet yönleri farklı delileri bulmayı, sahip olduğu tasdiklerin doğru olduklarından emin olmayı ve düşünme sürecini daima kontrol etmeyi gerektirir. Bunun için de doğru düşünme yönteminin ne olduğunu ve düşünce zincirindeki hataların kaynaklarını bilmek gerekir.

2.3.3.1. Doğru Düşünme Yöntemi

Tefekkür anlamıyla düşünme, aklın müfekkire melekesini kullanması ile gerçekleşir. Müfekkire, aklın yönetiminde hayal gücünden aldığı duyu formlarını çeşitli kategorilerde soyutlar. Bu soyutlama çabasıyla bilinebilir aklî gerçeklikler, akıl tarafından fiil halinde bilinmiş olur. Buna göre düşünme olayında vehim gücü tahayyül ederken akıl ise tefekkür eder.⁶²⁹ Aklın tefekkürü ise, bilinenle bilinmeyenin

⁶²⁵ Sadreddîn-i Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, nşr. Rızâ Lutfî, Tahran 1383, III/559.

⁶²⁶ Gazzâlî, *el-Kıtasül Mustakim*, s.41.

⁶²⁷ Cürcânî, *age.*, I/248-249. Gazzâlî, *el-İktisad fî'l-İtikad*, s.31.

⁶²⁸ Cürcânî, *age.*, I/249.

⁶²⁹ İbn Rüşd, *Tehfütü't-Tehâfüt*, Merkezü Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1998, s.546-547.

arasında irtibatı sağlayacak olan “orta terimi” araştırmaktır.⁶³⁰

Akıl yürütmede esas alınan ölçülere göre farklı akıl yürütme biçimleri söz konusudur. Genellikle *tümdengelim (ta'lîl)*, *tümevarım (istikrâ)* ve *analoji (temsîl)* olmak üzere üç tür akıl yürütmeden söz edilir.⁶³¹ Delil ile medlûl arasında özel bir ilişki vardır. Biçim aynı kalmakla birlikte içerik değişebilir. Bu özel ilişki ya delilin medlûlü kuşatıyor olmasıyla ki bu kıyastır ya medlûlün delili kuşatması şeklindedir ki bu tümevarımdır ya da üçüncü bir şeyin delili de medlûlü de kuşatması şeklindedir ki bu da analogidir.⁶³²

Tümelden tümele istidlâlde eğer sözü edilen iki tümel, aralarında ortak bir üçüncü tümelin altına giriyorsa hüküm, her ikisinin de hükmün illeti olan üçüncü tümelin tikeli olmasını gerektirir. Çünkü burada tikelle kastedilen izafî tikel olup, tasavvuru ortaklığı men etmeyen hakiki tikel değildir. Bu takdirde ikisinden biriyle diğerine istidlâl de analogi kapsamına girmektedir. Aksi halde yani hükmün illeti olan ortak üçüncü bir tümelin kapsamına girmedikleri takdirde aralarında hiçbir ilişki bulunmaz ve dolayısıyla ikisinden birinin hükmü diğerine geçmez. Meselâ, “her insan düşünendir ve her düşünen canlıdır” dendiğinde bu hüküm düşünen mefhumuyla nitelenen insan fertlerinin her biri için olumlanmıştır. Düşünen mefhumunu mülhaza etmek insan fertleri hakkında canlılıkla hükmetmeyi sağlar.⁶³³

2.3.3.1.1. Kıyas

İstidlalin ilk türü olan kıyas tümelden tikele, meselâ canlı olmasından hareketle insana istidlâldir.⁶³⁴ Bu, en az iki önermeden üçüncü önermeye ulaşılan bir akıl yürütmedir.⁶³⁵ Kıyas şöyle tarif edilir: “Kıyas, önermelerden telif edilmiş söz olup her ne

⁶³⁰ Muhammed Arkoun, *Ebu Hamid Gazali el-Mütefekkirü's Sâir*, ed-Dârü'l-Kıymeti't-Tabâe, ts. s.56.

⁶³¹ Râzî, *Lübâbü'l- İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, mektebetü Külliyesi'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, s.30; Gazali, *Mi'yarü'l İlmi*, s.111.

⁶³² Gazzâlî, *age.*, s.134.

⁶³³ Cürcânî, *age.*, II/15-16.

⁶³⁴ Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, s.112.

⁶³⁵ *Age.*, s.113.

zaman o önermeler kabul edilseler onlardan zatı nedeniyle başka bir söz gerekli olur.”⁶³⁶ Kabul edilen o önermeler nefsi'l-emirde doğru olsunlar ya da olmasınlar fark etmez.⁶³⁷

İlk dönemde, özellikle ehl-i sünnet kelâmcıları mantık ilmi henüz kelâmcılar arasında pek yaygınlaşmamış olmasına rağmen daha çok kıyas mantığını kullandılar. Çünkü akıl yürütme biçimleri arasında sadece onun kesin bilgi (yakîn) ifade ettiğine inanıyorlardı. İstikrâ ise yalnızca tümelin bütün cüzleri tecrübe edildikten sonra kesin bilgi ifade edebilirdi ve bu da çoğu zaman mümkün değildi. Keza, İslâm hukukçularının kullandığı kıyas türü olan temsîl ise sadece illet kesin olduğunda kesinlik ifade ediyordu. Kelâmcılar bu tür kıyası, illetin kesin olması durumunda klasik kıyas mantığına dönüştürerek kullandılar.⁶³⁸

Kur'an'a göre, inkârcılarla mücadelenin de hüccetle yapılması gerekir.⁶³⁹ Hüccet ise görüşün doğruluğunu gösteren delildir.⁶⁴⁰ İşte Gazzâlî'den itibaren delil anlayışı mantikî bir şekil almaya başlamış ve kıyas formu yetkin düşünme biçimi olarak kabul edilmiştir.⁶⁴¹ Buna göre kıyas, doğru olduğunda ve kat'î öncüllere dayandığında kesinlik bildirir.⁶⁴²

Kıyastaki orta terimin diğer iki terime göre aldığı konum dolayısıyla meydana gelen bütüne “şekil” denir. Orta terimin kıyas içinde bulunduğu yere göre kıyaslar dört şekle ayrılırlar.⁶⁴³ Kıyasın dört şeklinden birinci şekil en yetkin olanı ola-

⁶³⁶ Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedad*, haz. Kudret Büyükcoşkun, İşaret yay., İstanbul, 1998, s.58; Cürçânî, *age.*, II/13; İsmail Gelenbevî, *Burhan-ı Gelenbevi*, İstanbul, 1253, s.30.

⁶³⁷ Gazzâlî, *Mi'yâr'ul-İlm*, s.68.

⁶³⁸ “Tümevarım, mukassem kıyas yani tam tümevarım olmadıkça kesinlik vermez. Yine analogi de kesinlik vermez. Analoginin kesinlik vermesi için kendisindeki illet kesin olmalıdır. Bu takdirde de analogi, şöylece kıyasa döner: Nebiz, sarhoş edicidir; her sarhoş edici haramdır. O halde nebiz haramdır.” Metin Özdemir, *Kelami İstidlalin Problematigi*, CÜİFD, c.V s.2, Sivas, 2001, s.179. Kıyasın dayanakları için bkz; Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, s.68-72.

⁶³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu Dâri's-Saâde*, Kahire 1323, I/145.

⁶⁴⁰ İsfehani, *age.*, s.107-108.

⁶⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, *DİA*, IX/137.

⁶⁴² İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme* (Şerhu Uyûni'l-Hikme ile birlikte), Müessesetü's-Sadık, Tahran, 1415, I/43.

⁶⁴³ Kamil Kömürcü, *Esirü'd-Din el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Yayınevi yay. Ankara, 2010, s.154.

rak kabul edilirken⁶⁴⁴ tabiattan uzak olup sonucu gerektirmesi açıklanırken o sonucun doğrudan başka bir şekilden elde edilmesinde duyulandan daha çok yardıma ihtiyaç duyulmakta olduğundan dördüncü şekle çok iltifat edilmemiştir.⁶⁴⁵

2.3.3.1.2. Karşılıklı Gerektirme

Tümelden tikele akıl yürütme biçimlerinden biri de karşılıklı gerektirmedir. Buna göre, *gerektirenin (lâzım)* varlığından *gerekenin(melzûm)* varlığı ve gerekenin yokluğundan *gerektirenin* yokluğu gerekli olur. Aksi halde, yani *gerektirenin* varlığından *gerekenin* varlığı veya *gerekenin* yokluğundan *gerektirenin* yokluğu gerekmezse *gereklikten (telâzüm)* söz edilemez. Çünkü bu takdirde *gerektiren*, *gereken* olmaksızın var olabilirken *gerektirenin* yokluğundan *gerekenin* yokluğu, *gerekenin* varlığından da *gerektirenin* varlığı gerekmez. Zira *gereken* daha genel olabilir ve bu nedenle *gerektirenin* olmadığı halde var olabilir.⁶⁴⁶

Bir kavramın tasavvuru zihnin bir başka kavramı tasavvur etmesini gerektiriyorsa bu iki kavram arasında “*zihnî lüzum*” söz konusudur. Bir delâlet türü olarak iltizamda bu zihnî gereklik dikkate alınır.⁶⁴⁷ Bu durumda lafzın anlamı akla geldiğinde onun gerektirdiği diğer anlam da herhangi bir çaba harcanmadan akla gelir. Meselâ güneş akla gelince ışık da kendiliğinden akla gelir. Ancak bunun için *gerektiren* *gerekenin* konusu olmalı veya *gereken* *gerektirene* yüklenmelidir. Meselâ insan bilindiğinde *gülen* veya *yazan* nitelikleri de bilkuvve bilinmiş olur.⁶⁴⁸

İki şey arasında münâfât ise, herhangi birinin varlığından diğerinin yokluğunun gerekmesidir. Eğer yalnızca doğrulukta birbirlerini nefy ederlerse, herhangi birinin doğruluğunun sübûtundan diğerinin yanlışlığı gerekli olur. Şâyet yalnızca yanlışlıkta birbirlerini nefyederlerse herhangi birinin yanlışlığından diğerinin doğ-

⁶⁴⁴ Âmidî, *age.*, I/199-200; Cürçânî, *age.*, II/18-19.

⁶⁴⁵ Cürçânî, *age.*, II/20; Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, s.41-45; Kıyasın dördüncü şekline pek iltifat edilmemiştir. Bkz. Hüseyin Atay, *Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair*, AÜDTCFD., 1968, c.XVI, s.36-66.

⁶⁴⁶ Cürçânî, *age.*, II/20; Gazzâlî, *Mi'yâr'ul-İlm*, s.68; Tehânevi, *age.*, II/1405-1406.

⁶⁴⁷ Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fi Şerh-i Metâlii'l-Envâr*, s.30; Kıyas Şekillerinin Kur'an'da kullanılmasıyla ilgili olarak bkz. Gazzâlî, *el-Kıstasü'l Mustakim*, s.28-33.

⁶⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitabu'l-Burhân*, s.10.

ruluğu gerekli olur.⁶⁴⁹

2.3.3.1.3. İstikrâ-Tümevarım

İstidlâlin diğer bir türü tikelden tümele yani tikelin durumuyla tümelin durumuna istidlâl olan istikrâ-tümevarımdır. Tümevarım, bir tümel hakkında tikellerinin ya tamamında ya da bir kısmında bulunması nedeniyle hüküm verilmesidir. Tümevarım, “Sayı, ya çifttir ya da tektir. Hem her çift, bir tarafından sayılır hem de her tek, bir tarafından sayılır. O halde her sayı, bir tarafından sayılır.” ifadesinde olduğu gibi tikellerin tamamında bulunması durumunda kesinlik ifade eder. Bu tür istidlâle, mukassem kıyas veya tam tümevarım denir. Ancak, “her canlı, çiğnerken alt çenesini hareket ettirir çünkü insan, at ve gördüğümüz diğer canlılar böyledir” sözünde olduğu gibi bir kısmında bulunması durumunda ise zan bildirir. Çünkü o tümelin tümevarıma tâbi tutulmamış olan tikelleri arasında tümevarım kapsamına girenlere aykırı olanlar bulunabilir.⁶⁵⁰

2.3.3.1.4. Temsil-Analoji

İstidlâlin üçüncü türü de tikelden tikele olur ki bir tikelin durumuyla başka bir tikelin durumuna hüküm vermektir. Bu, bir şeyin başka bir şeyle hükmün ilerinde ortaklığıdır. İllet ise her iki tikeli de kuşatan tümeldir.⁶⁵¹

2.3.3.2. Doğru Düşünme Yöntemine Göre Zayıf Yollar

Bu beş düşünme biçiminin dışında birtakım zayıf formlar da vardır ki bazı kelâmcılar, hükümleri ispat çabalarında bu yolları izlemişlerdir. Yakîn arayışındaki bir insanın bu formlara dayanan çıkarımlardan uzak durması gerekir. Bu istidlâl biçimleri şunlardır:

⁶⁴⁹ Cürcânî, *age.*, II/20; Gazzâlî, *Mi'yâr'ul-İlm*, s.161.

⁶⁵⁰ Âmidî, *age.*, I/ 208; Cürcânî, *age.*, II/14; Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, s.72-73.

⁶⁵¹ Cürcânî, *age.*, II/15.Gazzâlî, *age.*, s.73.

2.3.3.2.1.Hakkında Delil Olmayanın Yok Sayılması

Bu düşünce hakkında delil olmayan hükmün nefyedilmesi gerektiğine dayanır. Buna göre önce eldeki delillerin zayıflığının ve yanlışlığı açıklanır ve böylece nakledilen delillerin dışında delil olmadığı getirilen ispatlanır. Yahut önce delil yönleri hasredilir, ardından bütün yönlerin tek tek incelenmesi suretiyle her bir delil tümevarıma dayanarak nefyedilir.⁶⁵² Bu da son tahlilde delil bulamamaktan ibaret olduğundan birinciye döner. Bu düşünceye göre;

“Hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerekmez, zorunlu bilgiler geçersiz olur. Zira bu kabul edilmezse görmediğimiz hâlde tam karşımızda yüce bir dağın bulunmasını mümkün görmek gerekir. Ayrıca nazarî bilgiler de geçersiz olur. Çünkü delilin, onu bize gösteren bir şey olmadığından dolayı bilmediğimiz bir muâzırının⁶⁵³ veya o delilde hakkında delil bulunmayan bir yanlışının bulunmadığından emin olunamaz. Sonuç olarak, biz bir delille nazarî bir hükme istidlâl ettiğimizde şâyet hakkında delil bulunmayan şeyin sübûtunu mümkün görürsek, o delilin nefsü'l-emirde bir muâzırının bulunması ama o muâzırın varlığına dair bir delilimiz olmadığı için onu bilmememiz mümkün olur. Ayrıca o delilin öncüllerinde var olan yanlışlık, hakkında delil olmadığı için görünmeyebilir. Böyle bir durumda ise delilin kesinliğinden söz edilemez. O halde hakkında delil bulunmayan şeyin mümkün görülmesi, zorunlu ve nazarî bilgileri yok saymayı gerektirir ve dolayısıyla yanlıştır.”⁶⁵⁴

Bu düşünce, yani *hakkında delil olmayan şeyin olmadığını da kabul etmek gerekir* düşüncesi, özellikle batılı bilim ve din felsefesi çevrelerinin Allah'ın varlığına dair itirazlarının da temelinde yer alır. Onlara göre yüce bir yaratıcının varlığı hakkında kesin deliller olmadığı için onun varlığından da söz edilemez.⁶⁵⁵

Bu hüküm, böyle delillerin var olmadığına itiraz hakkı baki kalmak kaydıyla doğru kabul edilse yani buna ilişkin kesin deliller olmadığı söylene bile yine de Allah'ın var olmadığına delili olamaz. Delili olmayan şeyin sübûtunun da reddedilmesi büyük bir karışıklık içermektedir. Zira belli bir şey hakkında *“onun hakkında*

⁶⁵² Cürcânî, *age.*, II/21

⁶⁵³ Yani delilin geçerliliğini yok eden başka bir delilin.

⁶⁵⁴ Cürcânî, *age.*, II/22-23; Cûdi Selahatin, *age.*, s.139.

⁶⁵⁵ Özellikle çağdaş ateizmin en önde gelen temsilcilerinden olan Richard Dawkins, 2006 yılında yayınladığı ve best-seller kitabı *The God Delusion*'da (*Tanrı Yanılgısı*) bu tezin eski-yeni en keskin örneklerini sunmaktadır. Buna göre, tanrı inancı herhangi bir temele dayanmayan irrasyonel bir kabulden ibarettir. Bkz. Richard Dawkins, *The God Delusion*, Bentam Books, London, 2006, s.111-151.

delil yoktur” demekle ya onun nefsü'l-emirde olmadığı ya da varsa bile bilinmediği kastedilir. Birinci şık geçersizdir çünkü sadece delillerin bilinmemesinden hareketle bir şeye dair nefsü'l-emirde de bir delilin olmadığı kesin olarak söylenemez. Çünkü delillerinin çürütülmesi sebebiyle veya tümevarım yoluyla bir şey hakkında hiçbir delil bulunamaması, o şeye dair bir delilin olmadığını ifade etmez. Aksine ona dair hiç kimsenin bilmediği bir delil olabilir. Hatta sadece delile ulaşamaması değil nefsü'l-emirde delilin olmaması da o şeyin kendinde olmadığını göstermez. Meselâ Allah âlemi hiç yaratmasaydı, O'nun varlığına dair bir delilden söz edilememekle birlikte bu delilsizlik durumu O'nun olmadığını delili olmazdı.⁶⁵⁶

Buna göre, delilin kişi nezdinde olmaması yani bir delil olmasına rağmen kişinin o delili bilmemesi hiçbir şey ifade etmez ve o şeyin nefsü'l-emirde olmadığını göstermez. Aksi halde halkın hakkında herhangi bir delil bilmedikleri şeylerin bulunmadığını düşünmeleri ve yaratıcının varlığı ve birliğini, peygamberliği ve haşri inkâr eden kâfirlerin, kendilerinde delilleri bulunmayan bu şeyler hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia edebilmeleri mümkün olur. Bu ise deliller hakkında en cahil olan kimsenin en çok bilgiye sahip olması anlamına gelir. Çünkü bu durumda onun herhangi bir şeyin delilini bilmemesi onu o şeyin olmadığı bilgisine götüren bir delil olur. Böyle olunca da bilen ile bilmeyen, hakkında delil bulamadıkları meselelerde eşit hâle gelir. Hatta bilgi sahibi bir insanın bir delil bildiği meselelerde bile bilmeyen bilenden daha bilgili olur. Zira bu durumda cahil kimsenin nezdinde delil olmadığı için o şeyin olmadığına inanması bilgi olurken, bilen kimsenin o şeyin sübûtuna inanması cehalet olur. Deliller hakkında en cahil olan kişi de bu takdirde her şey hakkında en çok bilgi sahibi olan kişi olur.⁶⁵⁷

Ayrıca delilin bilgisi, gelecekte de meydana gelebilir. Bu ihtimalin varlığı şu anda delilin bilinmemesinden, medlûlün olmadığına dair kesin bir hüküm vermeyi engeller. Meselâ ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebilen cennet ve cehennem halleri, sevap ve azaba dair haberler, O'nun tarafından bildirilinceye kadar bilinmi-

⁶⁵⁶ Fasit bir nazarda kullanılan geçerli bir delil, delil olmaktan çıkmaz. Âmidî, *age.*, I/189; Cürçânî, *age.*, II/23-24.

⁶⁵⁷ Cürçânî, *age.*, II/24-25.

yordu. Eğer söz konusu iddia doğru olsaydı, bu bilgilerin ulaşmadığı insan kendisinde buna ilişkin bir delil olmadığı için onları yok saymakta-sadece mâzur değil-doğru ve haklı olurdu. Şu halde delilin gerek nefsü'l-emirde gerekse bizim nezdimizde bulunmaması, medlûlün kendinde bulunmamasını gerektirmez.⁶⁵⁸

“Delilin olmaması medlûlün de olmadığını gösterir” düşüncesine göre, aksi bir iddia bilgileri kontrol etme imkânını ortadan kaldırır. Bu durumda meselâ gökyüzünde, bulutların arasında yüce bir dağın var olduğunu iddia eden bir kişiye cevap verilemez. Görünüşte bu çıkarım haklı gibi dursa da öyle değildir. Evet, gökyüzünde, bulutların arasında yüce bir dağın olmadığı bilgisi zorunludur. Ancak bu hüküm, “sübûtuna delil bulunmayan şey kabul edilmez” şeklindeki öncüle dayanmaz. Öyle olsaydı karşımızda göremediğimiz hâlde böyle bir dağın olmadığı bilgisi zorunlu değil nazarî olurdu. Hâlbuki ister zorunlu isterse nazarî olsun, katî öncüllerde muâzırın ve yanılmanın olmaması zorunludur yani bedîhî olarak bilinir. Dolayısıyla bulutların arasında yüce bir dağın olmadığı bilgisi, fâsit öncüllerle istidlâl dayalı bir bilgi değildir.⁶⁵⁹

Yine eğer bir şeyin sübûtuna dair bir delil olmaması onun olmadığını bilgisini gerektirseydi, olmadığına dair delilin olmaması da onun olduğunun delili olurdu. Bu durumda nefyedilmesine ve ispatına dair delilin yokluğu, tek bir şeyde her ikisini birden kesin olarak kabul etmeyi gerektirirdi. Hâlbuki bir şeyin varlığına dair delilin olmaması onun nefyedilmesini gerektirmediği gibi, nefyine dair delilin olmaması da varlığını gerektirmez.⁶⁶⁰

Şu halde nefyin delilinin olmamasıyla sübûta istidlâl, doğru bir yol değildir. Ayrıca sübûtun delilinin olmamasından hareket ederek nefye istidlâl ile nefyin delilinin olmamasıyla sübûta istidlâl arasında aklen hiçbir fark yoktur. Eğer biri mümkün olsaydı diğeri de mümkün olurdu. Fakat her ikisi de imkânsızdır.⁶⁶¹

2.3.3.2.2. Gâibin Şâhide Kıyası

⁶⁵⁸ Cürcânî, *age.*, II/25.

⁶⁵⁹ Cürcânî, *age.*, II/25.

⁶⁶⁰ Âmidî, *age.*, I/143; Cürcânî, *age.*, II/26.

⁶⁶¹ Cürcânî, *age.*, II/27.

Zayıf yollardan ikincisi, gaibin şahide kıyasıdır.⁶⁶² Bu delili kullananlar, yüce Allah hakkında bir hükmü ispat etmeye çalıştıklarında bu yolu izleyerek Allah'ı mümkün varlıklara kıyaslarlar. Bu kıyas fikhî bir kıyastır. Bütün fikhî kıyaslarda ise kıyaslanan şey ile kendisine kıyas yapılan şey arasında ortak bir illetin ispatı gereklidir. Hâlbuki burada kesin bir ispatın olduğu iddiası ise son derece sorunludur. Çünkü kendisine kıyas yapılan aslın özelliğinin, ondaki hükmün varlığı için şart olması veya kıyaslanan fer'in özelliğinin, hükmün ondaki varlığına engel olması mümkündür. Her iki takdirde de aralarında ortak bir illet bulunmaz.⁶⁶³

“Şahide dayanarak gaibi çıkarsama yönteminin doğurduğu sıkıntıların sebebi, onun çok esnek oluşudur. Bu esneklik, yöntemin kullanılış tarzından kaynaklanmaktadır. Onun dört farklı türü vardır. Muhataplar bu türlerden amaçlarına hizmet edebilecek herhangi birini seçme imkânına sahip olduklarından, aynı konuda farklı türleri kullanmak suretiyle birbirine son derece zıt sonuçlara varabilmektedirler. Meselâ Eş'ariler, bu yöntemin 'illette ortaklığa' dayanan türünden hareketle ilahi sıfatları ispat ederken; Mu'tezile, 'delâlette ortaklığa' dayanan türünü kullanarak sıfatları inkâr etmiştir.”⁶⁶⁴

İmam Matürîdî bu yöntemin en büyük sorununun neyin asıl, neyin fer' olduğunu tespit etmekte olduğunu söyler. Ona göre, duyulur âlemin duyular ötesine delil olduğu görüşünü benimseyenlerden bir kısmı, asıl-fer' münasebetini gerçeğin tersine çevirmişlerdir. Hâlbuki ezelde kadim ve kıdem varken onların istidlâllerine esas aldıkları âlem yoktu. Bu sebeple duyular ötesi olan kadimi âleme fer' yapmak doğru değildir. Aksine duyulur âlem için duyular ötesi asıldır.⁶⁶⁵

Bu metodun esası ortak illetin tespit edilmesine dayanır. Ortak illeti tespit etmenin yollarından biri *tard ve akistir*. Buna göre ortak illet olursa hüküm de olur, ortak illet olmazsa hüküm de olmaz.⁶⁶⁶ Meselâ Mu'tezile'nin, *“daha önceden işlenen bir suç ve peşi sıra bir bedel olmaksızın zarar vermek şâhidde çirkindir. Zulmün çirkinliğinin*

⁶⁶² “Ehl-i Sünnet'in ilahi sıfatlarla ilgili bazı hususlarda nadiren kullandığı bu yöntem, Mu'tezile'nin pek çok metafiziksel konuda ısrarla kullandığı ve kesin bilgiye götürdüğüne inandığı bir yöntemdir.” Metin Özdemir, *agm.*, s.183-184; Âmidî, *age.*, I/ 212.

⁶⁶³ Cürcânî, *age.*, II/28.

⁶⁶⁴ Metin Özdemir, *agm.*, s.185.

⁶⁶⁵ Mâturîdî, *age.*, s.180-183.

⁶⁶⁶ Cürcânî, *age.*, II/27.

illeti bunlardır. Eğer böyle fiiller Allah'tan çıkarsa illet bulunduğundan dolayı o fiilin de çirkinliğine hükmetmek gerekir." şeklindeki iddialarının dayanağı bu yöntemdir. Hâl-buki o durumların fiildeki çirkinliğin illeti olduğu zannî olarak bilinebilse bile kesin olarak bilenemez. Oysa burada maksad zanla değil ancak kesinlik ile tamamlanır. Bu görüşü savunmak, hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerektiğini savunmak gibidir.⁶⁶⁷

Ortak illeti tespit etmenin yollarından bir diğeri, *sebr ve taksimdir*.⁶⁶⁸ Sebr, meselâ "*karalığın görülmesinin illeti, ya onun varlığıdır ya araz, hadis veya renk olması ya da karalık olmasıdır. Var olması dışındaki şıkların tamamı yanlıştır. Allah Teâlâ da var olduğuna göre O'nun görülmesi de mümkündür*" sözündeki gibi bütün kısımları ortaya koymayan taksimdir.⁶⁶⁹

Ortak illeti tespit etmenin üçüncü yolu ise *ilzâm*dir. Bu, hasmın söylediği asılda bulunan ama ona kıyaslanan fer'de bulunmayan ayrı bir illet nedeniyle onun söylediği şeye ilişkin kıyasta bulunmaktır.⁶⁷⁰ İlzâm, gerçekte kıyas türlerinden olup bazen tard kıyası formunda bazen de akis kıyası formunda olur. Tard kıyası formunda olanın ispattaki örneği "*Allah, bir bilgiyle bilendir, çünkü O, ittifakla iradeyle irade edendir*" sözüdür. Nefydeki örneği ise "*nazar, bilgiyi doğurmaz, çünkü nazarın hatırlanması bilgi doğurmamaktadır*" sözüdür. Akis kıyasının örneği, "*eğer kul yaratmaya kadir olsaydı yüce yaratıcı gibi yeniden yaratmaya da kadir olurdu. Yeniden yaratmaya kadir olmadığına göre yaratmaya da kadir değildir*" sözüdür.⁶⁷¹

İlzâm, kesinlik vermez. Çünkü aslın hükmü kesin olarak bilinmemekte sadece muhataplar arasında ortaklaşa kabul edilmektedir. Ayrıca hasım, aslın illetinin fer'de varlığını men etmek ile aslın hükmünün sübûtunu men etmek arasındadır. Çünkü o, aslın illetini kabul etse bu illet fer'de mevcut değildir. O illeti kabul et-

⁶⁶⁷ Cürcânî, *age.*, II/28-30; Âmidî, *age.*, I/210.

⁶⁶⁸ "Bu yöntemde konu önce iki kısma ayrılır. Sonra ayrılan bu yönlerden biri iptal edilir." Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 29; a.mlf., *Mi'yarü'l-İlm*, s.145.

⁶⁶⁹ Cürcânî, *age.*, II/32.

⁶⁷⁰ Gazzâlî, *el-Kıstasü'l Mustakim*, s.28-38.

⁶⁷¹ Cürcânî, *age.*, II/33.

mezse bu kez de aslın hükmünü men etmiş olur zira aslın hükmünü o illet nedeniyle kabul etmiştir.⁶⁷²

2.3.4. Doğru Düşünme ve Delillerin Gücünün Yakîni İmana Ulaşmadaki Rolü

Öncüllerin zayıflığıyla ilgili konuların, kelâmda pek çok önemli kelâm meselesinde uzantıları vardır.⁶⁷³ Meselâ bir sıfatta ortak olan şeylerin mutlak olarak eşitliğine hükmetmek böyle bir zayıflık taşır. Nitekim Mu'tezile sıfatların kadimliğini buna dayanarak reddetmiştir. Onlara göre, "*Allah Teâlâ'nın zatıyla kâim, kadim ve mevcut sıfatları yoktur. Aksi halde o sıfatlar kadimlikte ve dolayısıyla bütün durumlarda zata eşit olurlar. Bu durumda zat, sıfatların misli olur ve sıfatların zatla kaim olması olmamasından evlâ olmaz. Oysa bu çelişkidir.*" Bir diğer örnek de yine Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'nın bir bilgiyle bilen olduğunu nefy etmesidir. Onlara göre, "*aksi halde Allah'ın bilgisi bizim bilgimize eşit olur. Buna göre, bizim bilgimizin hâdis olmasından O'nun bilgisinin de hâdis olması veya O'nun bilgisinin kadimliğinden bizim bilgimizin de kadim olması gerekir.*" Bunların tamamında dayanılan şey "*bir sıfatta ortaklık, ortakların bütün yönlerden eşitliğini gerektirir*" şeklindeki zayıf hükümdür. Hâlbuki bir cinsin altına giren türler, mutlak olarak benzer (*mütemâsil*) olmadıkları hâlde, cinslik hakikatinde ortaklıklar. Hatta hakikatleri farklı olan şeyler birçok arazda ortaklıklar ve bunların mütemâsil olmaları hem söz konusu değil hem de imkânsızdır.⁶⁷⁴

Kelâm meselesinde uzantıları olan zayıf öncüllerden bir diğeri de, Allah Teâlâ hakkında bir sıfat olumlanmak istenildiğinde onun sadece bir kemal sıfatı olmasına dayanmaktır. Aynı şekilde bir sıfatın O'ndan olumsuzlanmak istenilmesi durumunda onun bir eksiklik sıfatı olmasından hareket etmektir. Buna bazen fiiller hakkında da itibar edilir. Meselâ, "*itaate sevap vermek kemâldir ve dolayısıyla Allah Teâlâ'ya sübûtu gerekir. Daha öncesinde bir suç olmaksızın ve ileride bir karşılık vermeksizin acı verme bir eksikliktir ve dolayısıyla Allah için düşünülemez. Zira fiillerdeki kemâl güzel, eksiklik ise çirkindir.*" Yahut "*ilim kemâl sıfatıdır ve Allah için sübûtu gerekir, cehalet ise*

⁶⁷² Cürcânî, *age.*, II/33; Gazzâlî, *age.*, s.40.

⁶⁷³ Cürcânî, *age.*, II/44

⁶⁷⁴ *Age.*, II/47-48.

eksiklik sıfatıdır ve O'ndan nefyi gerekir." şeklindeki delillendirmeler bu esastan hareket eder.⁶⁷⁵

Hâlbuki bir öncülün sâbit olması ve bu öncülle Allah'ın o sıfatla nitelendiğine istidlâl edilebilmesi için Allah'ın zâtı o sıfatı kabul etmelidir. Çünkü zat o sıfatı kabul etmediği takdirde sadece sıfatın kemâl oluşuyla ilahi zâtın o sıfatla nitelenmesine istidlâl edilemez. Nitekim buna dayanarak âlemin ezelde yaratılmış olmasının sürekli bir varlık olması bakımından, Allah Teâlâ için sonradan yaratılmasına göre daha yüksek bir kemâle işaret etiği düşünülebilir. Fakat Allah'ın fâil-i muhtâr olması, âlemin böyle bir şeyle nitelenmesine engeldir. Çünkü Allah'ın fiili kasıt, ihtiyar ve iradeyle öncelenmiştir. Bu yüzden âlem hadis olmak zorundadır.⁶⁷⁶

Ayrıca kemâlin anlamının ne olduğu ve o sıfatın zat için kemâl ve dolayısıyla nefsü'l-emirde O'na lâyük olduğu da kesin bir şekilde ortaya çıkmalıdır. Çünkü bir sıfatın söz gelimi yazmak gibi, bize kıyasla kemâl olması ama Allah'ın zâtına kıyasla kemâl olmaması mümkündür.⁶⁷⁷ Yine, O'nun henüz sahip olmadığı-beklenen bir kemâlin bulunması mümkün değildir. Burada ilke, zat için zorunlu olan sıfatların kemâl olduğu burhânî olarak ispatlanmış olmasıdır.⁶⁷⁸

Doğru bir düşünme yönteminin yakînî delillere ve hükümlere ulaşmakta ne derece önemli olduğunun belirginlik kazandığını ümit ediyoruz. Özellikle nazarla ilgili bu değerlendirmelerden sonra, bu yöntemin daha dolaylı etkilerine ve yakînî imanın bu yöntemle daha dolaylı bir alâka içeren niteliklerine değinebiliriz. Bu özellikler ya doğrudan nazara dayanır ya da nazarın da temelini oluşturan kesin bilgi, doğru anlayış, tahkik, tafsîl ve nihaî matlûpların nitelikleri ile bir şekilde bağlantılıdır. Bu özelliklerin başında yakînî imanın tahkike dayalı bir iman olması gelir.

⁶⁷⁵ Cürcânî, *age.*, II/48.

⁶⁷⁶ Cürcânî, *age.*, II/48.

⁶⁷⁷ Mâtürîdî bu noktada hikmet ve sefehin ne olduğuna dair belirlemedeki hassasiyete dikkat çeker. Ona göre bunların belirlenmesinde karşılaşılabilecek en büyük güçlük bunlara dair beşerî bilgisizliktir. Kişinin düşüncesine göre bir şeyin hikmet veya sefeh, adalet veya zulüm olduğuna hükmetmesi her zaman doğru olmayabilir. Bkz. Mâtürîdî, *age.*, s.346.

⁶⁷⁸ Cürcânî, *age.*, II/48, Allah kemâl sıfatlarla muttasıftır. Onun sıfatları sonradan vücud bulup ardından yok olan arazlar cinsinden değildir. Sâbûnî, *age.*, s.49.

2.4. Taklitten Tahkike Ulaşılmış İman

İmanın sahih ve makbul olmasında nazar ve istidlâl şart değildir. Taklit yoluyla olan iman da sahih ve Allah katında makbuldür. Şu var ki gücü yettiği nispette nazar ve istidlâlde bulunmak vâcip olduğundan bunu terk eden bir mümin günahkâr olur.⁶⁷⁹

Asıl olan taklitten kurtularak tahkike ermektir.⁶⁸⁰ Tahkikin ilk aşaması mukallidin taklitten kurtulma arzusu, sonraki aşaması ise Allah katından gelen ve Resulullah'ın (sav) bildirdiği hakkın neleri içerdiğinin ayrıntısını elde etmektir. İmanın şartları olarak ifade edilen de budur. Ancak mukallid aslî zorunlu önermeleri kesin olarak tasdik eder ve kendisinin mukallid olduğunu da çoğunlukla bilmez.⁶⁸¹ Ayrıca bu kaynaklardan kesin olarak bize ulaşan, üzerinde icmâ olunan meselelerde de tek tek her hakkı bilmek, öğrenmek ve tasdik etmek tafsil mertebesini sağlar. Bu yolda nazar eden insanın yanlış bir hükme varması durumunda sorumluluktan kurtulamayacağı açıktır.⁶⁸²

Son tahlilde iman ile ilgili tasdik edilen bütün hakikatler Allah'ın zatı, sıfatları –isimleri ve fiilleriyle ilgili hakikatlerdir. Bu hakikatlerin ne olduğunu bilmek ve onların öyle olduğuna inanmak gerekir. Meselâ, Allah'ın var ve bir olduğunu eşî benzeri ortağı olmadığını, vahiy yahut akıl yoluyla öğrenmek sonra âlim olmasının anlamını, ilim sıfatının varlığını, özelliklerini, kapsayıcılığını, niteliklerini bilmek–öğrenmek ve bunlara hak olarak yani gerçekte nasıl ise o şekilde inanmak gerekir. İşte nazârî tahkik ve yakîn budur.

Kelâmî kabuller bunlarla ilgili kesin haber kaynaklarından bize aktarılanlara dayanmak durumundadır. Bunlardan kesin bilgiler tarafından reddedilmeyen ve

⁶⁷⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *age.*, s.89.

⁶⁸⁰ Osman Temimi, *Fethu'l Hamid fi Şerh'it Tevhid*, thk. Saud el-Arifi, Hüseyin es-Seîdî, Daru'n Neml,, Mekke, 1425, I/33; İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzü Aklü ve'n Nakl*, V/336.

⁶⁸¹ Gazzâlî, *İlcamü'l Avam an İlmi'l-Kelam*, s.92.

⁶⁸² Nazar sonucu yanlış inancı tasdik eden kimse, Câhız'a göre mâzurdur. Abdullah bin Hasan el-Anberî'ye göre de akliyâtta herkes isabet etmiş sayılır. Âmidî ise, necat için hak itikadın zaruri olduğunu vurgular. Bkz. Âmidî, *age.*, V/108.

açık olarak ifade edilmeyenler hakkındaki tartışmalarda da kişiden bağımsız bir gerçek vardır ve kişinin, inancının bu gerçeğe uygunluğu oranında bir yakîni olacaktır.⁶⁸³

2.5. Bid'at Düşüncelerden Uzak İman

Arapça'da icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek anlamlarına gelen “ب-د-ع” kökünden türeyen bid'at, daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey anlamına gelir. Bid'at biri geniş, diğeri dar kapsamlı olmak üzere iki şekilde tarif edilmiştir. Geniş kapsamlı tarife göre bid'at Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her şeydir. Bid'atı dar kapsamlı olarak anlayanlar ise onu, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey diye tarif etmişlerdir.⁶⁸⁴

Yakîn, kesinlik ve doğruluk şartlarını taşıdığına göre yakînî imana herhangi bir bid'at karışmış olmamalıdır. Sözelimi, Allah'ın âlim olduğunu vahiyle tanışmadan tasdik eden biri ile vahiy yoluyla buna inanan kişi farklıdır. İlki bu sıfatın niteliklerine dair kabullerinde ne oranda doğru olup olmadığını bilemez ve uygun olmayan sıfatları Hakk'a izafe edebilir. Vahye tabi olan ise önce bu niteliğin Allah'ta olduğunu öğrenir. Öğrenmek ise ilimle ilgilidir. Sonra bu bilgiyi tasdik eder. Allah'ın bu bilgisi tümel-tikel her şeyi kapsar mı yoksa tikeli ya da geleceği yahut tek-lifle ilgili olan geleceği kapsamaz mı? Açıktır ki bu şıklardan hepsi aynı anda doğru olamaz ve nefsü'l emirde bunlardan yalnızca biri haktır. Allah hakkında ilim sıfatının nasıl olduğunu öğrenmek bunun için önemlidir. Burada vahyin verdiği bir bilgi vardır. İnsan bu bilgi önermesine iman eder. Bu tasdikte, hak olana muhalif unsurlar olduğu oranda kişinin imanına zulüm-bâtıl-bid'at karışmış demektir ve bu hal yakîne zıttır.⁶⁸⁵

Vahyin verdiği kesin bilgi var iken çeşitli sebeplerle bu bilginin kabul etme-

⁶⁸³ Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, thk. Abdülhamid Urvani, Muhammed Basir es-Sakfâ, Daru'l-Kalem, Dımaşk,1424/2003, s.70.

⁶⁸⁴ Rahmi Yaran, Bid'at, *DİA*, 1992, VI/129.

⁶⁸⁵ Gazzâlî, *İlcamü'l Avam an İlmi'l-Kelam*, s.65.

diği bir önermeyi tasdik eden insan ise zanna tabi olmuştur. Asıl olan Allah'a iman etmek ve onun zat sıfat ve fiilleriyle ilgili bütün mesail-i imanı tam ve doğru olarak öğrenmek-bilmek, bunları kalben tasdik etmek ve daha sonra bunlara dair yakîn derecesini artırmaktır. Her bir delil bu yakîn derecesini artırır. Bütün delillerde hak inancın olabildiğince yeterli delille elde edilmesi ilme'l yakîn olarak inanç seviyesine ulaştırır.⁶⁸⁶

2.6. İcmâlden Tafsile Ulaşılmış İman

İman, icmalî ve tafsilî olarak iki ana kısımdır. İcmalî iman Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen şeylerin tamamının hak olduğunu tasdik etmektir. Tafsilî iman ise bu tebliğ edilenlerin her birini ayrı ayrı bilip tasdik etmektir.⁶⁸⁷

İman meseleleri böylece kelâm ilminin konu ve problemleriyle örtüşür. Bütün bu tek tek inanç önermeleri hakkında doğru ve güçlü bir tasdike sahip olmak gerekir. Bunlarla ilgili her tafsil aşaması, inancın konusu olmadan önce kendileri haklarında bilgi edinmiş yani onlara dair bir bilgi önermesiyle tanışmış olmayı gerekli kılar. Bunun farkında olmak bile tahkike doğru atılmış bir adımdır.⁶⁸⁸

Meselâ yine ilim sıfatını ele alalım. Bu sıfatın niteliği nedir? Allah ilmiyle mi âlimdir yoksa zatiyla mı? Allah'ın ilminin ezeli olması O'nun için bir zorunluluk anlamına gelir mi? Yahut kul için zorunluluk meydana getirir mi? Allah'ın kulun yapacaklarını bilmesi dünya hayatının imtihan olmasıyla çelişir mi? İşte böylece devam eden sorular manzûmesinin her biri hakkında bir cevap vermek gerekecektir. Bu soruların bir kısmı bir kısmından neşet eder ve insan her biriyle farklı zamanlarda tanışmış olabilir.

2.7. İstikamet Ehlinin İmanı

⁶⁸⁶ Bunun için; fitratın kuvveti, zekâ, anlayış ve sıhhatli bir yöneliş gerekir. Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.39.

⁶⁸⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *age.*, s.86.

⁶⁸⁸ Gazzâlî, *age.*, s.86.

Yakînî iman sahibi olan kişi aynı zamanda istikamet sahibidir. İstikamet ehli ise, hakkı bulduktan sonra hayatının sonuna kadar ondan ayrılmayan kimsedir. Entellektüel yaşamın derin kırılmalar yaşaması istikameti zedeler. Bunun doğrudan yansıması, iman önermeleri hakkında kesin tasdikte bulunmak için araştırmanın sona ermesinin mi bekleneceği yoksa araştırma anında bir tasdikte kalınması mı gerektiği üzerinedir. Bir tasdikte kalınacaksa bu tasdik geçiçi-zannî bir tasdik mi olacaktır? Halbuki kesin tasdik gerektiren iman önermelerinde zanna tabi olmak mümkün değildir. Ancak eğer tasdik ileriki bir zamana bırakılmayacaksa o zaman araştırma yapmanın anlamı var mıdır? Araştırma öncesinde bir şekilde kabul edilmiş olan önermenin doğru olduğunu kabul ederek araştırmaya devam etmek çelişki midir? Açıktır ki iman konularında tevakkuf etmek de caiz değildir.⁶⁸⁹

Gözüken o ki bu araştırma, hakikati ortaya koymaktan ziyade onun neden ve nasıl öyle olduğunu delillendirmek için de olabilir. Kanaatimizce bu da iman önermelerinin vahiy ve ilk neslin peygamberden aldıkları üzerine kurulu icmâ ile yerleşmiş olması sayesinde olur. Bu durum, daha sonra ortaya çıkan kelâmî meselelerde, üstün ilim sahiplerinin onları görür görmez onlardaki doğruluk ve yanlışlığı hemen ayırabilecekleri bir kavrayış, bir nur ve furkan ile vardıkları genel hükümlerin nesilden nesile aktarılması esasına dayanır. Öncü nesiller; Kuran'da ve hadislerde yer alan bilgi ve deliller, ilk neslin icmâ ve onların nebevî ilimden aldıkları miras sayesinde herhangi bir meselede tartışmalar ortaya çıktığında o meseledeki hükmü ya bilfiil olarak bilmekteydiler ya da bilkuvve olarak bildikleri matlûbun o tartışmayla birlikte açık olarak farkına vardılar. Ancak daha sonradır ki bunlarla ilgili yeni delilleri-hüccetleri ortaya koydular. Sonra bu delilleri her nesilde yeniden tekrar tekrar ele alarak, onlardaki güçlü-zayıf yönleri, burhânî olanlarla zayıf olanları belirlediler. Fakat vardıkları hükümlere bu nazarî delillere dayanarak varmadılar. Evet onlar bu tasdiklerin yeni delillerine ulaştılar doğru, fakat ne var ki hakikati bilmenin, delillerini bilmekten sonra olmasının zorunlu olduğu iddia edilemez.⁶⁹⁰

⁶⁸⁹ Âmidî, *age.*, V/111; Soruların ve cevapların çeşitlenmesiyle ilgili bkz; Gazzâlî, *el-Kıstasü'l Mustakim*, s.78.

⁶⁹⁰ "Akıl delilleri ortaya koyar. Hükümleri ise şeriat bildirir." Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, s.46.

2.8. Kuvveti Artan İman

Yakînî imanın bir diğer özelliği de onda, yakîn düzeyine bağlı olarak bir artışın söz konusu olmasıdır. Dinî olarak iman nihayetinde Allah'ın birliğini ve hak olduğunu tasdik etmektir.⁶⁹¹ Buna göre iman, kalbin kesin ve kat'îlik derecesinde bir tasdikinden ibaret olduğundan haliyle fazlalık ve eksikliği kabul etmez. Kendi başına bir hakikat olarak tasdik kavramında fark yoktur.⁶⁹²

Bununla beraber, Allah Teâlâ âyetleri kendilerine okunduğunda imanları artan insanlardan söz etmektedir.⁶⁹³ Buradaki artışın âyetler indikçe meydana gelen bir artış olduğu, iman konularının artması yahut icmâlin tafsile dönmesi anlamına geldiği veya imanda sebât anlamına geldiği söylenmiştir. Buna ek olarak imandaki artışın salih ameller neticesinde imanın kalpteki nurunun ve ziyasının artması olduğu da ifade edilmiştir.⁶⁹⁴ Zira zühd ve takva erbabı ile fâsık ve fâcir kimselerin imanlarındaki güzellik ve parlaklık da şüphe yok ki aynı derecede değildir. Salih ameller sayesinde kalp nurlanır ve imanın parlaklığı daha fazla ortaya çıkar.⁶⁹⁵ Taat ve ibadetler imanın meyvesi, yakînî neticesi ve kalbin irfan nuru ile nurlanmasıdır. Allah'a isyan ise kalbi karartır.⁶⁹⁶

Her yeni karayış, bilgideki her yükseliş, iman önermeleriyle ilgili olarak her niteliksel ya da niceliksel artış, Allah'ın ulûhiyyetinin tekliğine, rubûbiyyetinin gücüne ve kulun kulluğuna dair insandaki bilinç seviyesini takviye eder. İnsan bu rubûbiyyet ve ulûhiyyet kavrayışında mesafe kat ettikçe, yakîndeki derecesinde de artış olur.⁶⁹⁷ Düşünme, itibar, delillerin kavranması ve açıklığa kavuşması ile şüp-

⁶⁹¹ Mâtürîdî, *age.*, s.632.

⁶⁹² Nesefî, *age.*, II/416; Râzî, *el-Muhassal*, s.239; Sâbûnî, *age.*, s.175; İbn Haldûn, *Mukaddime*, Darü'l-Fikre, Beyrut, 1421, I/585.

⁶⁹³ Enfâl 8/2.

⁶⁹⁴ Nesefî, *age.*, II/416; Ali el-Kârî, *age.*, s.259; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s.155.

⁶⁹⁵ "Salih ameller imanın kalpteki güzelliğini ve nurunu artırır." Ömer Nasuhi Bilmen, *age.*, s.85.

⁶⁹⁶ Ali el-Kârî, *age.*, s.259

⁶⁹⁷ Abdullah el-Cibrîn, *et-Talikatü'z-Zekiyye ale'l Akideti'l Vastıyye*, Darü'l-Vatan, Riyad, 1419/1998, II/178; Cûdi Selahatin, *age.*, s. 203; "Bâtıl görüşlerin yanlışlığını bulmak, fark etmek ve fark ettirmek de inancı kuvvetlendirir." İbn Hazm, *age.*, IV/17-18.

helerin sarsmadığı yahut ileride de muhtemel şüphelerle sarsılmayacak bir imana ulaşılır. Her delil onu daha da sağlamlaştırır. Bununla birlikte iman, kendisindeki tasdikın alt sınırı olan mutlak kesinliğin altına inemez.⁶⁹⁸

“Kelime-i tevhidin nurunun tevhid ehlinin kalbindeki farklılığını Allah’tan başkası bilmez. Bazı insanların kalbindeki nur güneş gibidir. Bir kısmında ay gibidir. Bir kısmında büyük bir meşale gibidir. Bir kısmında ise zayıf bir kandil gibidir. Kelime-i tevhidin nuru ne zaman kuvvetli ve mertebesi ne vakit büyük olursa kuvveti nispetinde sahibinden şüpheleri yok eder. Çoğu zaman öyle olur ki mümin bu imanı sayesinde kendinde bir şüphe, günah ve kötülükle karşılaşır bunları yakar.”⁶⁹⁹

Huşû, kalbin nurlanması, imana dair bir meseledeki tahkik gayreti⁷⁰⁰, tevekkül, rıza, ilahi yakınlığı hissetmek, murakabe halini devama çalışmak, daimî huzur, Allah ve Resulüne duyulan muhabbet, Allah için sevmek, Allah için buğz etmek, O’na taati artırmak ve taatten mutluluk duymak, iyiliklerin verdiği sevinç ve ümit, kötülüklerin verdiği üzüntü ve korku, haya, güzel ahlak, müminlere sevgi beslemek, onların ihtiyacı için koşturmak, yardımlaşma, îsâr, iyiliğe davet ve bu yolda ilahi rıza gözetilerek ihlas ile yapılan her hareket, huzur ile okunan ve dinlenen Kur’an, ilim ve zikir meclisleri, Müslümanların salahından duyulan sevinç, gökteki yıldızların ihtişamı, yerdeki çeşit çeşit canlılar, baharın gelişiyile canlanan tabiat, İslâm’ın üstünlüğüne dair her tefekkür, öğrenilen her yeni bilgi imandaki yakîni artırır. Her şey, her yeni durum; Allah’a olan hayranlığı, bağlılığı, yakınlığı, sevgiyi, ümidi ve korkuyu yükseltir. O’nun adını yüceltme gayretini canlandırır. Yakîn arttıkça bunlarda tekrar artış olur ve insan “ölüm gelinceye kadar” kendisinin ulaşabildiği nihaî yakîn sınırına kadar ulaşmak için çaba gösterir.⁷⁰¹

Bazen bilgi aynı bilgidir ama onun delillerinde ve kavranışında artış olur. Meselâ, “Allah âlemlerin rabbidir” sözü mukallid bir mümin tarafından da böylece

⁶⁹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bâri fi Şeh-i Sahihi’l- Buhari*, (çev. Halil Aldemir, Mehmet Odabaşı, Soner Duman), Polen yay., İstanbul 2006, II/62.

⁶⁹⁹ Ali el-Kârî, *age.*, s.260-261.

⁷⁰⁰ Sağlam inançlar ve bu inançları kuvvetlendirmek için ortaya konan deliller kalplere tesir eder. Yakîn ve kemâl derecesinde meyve verir. Ali el-Kârî, *age.*, s.34.

⁷⁰¹ Ayrıca bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *Camiü’l Ulûm ve’l Hikem*, thk. Mahir Yasin el-Fahl, Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut-Dımaşk, 1429/2008, s.38; Ahmed el-Hakemi, *Mearicü’l Kabul bi Şerhi Süllemi’l Vusul ila ilmi’l Usûl*, thk. Ömer Ebu Âmir, Darü İbni’l-Kayyim, Dammam, 1415/1945, II/608.

bilinir ve tasdik edilir. Ancak Allah'ın âlemlerin rabbi olduğu yolundaki imana, Allah'ın otoritesinin üstüne hiçbir şeyin çıkamayacağı kavrayışı eklenir. Kul, Allah'ın izin vermediği herhangi bir şeyin olamayacağını yakînen kavrar.⁷⁰² Sonra Allah'ın otoritesine boyun eğmenin insanı diğer varlıklara boyun eğmekten kurtardığını ve Allah'a teslim olmanın, O'na en yüksek otorite yetkisini vermeyi gerektirdiğini anlar. Allah'ın arzusuna göre düzenlenmemiş bir dünya görüşünün, ideolojinin, düşünce ve değerler sisteminin; sonuçta kendisi gibi yaratılmış kullar olan düşünürler, filozoflar ve siyasi erklerin üretimi olduğunu görür. Bu değerler sistemini kabul etmenin, onların arzularına gönüllü olarak bağlanmak olduğunun farkına varır. İnsanın gerçek hürriyetinin başka insanlara kul olmaktan kurtulup yalnızca Allah'a kul olmak sayesinde olduğunun farkına varır. Allah'ın, müminlerin mevlâsı olmasına karşın; bâtıla inandıkları için kâfirlerin bir mevlâsı olmadığını idrâk eder. Hz. İbrahim gibi; "*Âlemlerin Rabbi olan Allah dostumdur. Beni yaratan ve bana doğru yolu gösteren O'dur. Beni yediren ve içiren O'dur. Hastalandığımda bana şifa veren O'dur. Benim canımı alacak ve sonra diriltecek olan O'dur. Hesap gününde, hatalarımı bağışlayacağını umduğum O'dur.*"⁷⁰³ diyerek kendi zahirini ve bânınını Allah'a teslim etmek gerektiğine inanır. Bu kavrayışlardan her birinde, niceliksel bilgi artışına ve niteliksel kavrayışın derinliğine göre insanın yakîninde bir artış meydana gelir.

2.9. Üstün Akıl Sahibi Hikmet Ehlinin İmanı

Akıl nefiste kendisiyle idrâk ve ilim elde etmeye yarayan bir kuvvettir.⁷⁰⁴ Yakînî imanın bir özelliği de aklî melekelerini zihin yönlendirici dış tesirlerin etkisinden muhafaza etmeyi başarmış, keskin görüşlü hikmet ehlinin sahip olduğu bir iman olmasıdır. Zira hikmet gibi akıl da kendini her şeyi yerli yerine koymadaki

⁷⁰² Müslimanlar arasında Allah'ın dilediği olur dilemediği olmaz şeklindeki söz bu konuda delildir. Mâtürîdî, *age.*, s. 464; Bütün din büyükleri Allah'ın dilediği olur dilemediği olmaz şeklindeki prensibi benimsemiştir. Nesefî, *Temhid*, s.324.

⁷⁰³ Şuarâ, 26/77-82.

⁷⁰⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.20.

kabiliyette gösterir.⁷⁰⁵

Ehl-i Sünnete göre akıllar yaratılıştan farklıdır.⁷⁰⁶ Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre akıl, müktesep ve garîzî olarak ikiye ayrılır. Mâtürîdiyye ve Mu'tezile'ye göre insanın Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekle yükümlü olmasının temel dayanağı, her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan farklı seviyelerdeki garîzî akıldır.⁷⁰⁷ Müktesep ya da müstefâd akıl ise garîzî aklın kullanılmasıyla kazanılır. Bazı Eş'arîler ile Mu'tezile kelâmcıları ise Fârâbî'nin (ö.339) belirttiği üzere akıllı özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bilgisi olarak kabul etmişlerdir.⁷⁰⁸ Buna göre akıl insanı yaptıklarından sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamıdır. Gazzâlî, tahkik ile hakka ulaşanların zeki insanlar olduğu ifade eder.⁷⁰⁹ Kur'an'a göre de ancak bilenler akledebilir...⁷¹⁰ Kâfirler ise, "...sağır, dilsiz ve kördürler; bu yüzden akletmezler."⁷¹¹

Akıl, ilâhî hakikatler, anlamak ve onların üzerinde düşünüp yorumlamakla memurdur. "Allah âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır."⁷¹² Bu akıllı, tefekkür ve bilgiyle geliştirdikçe iman hakikatleri daha da belirginleşir. Bu belirginlik akıl gücünün daha da etkin kullanılmasını sağlar. Böylece iman hakikatleri yeniden kavranır. Bu yeni kavrayış da aklî melekeleri kuvvetlendirir ve yeniden hakikate yönlendirir. Böylece yakîn arttığı gibi akıl ve hikmet de artar. Her ikisi yeniden yakîni yükseltir. Bu hal insanın ulaşacağı nihaî yakîn ve yüksek akıl derecesine kadar de-

⁷⁰⁵ Tehânevî *age.*, I/701.

⁷⁰⁶ Sâbûnî, *age.*, s.33.

⁷⁰⁷ Mâverdi, *age.*, s.6; Hâris el-Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl ve Mahiyetühu*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s.17 vd.

⁷⁰⁸ Fârâbî, Meâni'l-Akl (es-Semerâtü'l-marziyye içinde), nşr. Friedrich Dieterici, Leiden, 1895, s.40-42; Mesela Nazzam, kalpteki düşüncelerin maddi mevcudiyeti olduğunu söyler. Bağdâdî, *age.*, s.27; kalpte marifet akılda istidlâl ayrımı bazı karıştırmalara yol açacak türdendir. Abdülkerim Osman, *age.*, s.359; Süleyman Dünyâ, *el-Hakika fi Nazari'l Gazzâlî*, Dârü'l-Meârif, 1965, s.123.

⁷⁰⁹ "Eğer muhatab zeki ve kıvrak zihinli bir kimse ise onu ancak tahkik ölçüsüne vurulmuş sözler ikna edebilir." Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s.25.

⁷¹⁰ Ankebût 29/43.

⁷¹¹ Bakara 2/171.

⁷¹² Bakara 2/242.

vam eder.

2.10. Yüksek Bir Anlayışın Eşlik Ettiği İman

Akıl ve bilginin bir başka tesiri de yakînî imanın insanı sağlam bir anlayışa ulaştırmasıdır. Bu sayede mümin, bâtil bir görüşteki kusuru, sapkın bir düşüncedeki yanlışları ve her an onu tuzağa düşürmeye çalışan şeytanın iğvâsını ve hevâsının saptırmasını kolaylıkla fark eder.⁷¹³

Bazen aklın düşmanı olan hevâ gücü, aklın tesirini kapatır ya da azaltır. Böyle durumlarda akıl devreden çıkar ve insan düşüncede ya da davranışta inancına uymayan şeylere yönelebilir. Aklın güçlenmesi oranında bunlar azalır. Akıl iyice etkin hale geldiğinde ise neredeyse yok olur.

Meselâ insan yolda bulduğu para dolu bir cüzdanı, bunun kendisinin hayrına olmayacağına dair kesin anlayışı sayesinde almaz ve sahibine iade eder. Burada imanı ve akli onu hakkı olmayan şeyi almaktan alıkoyar. Ancak bu insan, birisinin kusurlarını arkasından anlatmaktan uzak durmak söz konusu olduğunda aynı titizliği gösteremeyebilir. Hâlbuki giybetin haram olduğuna da iman etmiştir. Ne var ki burada akli, hevâ ve arzularının tesirini kıracak kadar güçlenmemiştir.⁷¹⁴ İşte bütün hayatının her alanında aklını hevâsı karşısında en üst seviyede kullanmayı başara-bilen bir insan, onun isteklerine çok büyük oranda karşı kaymayı başarabilir. Bunun için tefekkür, itibar ve nazarda bulunmak gerekir.

İbn Teymiyye, âyetler okunduğunda kişinin imanında bir artmanın gerçekleştiğine şahit olmasını muhakkikliğin bir göstergesi olarak görmektedir. Ona göre okunan âyetler böyle bir tesir meydana getirmiyorsa karmaşık kelâmî meselelere vâkıf olmak o kişiyi muhakkik yapmaz.⁷¹⁵ Bu ise, o kimsenin marifeti ancak nazarla elde edebileceği anlamına gelir. Nitekim insanların çoğunluğu böyledir. Şu var ki

⁷¹³ A'raf 7/201; "Takvâya erenler var ya, onlara şeytan tarafından bir vesvese dokunduğunda hemen hatırlayıp gerçeği görürler."

⁷¹⁴ İmam Buhârî'nin; "Allah Teâlâ'nın beni giybetten dolayı hesaba çekmeyeceğini umarım." şeklindeki ifadesi bu hususu teyid eder. Bkz. M. Mustafa el-Âzamî, "Buhârî", *DİA*, VI/370.

⁷¹⁵ İbn Teymiyye, *age.*, V/337

Allah'ı, nazarın dışında olmakla birlikte, O'nun bilgisine ulaştıran o nadir yollarla bilebilen biri için nazarın vâcip olduğu elbette söylenemez.⁷¹⁶ Araştırma yahut delil olmadan kalplerinde oluşan ve onları boyun eğmeye yönelten karinelere dayanarak iman eden bedevi Araplar böyledir. Gazzâlî, nazarî delillerle bu gibi insanların kafalarının karıştırılmasının doğru olmadığını söyler.⁷¹⁷

Nazarî yakîn aklın tabiatına dair kesin bir kavrayışı da gerekli kılar ki, anlayışın artmasının ilk basamağı da budur. Ancak nazarî araştırmanın da kendine has bazı tehlikeleri vardır. Ruha hayal âleminden gelen karışıklıklar tesir edebildiği gibi⁷¹⁸ akla da bugün genellikle “*bilinçaltı*” olarak isimlendirmeyi tercih ettiğimiz tahayyül ve tevehhümler, gizli-açık müsellemler ve içinde bulunulan entellektüel ortam etki edebilir. İnsan açık bir zihinle düşündüğünü zannettiği hâlde iç içe girmiş bu karmaşık yapının tesirinde kalmış olabilir. En kötüsü çoğu kez kendisi de bunu fark etmez. Bu durum, en çok akîl melekelerinin bu yabancı tesirlerden ne kadar uzak kaldığını bilmediği halde, Kur'an'ı, sünneti ve bütün geleneği yorumlarken insanı yanıltır. Zihni, çağının düşünsel eğilimlerinden etkilenmiş olmasına rağmen sağlam bir akılla doğru bir çıkarımda bulunduğunu düşünür. Söz gelimi Allah ile insan arasındaki irtibatı incelerken, çağdaş hümanizmin etkisinde ne derece kaldığından emin olamaz. Eğer böyle bir etki varsa bunun farkına varmak da bundan kurtulmak da zorlu bir zihin terbiyesi sürecini gerektirir.

Her fırka, her mezhep her ekol, Kur'an'dan bazı âyetleri delil olarak kullanır. Her düşünür, kendince bazı akıl yürütmelerde bulunur. Bütün bunların değerlendirilmesi ve insanın yakîne ulaşmasına engel olmaması ise derinlikli bir yöntem analizi zorunludur.

2.11. Şüphelerle Sarsılmaktan Korunmuş İman

Yakîni imanın bir diğer özelliği de zaten şüphelerden uzak olan tasdike,

⁷¹⁶ Cürcânî, *age.*, I/258.

⁷¹⁷ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s.24; a.mlf., *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.70.

⁷¹⁸ “O yüzden de sağlam bir ölçü olması gerekir.” Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-Müstakim*, s.70.

şüphelerle sarsılmaktan mahfuz olma özelliğinin de eklenmiş olmasıdır. Zira yakîninde hatadan emin olma söz konusudur.⁷¹⁹

Tasdik, iki kavram arasında olumlu ya da olumsuz bir bağ kurmaktır ki yakîn, taklit, cehl-i mürekkep ve zan olarak dört ya da bazılarının tahayyülü ve vehmi eklemesini de dikkate alırsak altı şekilde olur.⁷²⁰

Zan, kesin bir delile dayanmadan aklın bir tarafı tercih etmesidir.⁷²¹ Zihin tercih yapamayıp tereddüde düşüyorsa, şüphe içindedir.⁷²² Cehl-i mürekkep ise, bir şeyi gerçeğin hilafına bir şekilde bilmek(te olduğunu zannetmek)tir.⁷²³

Sahih nazar, nazar edilen şeyin bilgisini gerektirir ancak fâsit nazar yani gerekli kurallara uyulmadan yapılan düşünme faaliyeti, ister madde ister form bakımından yanlış olsun mutlak olarak cehaleti gerektirmez.⁷²⁴ Zira fâsit nazarın cehalet vermesinin şartı, fâsit nazarda dikkate alınan öncüllere inanmaktır. Hâlbuki doğru görüşlü kimse, bu öncüllere inanmaz. Her ne kadar fâsit nazarın cehalete sebep olduğu üzerinde ittifak edilmiş olsa da onun cehaleti gerektiren bir yönü, yani nefsü'l-emirde cehaleti gerektirmesine neden olacak bir şeyi yoktur.⁷²⁵ Âmidî şöyle der:

“Kendisinde nazar edilen şüphe, gerçekte, zâtî bakımından özel bir nispete ve matlûbu gerektirmesine neden olacak zatî bir sifata sahip değildir. Aksine onun matlûbu gerektirmesi, nazar eden kimse için onda matlûbu gerektirmesini sağlayacak bir sıfatın varlığına yanlışlıkla inanmasıdır. Nitekim delâlet yönüne ilişkin inançtaki yanlış ortaya çıktığında delâlet de kalmaz. O halde sahîh nazar; delil ile matlûp arasında, zâtları bakımından nefsü'l-emirde bulunan bir bağdan dolayı delilin matlûba delalet yönünü bildirir. Böylece delil, matlûbun bilgisini gerektirir ve ondan hiç ayrılmayacak şekilde onu içerir. Oysa fâsit nazarın cehaletle ilişkisi böyle değildir. Çünkü fâsit nazarın gerçekleştiği şeyin, hakkında

⁷¹⁹ Ahmet Cevdet, *age.*, s.143; Âmidî, *age.*, I/106,114; Farabi, *Şerâitü'l-Yakîn, (el-Mantık inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Macit Fahri, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s.98.

⁷²⁰ Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, s.74; Kâmil Kömürçü, *age.*, s.212.

⁷²¹ İbn Sina, *Kitabu'l-Burhân*, s.197.

⁷²² Ahmet Cevdet, *age.*, s.141.

⁷²³ Abdullah el-Cibrîn, *age.*, I/37

⁷²⁴ Âmidî, *age.*, I/150-152; Bu görüşe, eğer söz konusu delillendirme doğru olsaydı sahîh nazar da bilgiyi gerektirmez hatta bilgi vermezdi, şeklinde bir itiraz yöneltilmiştir. Cürcânî, *age.*, I/281.

⁷²⁵ *Age.*, I/282

*nazar yapılan şeyin hilafıyla zatî bir bağı yoktur. Bundan dolayı da mürekkep cehaleti gerektirmez. Bu durumda da fâsîd nazar, her ne kadar bazı kimseler ona inandığı için cehalete götürse de, cehaleti gerektirmez.*⁷²⁶

Şu halde yakînî iman, doğru akıl yürütmelere ve kesin delillere dayandığı için, onu sarsacak bir şüphe durumunun meydana gelmesi söz konusu değildir. Şüphe delile benzemekle birlikte delilin sahip olduğu niteliklere sahip değildir. Delillerin değerini anlayan biri, delilleri bırakarak şüphelere yönelmez.

2.12. Zikir Ehlinin İmanı

Üstün yakîn, başka insanların da yakîne ulaşmasına katkı sağlayan kimsede bulunur. Buna göre yakînî iman, insanlara yakîn yollarını gösteren, onların şüphelerini gideren ve onlara delilleri sunan kimselerin sahip olduğu imandır. “(Ey Peygamber!) Senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını peygamber olarak göndermedik. Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun.”⁷²⁷ âyeti ile ilgili tefsirler; âyette geçen “zikir ehli” ifadesiyle kastedilenin, geçmiş ümmetlerin haberlerini bilenler, Tevrat bilginleri, Allah’ın kitaplarının manalarını bilen kitap ehli bilginler ile ilim, araştırma ve tezekkür ehli âlimler olduğunu ifade ederler.⁷²⁸

Bu yorumlardaki ortak nokta, zikir ehli olan kişilerin zat, sıfat, isim ve fillerle ilgili marifetullah konularında insanların kafalarını kurcalayan, anlamını tam olarak kavrayamadıkları problemlerde onlara vahyin teyit ettiği doğru bilgileri sunan ve zihinsel karmaşaları gideren sağlam görüşlü ilim ehli kimseler olmalarıdır. Biz de zikir ehli kavramını bu anlamında kullanıyoruz.

Her çağda iman önermelerini anlamayı zorlaştıracak birtakım yaygın-yerleşik kabuller olabilir. Meselâ Câhiliyye Arapları, kabul ettikleri üç yüzü aşkın ilahı, tek bir ilah için terk etmeyi anlayamıyorlardı. Yahut ayette ifade edildiği üzere, Allah’ın insanlardan birisini risalet görevi için seçmiş olmasını kavrayamıyorlardı. Bir başka vakit, zenginlerin fakirlere neden yardım etmesi gerektiğini

⁷²⁶ Âmidî, *age.*, I/140-142; Ayrıca bkz; Cürcânî, *age.*, I/282-283.

⁷²⁷ Nahl 16/43.

⁷²⁸ Âlûsî, *Ruhu'l-Meâni, İhyaut-Türâsî'l-Arabî*, Beyrut, s.XIV/147; Mâturîdî, *Tevilat-ü Ehi's-Sünne*, VI/509.

idrâkte zorlanıyorlardı.

Yine sözgelimi çağımızda, Müslümanların siyasal-ekonomik güç bakımından geri kalmış olmaları bazı Müslümanların, kendilerinden üstün gördükleri batı medeniyeti değerlerini benimsemelerine sebep olmaktadır. Hatta bu kanaat, zaman zaman müminlerin imanın özünden aldıkları kendi üstünlüklerini gözden kaçırmalarına sebep olabilmektedir. Düşüncedeki bu karışıklık, bazı insanların, hak yolda oldukları halde Allah'ın neden Müslümanların bu durumda kalmalarına izin verdiğini anlayamamaktan şikâyet etmelerinde de görülmektedir. İşte, insanların imanlarında şüphe ve yanılgılara düşmemeleri için, her çağda var olabilecek bu benzer anlayış yetersizliklerine karşı gerekli izahı, bilgilendirmeyi ve savunmayı yapan âlimler, zikir ehlidir. Zikir ehli, yüksek bir bilgi düzeyine ulaşmış, kalbini, ruhunu ve aklını hevânın tesirinden kurtarmış,⁷²⁹ düşünme alışkanlıklarını vahyin ışığında terbiye etmiş, çağının zihinsel alışkanlıklarının esiri olmaktan kurtulmuş muhakkik bilginlerdir. Aklın büyük bir değeri vardır. Ancak yanıltıcı etkilere mâruz kalabilir.

⁷³⁰ Bu etkilerden tümüyle temizlenmeden naklî delilleri yorumlamak istediğinde, kesin bir hükme vardığını düşünmesine rağmen bir takım karıştırmalara düşebilir. Şu halde bir nefis terbiyesinden söz edildiği gibi, akıl terbiyesinden de söz edebiliriz.

⁷³¹ Onu bu olumsuz güçlerin tesirinden ancak vahiy kurtarabilir.⁷³² Bu yüzden naklî delilleri yorumlayan kimsenin bu vasıflara sahip bir zikir ehli olması gerekir.

Çoğu insan, doğru olanın kendisinin kabul ettiği görüş olduğunu düşünür. Tahkik ehli de kendi düşüncesinin doğru olduğu kanaatindedir. Bu açıdan aralarında bir benzerlik var gibi gözükse de zikir ehli bir muhakkikin kendi kabulünü doğru saymasının sebebi, onun, kendisine ait bir kabul olması değildir.⁷³³ O, delilleri

⁷²⁹ Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.67.

⁷³⁰ Bu durum aklın değerini düşürmez. Aksine akıl nuru Allah'ın, velilerinden bazılarına özel olarak verdiği bir keramettir." Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikad*, s. 24.

⁷³¹ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, s.67.

⁷³² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, thk. Mahmud Bîcû, Matbaatu's-Sabah, Dimaşk, 1420/1999, 70; Süleyman Dünya, *el-Hakika fi Nazari'l Gazzâlî*, Darü'l-Mearif, 1965, s.123.

⁷³³ Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar*, s.56.

ve delillerin hakikatini kavramıştır.⁷³⁴

Naklî deliller, kimi zaman kendisinden nakil yapılan şeyde görülen karinelerle veya bize tevatür yoluyla nakledilmiş mütevâtir karinelerle şer'î meselelerde kesinlik bildirirler. Bu karineler, naklî bir muârızın bulunmadığı kadar dil ve vaz' ile ilgili şüphelere mahal olmadığına da delalet eder. Aklî muarızın olmaması ise konuşanın doğruluğundan bilinir. Çünkü anlam belirginleştiğinde ve konuşanın kastının o olduğu bilindiğinde eğer orada aklî bir muârız varsa, konuşan yalan söylüyor demektir. Naklî delillerin kesinliği, onlarda yapılan nazar sayesinde, söyleyenin doğruluğuna, aklî bir muârızın olmadığına kesin olarak belirlenmesine ve nakledilen karinenin bu belirlemede bir katkısı olup olmadığına bakarak anlaşılır.⁷³⁵

Aklî meselelerdeki kesin aklî deliller kendi başlarına muârızın olmadığını kesin olarak bildirirler. Zira bunlar, doğruluğu bedîhî olarak bilinen öncüllerden oluşmakta veya doğruluğu bedîhî olarak bilinen öncüllerin gereği olduğu, yine bedîhî olarak bilinen öncüllerden meydana gelmektedir. Bu takdirde onlara muârız olan bir şeyin bulunması imkânsızdır. Çünkü aklın bedîhesinin hükümlerine nefsü'l-emir bakımından muârız bir şeyin olması düşünülemez.⁷³⁶ Şu halde bu yönüyle yakînî iman, zikir ehli bir insanın sahip olduğu imandır. Onun, kendisinde şüphe olmadığı gibi, başka insanların şüphelerini de kesin delillerle gidermeye muvaffaktır. O, sadece yakîn sahibi olmakla kalmaz aynı zamanda yakîn sahibi olduğuna dair de yakîn sahibidir.

2.13. Müminin Düşünce ile Ulaşacağı Kemâl Noktasındaki İman

Yakînî iman aynı zamanda mümin için bir kemâl noktasını temsil eder. Gerçekten var olan delillerden habersiz olduğu için değil de böyle delillerle hiç ilgilenmediği için, inancını delil özelliği taşımayan birtakım kanaatlere dayandıran insan, gerçekten büyük bir risk almıştır. Burada tek teselli onun doğru tercihte bulunması

⁷³⁴ Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.38.

⁷³⁵ Cürcânî, *age.*, II/56.

⁷³⁶ *Age.*, II/58.

olabilir. Eğer gelişigüzel ya da yönlendirmeyele yaptığı bu tercih onu kurtarırsa, sonuçta delillerin varlığını bilen ve araştıran ve bir delile göre tercihte bulunan insanla aynı noktada buluşur ki bu hiç küçümsenmeyecek bir nimettir. Aksi olur yani delillerin varlığına inandığı ve araştırdığı halde delilleri yanlış yorumlar veya yeterince incelemeyen karar verir de yanlış tercihte bulunursa, elbette bu da bir önceki durumla mütenasip bir talihsizlik olur.⁷³⁷ Delilleri bilmek önemli olsa da asıl olan, imana nasıl ulaşıldığı değil hak imana sahip olmaktır.⁷³⁸

Bir düşüncenin ister doğruluğunu ister yanlışlığını ispat için olsun, burhân mutlaka kesin bilgi verir. Onun zıddı doğru olmaz ve bu bilgilerden asla şüphe edilemez.⁷³⁹ Zira burhân, “doğruluğu devamlı olan, değişikliğe uğraması imkânsız bulunan ve kesin bilgi meydana getiren delildir”⁷⁴⁰ O halde imanda kemal bu şekilde burhânî bir kesinlik noktasına erebilmektedir.

Mu'tezile, insanın bütün iman esaslarıyla ilgili aklî delilleri özellikle hudûs delini bilmesini şart koşar.⁷⁴¹ Onlara göre her mümin âlemin bir yaratıcısı olduğuna dair delil getirebilmelidir.⁷⁴² Bu da ancak nazar ile gerçekleştiğinden nazar herkese vâciptir.⁷⁴³

Acaba gerçekten böyle delilleri var saymakta ya da onları aramakta mazur sayılabilir miyiz? Bir kere en azından onların var olduklarını düşünmekle başlangıçtaki durumumuza göre hemen hiçbir şey kaybetmiş olmadığımız gibi delilleri yanlış yorumlama riskimiz hiçbir kriter olmadan yanlış tercihte bulunma riskimizin yanında yine de çok küçük kalır. Gerçekte işaret, iz, emâre vardır ve bu işaretleri delil yapan onlara yönelik bilgi temelindeki yorumumuzdur. Aslında bazı mantıkçılar kabul ettiğimiz bilgiyi delillendirene hüccet, bu bilgiyi kabul etmemize sebep

⁷³⁷ Gazzâlî, *Kanunu't-Te'vil*, s. 17; a.mlf., *Fayşalu't-Tefrika*, s.16-17.

⁷³⁸ Neseî, *age.*, I/25,38; Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.72.

⁷³⁹ Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, s.21.

⁷⁴⁰ Gazzâlî, *Mi'yâr'ul-İlm*, s.131; a.mlf., *Kanunu't-Te'vil*, s.20.

⁷⁴¹ Gazzâlî, *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, s.79-80; Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. Selahaddin Ayaz), Pınar yay., İstanbul 1984, s.149.

⁷⁴² Neseî, *age.*, I/43; Kadı Abdülcebbar, *Şerh-u Usûli'l-Hamse*, s.43 vd.

⁷⁴³ Âmidî, *age.*, V/507; Bağdadî, *age.*, s.255; Kadı Abdülcebbar, *age.*, s.43; Neseî, *age.*, I/43.

olana da burhân adını verirler ki bu gerçekten güzel bir ayrımdır.⁷⁴⁴ Delilin ancak kabul edildiğinde delil olması için bütünüyle izafi olduğunu akla getirebilir. Fakat burada kast edilen delillerin kişiden kişiye değiştiği değil, delil vasfı kazanmış bir işaretin–bu delil kesin ve onu kabul etmemek açık bir bilgisizlik ve bir tutarsızlık olsa bile yine de- onu kabul etmeyen biri için bağlayıcı olmadığıdır. Bu yüzden dikkate alınan ulaştırma imkânıdır. Yol, ulaştırmanın olmamasıyla yol olmaktan çıkmaz.⁷⁴⁵

Hüccet, bütün delil türlerini kapsar.⁷⁴⁶ En yetkin delil (*hüccet-i bâliğa*) ise Allah'ındır.⁷⁴⁷ İnkârcılar ise öne sürdükleri itirazlarda hiçbir bilgiye sahip değillerdir. Gazzâlî'ye göre hangi ilme ait olursa olsun bütün delillerin muhtevası yakînî veya zannî bilgilere dayanır. Eğer öncüllerde şüphe edilirse, kesin bir sonuca ulaşmanın yolu, doğruluğu apaçık öncüllerden oluşan diğer burhânî⁷⁴⁸ kıyaslara başvurmak-
tır.⁷⁴⁹

Burhân, öncülleri yakîniyyâttan oluşan kıyastır.⁷⁵⁰ Burhânın öncülleri zarurî ve bedîhî önermeler olabileceği gibi bu önermelerden düşünüp taşınarak çıkarılmış bilgiler de olabilir.⁷⁵¹ Gazzâlî, Nahl Suresi yüz yirmi belinci âyette geçen hikmetin bilginler için gerekli olan *burhanî kıyasa*, güzel öğüdün avam için elverişli bulunan

⁷⁴⁴ "Çoğunlukla istidlâl ile hüccet eş anlamlı terimler gibi kullanılmakla birlikte, hüccet masdar değil isimdir. İstidlâl zihnî bir faaliyet dizisini izlemesinden dolayı olgunlaşır, açıklık kazanır ve dille ifade edilir. İstidlâlin aldığı bu son şekil üzerine de hüccet ortaya çıkar." Abdülkuddüs Bingöl, "İstidlâl", *DİA*, XXIII/323.

⁷⁴⁵ Cürcânî, *age.*, II/2.

⁷⁴⁶ Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s.48; Taftâzânî, *age.*, I/166, 247.

⁷⁴⁷ Nisâ 4/165; "İnsanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı getirecekleri bir delil bulunmasın diye!"

⁷⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/73-74; Burhân, Kur'ân-ı Kerîm'de "hak ile bâtil birbirinden ayıran kesin delil" karşılığında kullanılır. Bkz. Bakara 2/111, Enbiyâ 21/24, Mü'minûn 23/117.

⁷⁴⁹ Gazzâlî, *age.*, I/47, 73-74.

⁷⁵⁰ Esîrüddin el-Ebherî, *İsagoci*, Vezirhani Matbaası, İstanbul, 1287,s.85; Şemsüddin Muhammed bin Hamza Fenâri, *Şerh-i İsagoci*, İzmir, 1302, s.26.

⁷⁵¹ Kelâm ilminin değişik konularını ispat etmekte kullanılan; burhân-ı temânu', burhân-ı tatbîk, gibi burhân çeşitlerinden de bahsedilmiştir. Yusuf Şevki Yavuz, "Burhân" *DİA*, VI/429.

hatâbî kıyasa, güzel mücadele olarak anlatılanın da *cedelî kıyasa* işaret ettiğini söyler.⁷⁵²

Akaid sahasında kullanılan delillerin klasik mantık ilmini bilmeyenlerce anlaşılacak olan mantıkî kıyas formunda getirilmemesi gerektiğini savunan İbn Teymiyye, herhangi bir konuya ilişkin delilin, bilgi ifade etmesi için mantıkî kıyas formuna sokulmasının, konunun anlaşılmasını güçleştireceğini söyler. Ona göre kıyas formundaki bir delil, büyük öncülde mevcut bilgiyi sonuç olarak sunmaktan başka fikrî bir değer taşımaz, bu sebeple de önceden bilinmeyen bir hususu kanıtlamış olmaz. Ona göre şeriatin esasını teşkil eden delillerin tamamı, Kur'ân-ı Kerîm'de mevcuttur. Hatta Kur'ân'da, aklî delillerin türlerine ilişkin temel bilgilere de yer verilmiştir. Ne var ki bunlar, klasik mantık ilminin kurallarına göre değil herkesin anlayabileceği tabii mantık esaslarına göre düzenlenmiştir.⁷⁵³

Delil, tasdike ilişkindir.⁷⁵⁴ En kesin tasdik olan burhân⁷⁵⁵ ise ya ma'lûlden illete istidlâl olan *burhan-ı innî* ya da illetten ma'lûle istidlâl olan *burhan-ı limmî*dir.⁷⁵⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre;

*"Kesin deliller içinde burhan-ı inniden daha güçlü delil yoktur. Ancak yine de bu delilin Hakmî hususiyetini bilmeye delil olması mümkün değildir. Onun nihâyette bilebileceği şey varlığın kendisiyle ilişkisini bilmektir."*⁷⁵⁷ "... en açık delil ise, bir şeyin kendine delil olmasıdır. İnsan kalbine atılan nur yönünden değil delil yönünden peygamberin doğruluğunu bilmiş olabilir. Bunu bilmekle birlikte onu inkâr eder. İşte bu durum, 'Bildikleri halde nefislerinin taşkınlığı nedeniyle onu inkâr ettiler'⁷⁵⁸ âyetinde dile getirilmiştir. Bunlardan da aşağıda, haklarında "Allah'ın bilgi üzerinde saptırıldığı kimseler"⁷⁵⁹ vardır. Bu, onu bilme nurudur, yoksa iman nuru değildir... bilgi nuru, iddiasının doğruluğunu bilmekle birlikte, kendisini inkâr eden kimsede de vardır."⁷⁶⁰

Fıtratın vicdanın ve aklın birlikteliği, Allah'ın kitabındaki ve kâinattaki âyetler

⁷⁵² Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Mustakim*, s.70.

⁷⁵³ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzü Akl ü ve'n Nakl*, I/44; a.mlf., *Nakzü'l-Mantık*, thk. Abdürrezzâk Hamza, Abdurrahman es-Sanî', Mektebetü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, Kahire, s.165.

⁷⁵⁴ Ahmed Cevdet, *Mi'yar-ı Sedad*, İstanbul 1303, s.99.

⁷⁵⁵ Gazzâlî, *Kanunu't-Te'vil*, s.20.

⁷⁵⁶ Gazali, *Mihékku'n Nazar*, s.121; a.mlf., *Mi'yarü'l-İlm*, s. 232.

⁷⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *age.*, IX/65-68.

⁷⁵⁸ Neml 27/14.

⁷⁵⁹ Casiye 45/23.

⁷⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *age.*, VIII/126.

üzerinde düşünerek, O'nun yüce varlığına tam bir teslimiyet hali böylece kazanılır. Hiçbir inkârcının şüpheye düşüremeyeceği, içine hiçbir bâtılın karışamayacağı bu iman, insanın halife olmasını⁷⁶¹, emaneti yüklenmesini⁷⁶² ve ibadet ve marifete yönelmesini⁷⁶³ sağlayan yaratılış gayesini temsil eder. Bunun temelinde ise Allah'ın kitabında insanı tekrar tekrar davet ettiği tezekkür, tedebbür, tefekkür, taakkul ve nazar vardır ki hepsi birden, kendisine ulaştıktan sonra bir daha elden kaçırılmayan yakînî imanı ihsas eder. Bütün bunlar bir arada, insanın kemâlini temin eder. Bu kemâl tasavvuru, bireyde başlayıp bireyde bitmez. O, insandan bağımsız üst bir kemâl noktasının varlığına ve insanın o noktaya ne kadar yaklaştığına bağlıdır.

Akıl terbiyesi olarak isimlendirebileceğimiz bu yakîn metodunu ele aldığımıza göre, kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi olarak yakîn metodunu incelemeye geçebiliriz. Üçüncü bölüm, insana nazarî yakînden farklı bir yakîn halini kazandıracak herhangi bir yöntemin olup olmadığının incelenmesiyle başlayacaktır.

3. NAZARÎ YAKÎN YÖNTEMİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Düşünme ve akıl yürütme temeline dayanan nazarî yakîn yöntemi aklın ve tefekkürün değerine, bilginin mâhiyeti ve bilgi kaynaklarının niteliklerine, delillerin yapısı ve delillendirmenin geçerliliği üzerine uzun ve son derece titiz bir tahkik sürecinde tekâmül etmiştir. Aslında kökleri Kur'an-ı Kerim ve sünnette var olan bu yöntem, naklî ve akli delillerin bir arada sistemli ve tutarlı incelenmesini esas alır. Bu yöntem vahiy, duyular ve akıl olarak sıralayabileceğimiz bilgi kaynaklarından elde edilen hükümlerin imandaki kesinlik ile bağlantısını ortaya koyar ve bu arada tabii olarak kesinliğin mâhiyetini de tespit eder.

Özellikle kelâm ilminin de asıl amacı olan, bâtıl fikirlerin saldırılarına karşı inançları korumak ve kişinin sahip olduğu imanın şüphelerle sarsılmasını engellemek noktasında bu yöntemin çok önemli bir etkisi olmuştur. Nazar ve istidlâl, İslâm

⁷⁶¹ Bakara 2/30.

⁷⁶² Ahzâb 33/72.

⁷⁶³ Zâriyat 51/56.

düşünce tarihi içerisinde karşılaşılan bâtil din ve mezheplerin yanlış ve çelişkili fikirlerinin, üzerinde yoğunlaşan herkesin anlayacağı şekilde çürütülmesinde de mühim bir hizmet ifâ etmiştir.

Nazarî yakîn yöntemi imanın gayb alanına ait bir tasdik olmasının anlamını, imandaki irade ve ihtiyârın rolünü kesin biçimde kavramayı kolaylaştırmış, inançta başkalarını taklit etmenin tehlikelerini, taklidî bir imanın değerini ve mukallid insanların hak inanç bakımından durumlarını da tetkik etmiştir. İnanç önermelerinin dayandıkları ilkeleri ve tazammun etikleri hükümleri, imandaki icmâl ve tafsilin alanını tavsif etmiş, inançla ilgili problemlere çözümler sunmuştur.

Bu metod sayesinde tarihî süreç içerisinde, inançlarda görülen ihtilafların hak olan görüşün değerini azaltmayacağı, yanlış akıl yürütmelerin olmasının akıl yürütmenin önemini göz ardı etmeye sebep olmaması gerektiği, birbirine zıt ya da farklı görüşlerin, inanç alanında kesin kanaatlere ulaşamayacağını değil, belki bu görüşlerden bazılarının yanlış olduklarının delili olabileceği gösterilmiştir. Yine bununla aynı bağlamda olmak üzere, kesin delillerin ispat edici nitelikte olduğu ve ispatın onu kabul edenden ve reddedenden bağımsız olarak kendi özünde bir hakikatin sübûtunu kanıtladığı tutarlı delillerle gösterilmiştir. Delili olmamanın yokluğun delili olmayacağı ya da delâlet yönü dikkate alınmayan delillerin ve o delillere başvurmayan insanların doğru hükme ulaşamamış olmalarının, yöntemin ve delillerin geçerliliğini değiştirmediği de yine bu yöntem aracılığıyla belirlenmiştir. Kanaatimizce nazarî yakîn'in en büyük hizmeti de bu noktalarda olmuştur.

Bilgi kadar onun zıtları olan cehalet ve zannın, delil kadar onun zıddı olan şüphenin, iman kadar onun zıddı olan inkârın, tasdik kadar onun zıddı olan tekzibin mâhiyetini de ayrıntılı bir şekilde ele alan nazarî yakîn yöntemi, farklı delâlet yönlerine sahip farklı deliller sayesinde müminin tasdikindeki kuvvetin nasıl artırılacağı ve bâtil görüşlerdeki çelişkilerin nasıl ortaya konulacağını da göstererek tüm hayatı kuşatan bir güven hissine sahip olunmasını sağlamıştır. Bütün bunlara ek olarak nazarî yakîn, diğer bütün yakîn anlayışlarının kontrolünü de yapan esas

yöntem olması hasebiyle, imanda yakîne erme sürecinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRFÂNÎ YAKÎN

MUTASAVVIFLARIN BİREYSEL DİNÎ TECRÜBE YÖNTEMLERİ İLE ULAŞILAN YAKÎNÎ İMANIN MAHİYETİ

1. MARİFETULLAH'IN İRFÂNÎ KAVRANIŞI

Yakînî imana ulaşmanın nazarî yolunu ve bu yolla kazanılan yakînî mahiyetini ele aldığımız ikinci bölümde, naklî ve aklî delillerin yapısını ve bu delillerin imana dair kişisel bilinç seviyesinin yükselmesine nasıl katkı sağladığını, bid'atlerin karışmadığı sahil itikadın muhafazasında bu delillerin önemini incelemiştik.

Yakînî imana ulaşmanın bir diğer yolunun da, mutasavvıfların kullandıkları yöntem olan kalbin tasfiyesine ve nefsin tezkiyesine dayanan sülûk yöntemi olduğunu söyleyebiliriz. Bu sayede kazanılan yakîn hâlini de kısaca *irfânî yakîn* olarak isimlendirebiliriz. Zira marifetin bir başka anlamı, Yüce Allah'ın sadece varlığını, birliğini ve sıfatlarının bilmeyi değil, O'nun mukaddes zatını da, manevi bir tecrübe yoluyla O'nun katından feyz edecek bilgilere dayanarak tanımak olarak ifade edilir. Buna göre; Allah'ı, varlığı, isimleri ve sıfatları bakımından bilip tanımak şeklinde ele alınan nazarî anlayışa ek olarak marifetullah; müminin, Hakk'ın celal sıfatlarına ve zatının hakikatine-hakikatinin künhüne değil- vâkîf olması veya marifet nurunun müminin kalbinde zuhur etmesidir.⁷⁶⁴

Allah'ı sadece kâinatın yaratıcısı ve müdebbiri olmak bakımından tanımak sûfîlere göre tam anlamıyla hakiki bir marifet sayılmaz. Bununla birlikte hakiki marifet de nihayetinde marifetten aczin marifetine ermek olarak ifade edilir. Zira O'nun

⁷⁶⁴ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIV/148-149.

marifetinin nihyeti yoktur ve Allah'ı hakikatiyle sadece Allah'ın kendisi bilebilir.⁷⁶⁵ Yüce Allah'ın mukaddes zatının künhünün idrak edilemeyeceği kelâmcılar tarafından da sık sık ifade edilir.⁷⁶⁶

Tasavvuf düşüncesinde nazârî yönteme ek olarak kalbin tasdikine nefsin tasdikinin de eklenmesini sağlayacak bir yakîn kavrayışının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Akıl ve ruh, her iki yöntemde de kişinin varabildiği son nokta ve istidadının üstünlüğü miktarınca yükselerek, bu yakîn seviyesinin tesisinde ona yardımcı olur. En yüksek yakîne ermek demek aynı zamanda dünyada insanın varabileceği en yüksek zirve ve peygamberlerin miras bıraktığı ilme vâris olma makamıdır.⁷⁶⁷

İrfanî yakîn metodu, aklın üstünde kendisine vehmin tesirinin karışmadığı, başka bir gücün daha bulunması⁷⁶⁸ ve bu idrâk gücüne göre⁷⁶⁹, aklın sağladığı bütün bilgilerin doğru olmamasının mümkün olduğu görüşüne dayanır.⁷⁷⁰ İbn Haldûn bu hususta şunları söyler:

*"Her idrâk sahibi her şeyin kendi idrâk çerçevesi içinde olduğunu, dışarıda hiçbir şey kalmadığını zanneder. Hâlbuki gerçek böyle değildir. Akıl sıhhatli bir ölçüdür. Hükümleri de yakîndir. Fakat akılla Allah'ın bilgisi, ahiret, peygamberlik ve ilahi sıfatların hakikatlerini ölçmeye kalkışmamak gerekir. Bunlar idrâki aşar. Aklın idrâkinin de belli bir sınırı vardır. Öbür tarafa geçemez. Tevhid O'nu idrâk etmekten âciz olduğunu idraktir."*⁷⁷¹

Buna göre marifet elde etmek istenildiğinde matlûba ulaşıncaya dek himmet ona sarf edilerek zihin o şey üzerine yoğunlaştırılır ve insan kendisini ondan alı-

⁷⁶⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s.34,38,41.

⁷⁶⁶ Özellikle eserlerin mukaddimelerinde bu manaya gelen ifadeler için bkz. Eş'arî, *el-İbane*, s.5; Cürçânî age., I/2; Beydâvî, *Tevâliü'l-Envar*, thk. Abbas Süleyman, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, Beyrut, 1411/1991, s.51; Mahmud bin Abdurrahman el-İsfehânî, *Metali'ül Enzar Şerhi Tevâliü'l-Envâr*, ts., s.2; Râzî, *el-Mesâilü'l Hamsûn fî Usûli'd-Din*, thk.Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Dârü'l-Cil, Beyrut, 1410/1990, s.16.

⁷⁶⁷ Hasan es-Şerkâvî, *Usulü't Tasavvufi'l-İslâmî*, Darü'l-Marifeti'l-Camia, İskenderiye, 1991, s.335.

⁷⁶⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Dârü'l-Kavmiyye, Kahire, 1382/ 1964 ,s.77.

⁷⁶⁹ Bkz. Hasan Hanefi, *Mine'l Akide ile's Sevre*, Darü't-Tenvir, Beyrut, 1988, I/20

⁷⁷⁰ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-Dalâl*, s. 6; Muhammed Arkoun, age., s.56.

⁷⁷¹ İbn Haldûn, age., I/582-583.

koyacak şeyden tamamıyla ilişkilerini keser.⁷⁷²

Kelâmcılar, marifetullah ile ilgili meselelerde akıl yürütmenin imkânı, değeri ve yöntemine ilişkin değerlendirmelerinde, istidlâle dayanan bir sistematik etrafında yoğunlaşmışlardır. Öyle ki karşımızda şüphenin asla giremediği bir kesinlik abidesi yükselmektedir. Bu yol, delillerin incelenmesinde izlenecek metotlara riayet ederek onlardan hareketle kesin hükümlere varmaya dayanır.

Fakat imanın kemâli, sadece nazarî hükümleri kavramaktan ibaret değildir. İbn Haldûn'a göre, ibadetten maksadın itaat ve boyun eğiş olması gibi, imandaki kemâl de, nefiste melekedden ibaret olan bir keyfiyetin meydana gelmesidir. Kul ancak kalbini Allah'a iman ile meşgul etmek ve kalbinden başka nesnelere çıkarmak ile rabbânî bir insan olur. Kemâl bu meleke ile ölçülür. Bu alışkanlık sayesinde nefiste mecburi bir bilgi meydana gelir.⁷⁷³

Evet, nazarî yöntem bir mümine, yeni şüphelerle karşılaştığında bunlardan kolayca kurtulma imkânı verir. Ayrıca, hak ile doğru düşünce arasındaki uygunluğun bir yansıması olarak yüksek bir itmi'nan duygusu kazandırır. Sûfîlere göre buna rağmen bu alanda fikrî çatışmalar eksik olmaz. Her ne kadar bazen birbirine çok yakın ve yer yer her biri de haklıymış gibi gözükse de, iyice incelendiğinde bu çatışmaların, ya kaynak ve yöntem hatasından, ya da zihinsel melekelerin yönlendirici etkilerden tümüyle arındırılmamış olmasından kaynaklandığı görülür. Aklın, Kur'an'da sadece fiil haliyle kullanılması da onun buradaki işlevinin önemine bir işarettir.⁷⁷⁴ Bu yanıltıcı etkilerden yine nazarî ilkelere tam riayetle kurtulmak büyük oranda mümkün olsa da, aklın kendi kalıplarının dışına çıkamaması ve vehim gücünün tesirine açık olması, yanlış aklî hükümlere her zaman açık bir kapı bırakır.⁷⁷⁵

⁷⁷² Cürcânî, *age.*, I/257

⁷⁷³ İbn Haldûn, *age.*, I/583-584.

⁷⁷⁴ Abdülkerim Osman, *age.*, s.45.

⁷⁷⁵ Abdülmecid es-Sağır, Abdülmecid es-Sağır, *et-Tasavvuf fi'l-Fifri's-Sûfi el-Mağribi*, Darussaade, Darü'lbezzâ, 1999., s.25; Abdülhalim Mahmud, *Kaziyetü't-Tasavvuf*, II. Baskı, Darülmearif, Kahire ts., s.418.

İşte sūfîler, bu yüzden aklın iman nuruyla aydınlanmış olmasını gerekli görürler.⁷⁷⁶

İbnü'l Arabî, bu konudaki genel sūfî yaklaşımı şöyle özetler:

“Aklî ilimler zorunluluk veya delilin yönünü öğrenmek ve delili incelemekle elde edilir. Kuşkuları da kendi cinsindedir.⁷⁷⁷ Aklın nuru olduğu gibi imanın da nuru vardır.⁷⁷⁸ Akıl nuruyla uluhiyetin bilgisine; iman nuruyla zatın ve Hakk'ın kendisine izafe ettiği niteliklerin bilgisine ulaşılır.⁷⁷⁹ Akılda, fikrin ona hakim olmasının yol açtığı birtakım hatalar vardır. Aynı şey insandaki diğer güçlerin (akla hakim olması) halinde de geçerlidir. Akıl ilahi delil sahibi olduğunu zanneder. Hâlbuki fikir kaynaklı delile sahiptir. Çünkü fikrin delili, aklı dilediği yere sürükler.”⁷⁸⁰

Peki acaba yakîn arzusu taşıyan bir mümin için, teorik akıl yürütmeye dayalı bu yöntemden daha fazlasını verebilecek başka bir yol var mıdır? İbnü'l-Arabî'ye göre, şeriatın sır ve hikmetlerinden, düşünce ve fikir gücünün dışında kalan bilgiler vardır. Amelden, takvadan ve sülûkten meydana gelen bilgiler böyledir.⁷⁸¹

Kur'an-ı Kerim; kalplerin hidayetinden,⁷⁸² katılaştırmadan,⁷⁸³ kötülüğe kanmasından⁷⁸⁴, mühürlenmesinden⁷⁸⁵, imanın kalbe yerleşmesinden⁷⁸⁶, kalbi günahkâr olan⁷⁸⁷ ve mutmain olandan⁷⁸⁸, kaplerdeki yumuşaklıktan⁷⁸⁹, perdeden⁷⁹⁰ ve şüph-

⁷⁷⁶ Muhammed Kemâl Cafer, *et-Tasavvuf Tarikan ve Tecrübeten ve Mezheben*, Dârü'l-Marifeti'l-Câmia, Kahire, 1980, s.208.

⁷⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *age*, I/75.

⁷⁷⁸ “Bedihî anlam akledilerek, suret tahayyül edilerek algılanır. Hayal suretleri birleştirir. Akıl hayalin birleştirdiğini akleder. Akıl bunların bazılarını suret veremez. İlahî iktidarın ise bütün bunların dışında bir sırrı vardır ki akıl o sırrın sınırında durur.” İbnü'l-Arabî, *age*, I/118.

⁷⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *age*, I/116.

⁷⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *age*, VIII/105,109.

⁷⁸¹ Bu yöntem; insanın zâhiri gibi bâtınının da şeriate ve hakikate teslim olmasını amaçlar. Muhammed Celal Şeref, *et-Tasavvufu'l-İslami fi Medreset-il-Bağdad*, Darü'l-Matbaati'l-Casiye, İskenderiye, 1982, s. 253; İbnü'l-Arabî, *age*, I/75-76, VIII/105.

⁷⁸² Kaf 50/37; Teğabün 64/11.

⁷⁸³ Bakara 2/74, Zümer 39/ 22.

⁷⁸⁴ Fetih 48/12.

⁷⁸⁵ Münafikun 63/ 3; Câsiye 45/3.

⁷⁸⁶ Hucurat 49/7.

⁷⁸⁷ Hicr 15/12; Bakara 2/283.

⁷⁸⁸ Nahl 16/104.

⁷⁸⁹ Hadid 57/27

⁷⁹⁰ Kehf 18/57.

den⁷⁹¹ söz eder.

Sıradan insan, sağlam bir inançla teslim olmuştur. Kelâm ilminden herhangi bir meseleyi araştırmamış, mezhepleri öğrenmemiştir.⁷⁹² Kelâm ilmi ise, öncelikle şüpheleri cevaplamak, inkârcıların saldırılarına karşı inanç esaslarını muhafaza etmek amacıyla amacıyla vaz' edilmiştir.⁷⁹³ Kelâm, sıradan insanlar inançlarına kuşku sokmasınlar diye, inkârcılara karşı kanıtlar getirir. Kelâm bilginleri cevher ve araz ilmini bunun için geliştirmiştir. Ne var ki sûfilere göre kelâm ilmine yönelen kişi nadiren kuşkulardan kurtulabilir. Bu düşünceye göre;

“Teorik akılcı, ilahî zatın bilgisine düşünce ile ulaştığını sanır ama yanılır. İspat ile nefy arasında gider gelir. Delil ise kendisini koyan birisini gösterir, yoksa kendisini koyanın hakikatini göstermez.”⁷⁹⁴ (Bu durumda) ispat sahibine döner. Akılcı neyi ispat ederse benzeri kendi nefsinde de vardır. Nefsini aşamaz.”⁷⁹⁵

Bu yüzden sûfilere göre nazarla, teorik akıl yürütmelerle çok fazla meşgul olan insan, nefsinin terbiyeye ve güzel huylarla süslemeye nadiren vakit bulabilir. Vaktini dışta bulunup bulunmadığı kesin olmayan hasımları ikna ve onların kuşku kularını gidermeye harcar. Bu sebeple başka yakîn yolları da olmalıdır⁷⁹⁶

Ömrünü yakîn elde etmek amacıyla geçiren büyük kelâmcılardan bizlere nakledilen bazı haberler, akî delillerin sistematik tutarlılığına dayanan akıl yürütme yolu dışında da yakîne ulaşma metodlarının olması beklentisini artırır niteliktedir. Her ne kadar o anki halet-i ruhiyelerinin tesirinde söylenmiş oldukları muhtemel ise

⁷⁹¹ Âl-i İmran 3/151; Tevbe 9/45.

⁷⁹² İbnü'l-Arabî, *age.*, I/83; ayrıca bkz. Secde 32/42.

⁷⁹³ Kelâm ilminin gayesi sahibini taklitten kurtararak, kesin inanç zirvesine yükseltmek, doğru yolu arayanları irşad etmek, inat edenleri susturmak, İslâm inanç esaslarını iptal etmek isteyen birtakım kimselerin ileri sürecekleri şüpheler ile sarsıntıya uğramaktan korumak, diğer şer'î ilimlere yardımcı olmak ve bu sayede dünya ve ahiret saadetine nâil olmaktır. Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *age.*, s.16-17.

⁷⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *age.*, VII/149

⁷⁹⁵ “Sınırlı olan mutlak olanı, zati bir gerektirme olmadığı için bilemez. Sadece bir yönden bilen kişi ise o şeyi kuşatmamış demektir.” İbnü'l-Arabî, *age.*, I/105-106. “Akıl ancak hükümleri kavrar.” İbn Acibe, *el-Fütûhâtü'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*, thk. Asım İbrahim Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, I/37.

⁷⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *age.*, I/84-87; Muhammed Sıddîkî, *Kitabu't-Telattuf*, Matbaa-ı Terakki, İstanbul, 1330, s.7.

de bu sözler onların gayelerinin yüksekliğine de işaret eder.

Meselâ Fahreddin Razi'nin onca yıllık gayretten sonra ele geçen hiçbir şeyin olmadığından yakındığı meşhur beyitleri,⁷⁹⁷ yine Râzi'nin "bütün kelâm fırkalarını, felsefe sistemlerini inceledim ama fayda görmedim. En yakın yol olarak Kur'an'ın yolunu gördüm" ifadesi, İmamü'l Haremeyn el-Cüveynî'nin "Ehli İslâm'ı ve ilimlerini bıraktım da yasaklanmış alana daldım. Şimdi rabbim bana acımazsa vay halime, şu an annemin itikadı üzerine ölüyorum" sözü,⁷⁹⁸ yahut aklî ilimlerde devrinin seçkin bir siması olan Ebu Abdillah Efdalüddin el-Hûneci'nin (ö. 646), "ölüyorum ama tek bilebildiğim mümkünün vacibe muhtaç olduğundan başka bir şey değil; muhtaçlık ise ademîdir, demek ki hiçbir şey bilmeden ölüyorum" şeklindeki yakınması,⁷⁹⁹ yine Râzi'nin öğrencisi Şemseddin Hüsrevşâhî'nin (ö. 652), Müslüman avamın itikadlarına özlemle baktığına dair nakledilen haber veya "sabaha kadar muâriz deliller arasında gidip geliyorum, gözüme bir damla uyku girmeden gün ağarıyor" diye yakınan kelâmcılardan nakledilenler, bu yolda çok bilinen rivayetlerdir.⁸⁰⁰

Bütün bunlar, kelâm ilminin değerine hiçbir hanel getirmemekle birlikte en azından insanı, hem bu türden üzüntülerden uzak kılacak hem de teorik akıl yürütmeden fitraten ya da içinde bulunduğu koşullar sebebiyle uzak kalmış olan insanlar için de yakîn imkânı sunacak bazı yöntemlerin varlığını akla getirmektedir.

Sûfîlere göre bu imkân, Allah'ın insanın özüne yerleştirdiği cevherde gizlidir. İbnü'l-Arabî, bu özle ilgili olarak der ki;

"Allah insanı yeryüzündeki halifesi olarak yaratmış ve şöyle buyurmuştur: "Onlara

⁷⁹⁷ ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا / سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا "Ömür boyunca uğraştık da ele ne geçti / Bütün topladığım bir tek o şunu dedi bu onu dedi..." Bkz. Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*, s.3; Taşköprülüzâde, *Miftahu Dari's-Saade*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 1405, I/299; İbn Teymiyye, *Minhacüs Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, 1406, V/270; a.mlf., *Der'ü Tearuzu Aklü ve'n Nakl*, I/159; Zehebi, *Siyer-i Alami'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud, Müessesetür-Risale, ts., XXI/501.

⁷⁹⁸ Tâcüddin es-Sübki, *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud et-Tenâhî, Abdülfettah el-Cilû, Dâr-ü İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts., V/185; Zehebi, age., XVIII/471.

⁷⁹⁹ İbn Teymiyye, age., III/262;

⁸⁰⁰ Zehebi, age., XVIII/474.

*ayetlerimizi ufuklarda ve nefislerinde göstereceğiz”⁸⁰¹ Allah bizi ufuklara yönlendirmiştir ki ufuklar
dışımızdaki yerlerdir. Bunun yanı sıra kendimize de yönlendirmiştir ki –bu da bulunduğumuz ve
kendisiyle olduğumuz durumdur. Her ikisini birlikte öğrenince, Hak ortaya çıkar.”⁸⁰²*

Haris el-Muhâsibî de marifetin Allah’ı, nefsi, dünyayı ve şeytanı bilmek üzere dört bilgiyi içerdiğini söyler.⁸⁰³ Bu teze göre akıl Allah’ı tenzih eder, bütün açılardan ilişkiyi keser. Dolayısıyla, aklın bir işleyiş biçimi ve yaratılışının getirdiği birtakım sınırları vardır.⁸⁰⁴

Sûfîler, aklın bu sınırdan ve muhtemel yanlışlarından sadece düşüncenin ilkelerine ve teorik akıl yürütme kaidelerine riayet ederek kurtulmanın mümkün olmadığına, duyulardaki hatayı onlardan üst seviyedeki aklın ortaya çıkarmasında olduğu gibi aklın yanlışlarını görebilmek için de ondan daha üst bir idrâk seviyesine yükselmenin gerekli olduğuna işaret etmişler ve gerçek yakînün bu idrakte olduğunu savunmuşlardır. Bu yakîn haline ulaşmak için de birtakım usûller geliştirmişlerdir.⁸⁰⁵

Bu düşünceye göre; Allah Teâla kendinde, kulun tanıyamayacağı kadar yücedir. Bu bakımdan onu tanımak ve bilmek imkânsızdır.⁸⁰⁶ Bizim bilebileceğimiz, mümkünde zatlarla ilgili olmasına karşın, ilahi hakikatler söz konusu olunca mümkünler veya nispet edilen şeylerdir. O halde marifet, O’na nispet edilen şeylerle ilgilidir.

Şihabüddin es-Sühreverdî (ö.587), en üstün hakîmin kendisinde hem sezgi

⁸⁰¹ Fussilet 41/53.

⁸⁰² İbnü’l-Arabî, *age.*, VIII/108.

⁸⁰³ Âlemde bulunan âyetlerden, onları yaratanın bilgisine ulaşmak ve Hakk’ın haber verdiği gaybe iman etmek bunun esasıdır. Bulbn Kayyim, *Medaricü’s-Sâlikin*, III/418.

⁸⁰⁴ Abdülhalim Mahmud, *age.*, s.418; Ebu’l-Vefa Taftazânî, *el-Medhal ila Tasavvufi’l İslami*, Darü’s-Sekâfe, Kahire s.38.

⁸⁰⁵ Abdülmecid es-Sağır, *et-Tasavvuf fi’l-Fıfri’s-Sûfi el-Mağribi*, s.20; M. Ali Aynî, *İslam Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1341, s.104; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İstilahları ve Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s.455.

⁸⁰⁶ Ebu Abdurahman es-Sülemî, *Tabakatü’s-Sûfiyye*, nşr. Nûreddin Şerîbe, Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1389/1969, s.202; Kuşeyri, *Risale*, s.146; Ebu Nasr Serrâc, *el-Lüma fi’t-Tasavvuf*, s.50; Kelâbâzî, *Taarruf*, s.35.

hem de burhân yönü tam olan kişi olduğunu söyler. Ona göre hakikatlere ulaşmakta nazârî düşünce yeterli değildir. Bunun müşahedeye dayanan tecrübî metotla desteklenmesi gerekir.⁸⁰⁷

İrfânî yöntemin temellerine ilişkin bu belirlemelerden sonra ona dayalı yakînî mahiyetini ele almaya başlayabiliriz. En başta belirtmek gerekir ki, bu yakînî nazârî yöntemle ulaşılandan tümüyle farklı ondan apayrı bir şey değildir. Nazârî yöntemde yakînî mahiyetine dair söylenenlerden büyük bölümü burada da geçerli, hatta gereklidir. Şu halde irfânî yöntem, o temelde şekillenen bir kavrayıştır. Bununla birlikte onun, elde edilmesi kendine has bazı yöntemlerin uygulanmasına dayanan, yine kendine has bazı nitelikleri de söz konudur. Bu nitelikler daha farklı isimlerde daha farklı sayıda da ele alınabilir. Fakat amacımız açısından irfânî yakîne dayalı iman mahiyetini yeterli seviyede ortaya koyacağını düşündüğümüz noktalara temas etmekle yetinmeyi uygun görüyoruz. Bu nitelikler bazen daha geniş bir açıdan ele alınsa da burada, genellikle sûflerin kendi bakış açılarına göre yapılacak bir incelemenin, bu yöntemi daha anlaşılır kılacağı kanaatindeyiz. Böylece onların marifetullah konusuna nasıl baktıkları yanında, neden bu şekilde baktıklarını da daha açık bir şekilde görme imkânı olacağını düşünüyoruz.

2. İRFÂNÎ YÖNTEMLE ULAŞILAN YAKÎNÎ İMANIN MAHİYETİ

İrfânî yakînî; hakikat, velâyet, marifet, teslimiyet ve kemâl olarak beş ana başlıkta ele alınabilir.

2.1. Hakikat Olarak Yakîni İman

2.1.1. İman Hakikatlerinin Derin Olarak Kavranıldığı İman

Yakînî iman insanın; Allah'ın yüceliğini, varlığının benzersizliğini, sıfatlarının mahiyetini, kuluna olan yakınlığını derin bir şekilde kavradığı imandır. Sûflere

⁸⁰⁷ Kâmil Kömürçü, *İşrakî Düşüncede Mantığın Yeri*, İlahiyât yay. Ank. 2014.

göre bu da, ruhun terbiyesi, kalbin saflaştırılması, seyr-ü sülûk ile manevi merhalelerin kat edilmesi ve Allah'a kalben bağlanarak mâsivadan alâkanın kesilmesi ile mümkündür.

Tasavvuf ruhun terbiyesine, kalbin saflaştırılmasına, seyrü sülûk ile manevi zevklerle alâkalı ilimlerden bahseder. Tasavvuf “ربط القلب الي الله و قطع العلاقة عن ما سوي الله” şeklinde tarif edilmiştir ki diğer tabirle şeriatin adabıyla zahiren ve bâtinen süslenme sonucunda insanda beliren Hz. Peygamber'in (sav) fazlının kemâlinden bir hâldir.⁸⁰⁸

Sûfilere göre insanı bu bilgiye ulaştıracak yol, bütün bilinenleri ve bütün âlemi zihninden uzaklaştırarak boş bir kalple Allah karşısında huzur, murakabe ve dinginlik halinde oturmak,⁸⁰⁹ kalp ile Allah'ın isimlerini zikretmektir.⁸¹⁰

Bütün sülûk yollarının temeli, insanda onu Allah'ın halifesi kılan müstesna bir cevher olduğuna ve Allah'ı hakiki anlamda tanımanın, insanın kendindeki bu hakikati bilmesi ve tahakkuk ettirmesine bağlı olduğu esasına dayanır.⁸¹¹ Burada nihaî gaye, insanın her türlü nefsanî-şeytanî-hayalî-vehmî tesirden kurtularak, dinî hakikatleri derinden kavraması, ilahi muhabbetle Allah'ın hükmüne daimi itaat halini ve ilahi yakınlığa dayanan yüksek yakîni elde etmesidir.⁸¹²

Hakk'ın zatı akılla tasavvur edilemez.⁸¹³ Zira insan, vücut ve imkânın dışında kalmaz. Zat ile ilgili herhangi bir tasavvur da, sûfilere göre zihni vücut ve

⁸⁰⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *age.*, s.37.

⁸⁰⁹ Muhammed Celal Şeref, *Dirasât fi't-Tasavvufi'l-İslami*, Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1404, s.384

⁸¹⁰ Enam 6/91; İbnü'l-Arabî, XV/383; Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.42; Abdülhalim Mahmud, *age.*, s.418, Muhammed Kemâl Cafer, *et-Tasavvuf Tarikan ve Tecrübeten ve Mezheben*, s.208; Abu'l Atâ el-Ensari, *İtirafatü'l Gazali*, Darün Nahdati'l Arabiyye, Kahire, 1971, s.12.

⁸¹¹ Makdisi, *Safvetü't-Tasavvuf*, thk. Ğadet el-Mukaddim Udre, Darü'l-Müntehâbi'l-Arabi, Beyrut, 1416/1995, s.56; Sülemî, *Tis'atü Kütüb fi Usuli't-Tasavvuf*, thk. Süleyman Ateş, 1993/1414, s.50.

⁸¹² Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.30; Ahmed el-Fâsi, *Kavaidü't-Tasavvuf*, thk. Osman el-Humeydi, Hasan Süveyden, Dar-u Vahyi'l-Kalem, Beyrut 1425/2004, s.24.

⁸¹³ “Allah'ın zâtına ait hakikati bilmek mümkün değildir, dolayısıyla aklî bilgiler sadece varlığına hükmedebilir. Râzî, Şemseddin Semerkandî, Cürçânî, Beyzâvî, Şemseddin İsfahânî, Eş'ariyye'ye mensup âlimlerin ekseriyeti, Sadruşşerîa gibi bazı Mâturîdî kelâmcılarının görüşü budur.” Yusuf Şevki Yavuz, “Vücut”, *DİA*, ILIII/137; ayrıca bkz. İsmail Gelenbevî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, İstanbul 1317, s.232.

imkândan kurtulamaz. Hakkın zatı ve sıfatları ise kendi özünde, vücut ve imkân mertebelerinin hatta vücut mertebesinin bile üstündedir. Nitekim zihnî vücutta mahiyete, tümellik ve tikellik ilişir. Hâlbuki dış dünyada var olan bir insan, akılla bilinmeden evvel, tikel ya da tümel olarak nitelenmez. Ona bu niteliklerin ilişmesi zihnî vücuddan sonra olur.⁸¹⁴ Şu halde Allah'ın, var olduğunu ve birtakım sıfatlara sahip olduğunu bilmek anlamındakinden farklı olarak, O'nun, zatına dair bir bilgiye ulaşılmış olsa, bu bilgiye zihnî ilişenler eklenecektir. Yüce zat ise bunlardan ayrı ve yücedir. Bu sebeple de O'nun zatının künhünü bilmeye yol yoktur.⁸¹⁵

Meselâ, Hakk'ın bize olan yakınlığının bizden daha ileri olduğu sabittir. Buna rağmen O'nun zatı akıl ve idrâkin ötesindedir.⁸¹⁶ Kâinat, O'nun sıfatlarının eseridir. Bununla birlikte O'nun zatı, bize eseri olduğumuz o sıfatlardan bile daha yakındır. İşte sûfîlere göre bunları anlayabilmek aklen mümkün değildir. Zira akıl kendisine kendisinden daha yakın bir şeyin olacağını tasavvur edemez. Bu konudaki bilgi ancak kat'î nassa dayanır.⁸¹⁷ Yüce Allah'ın kullarıyla yakınlığı ve beraberliğinin mahiyeti kolay anlaşılmaz⁸¹⁸

Aklın yetersiz kaldığı bu gibi konuları kavramak, ancak ilahi bir nurla, yakîn nuruyla mümkün olabilir. Akılla ise açıklanır.⁸¹⁹ Kalbin bu husustaki istidadına bağlı olarak, nefis kaynaklı kirlerden arınması, hakikate yönelmesi, taassup ve taklit perdesinden kurtulması nispetinde, ilim ve hakikatler tasfiye edilmiş kalbe yansır.⁸²⁰

⁸¹⁴ İmam Rabbânî, *Mektûbat*, (Arapçaya tercüme eden Muhammed Murad el-Mekkî), Mektebetü Hakkat, İstanbul, 1423/2002, III/162.

⁸¹⁵ Ebu'l-Vefa Teftazânî, *age.*, s.38.

⁸¹⁶ Ehli olmayanlar bu halleri vecdleri anlayamazlar. Bkz. İbn Haldûn, *age.*, I/614; Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s. 21.

⁸¹⁷ Bakara 2/186; "Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınım. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm. O halde (kullarım da) benim davetime uysunlar ve bana inansınlar ki doğru yolu ereleler."

⁸¹⁸ Ebu'l-Vefa Taftazânî, *age.*, s.133; İmam Rabbânî, *age.*, I/409-410.

⁸¹⁹ Sadreddin Şîrâzî, *age.*, I/13; Muhammed Kemâl Cafer, *et-Tasavvuf Tarikan ve Tecrübeten ve Mezheben*, s.208.

⁸²⁰ Katılaşan kalbin zikir sayesinde yumuşadığı bütün mutasavvıfların kesin kabulüdür. Hâris bin Esed el-Muhasibî, *Risaletü'l-Müsterşidin*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts. s.44; Ebu Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Dârü'l-Fikr, Kahire, 1416/1996, I/234.

Böylece iman hakikatlerine dair yakînî bir kavrayışa ulaşılır.

2.1.2.Surettten Hakikate Geçilmiş İman

Sûfîlere göre şeriatın bir sureti bir de hakikati vardır. Sureti; Allah'a, resulüne, Allah katından gelenlere iman etmektir. İnsanı kötülüğe yönlendiren nefis-i emmârenin isyanı ve yaratılışındaki inkârı devam ettiği halde sahip olunan bu iman, onların düşüncesinde imanın suretidir. Şu var ki Allah, imanda kalbin tasdiki ile yetinmiş, nefsin de tasdikini teklif etmemiştir. Şeriatın sureti olan bu iman ile bütün müminleri içine alan umumî velâyet sağlanmış olur.⁸²¹

Has velâyet ise, insanın sülûk yoluyla nefisini emmârelikten itmi'nana ulaştırması sayesinde olur. Velâyetin başı şeriattir. Sonrasında Allah'tan başka her arzudan yüz çevirmektir. O'nun dışındaki bütün varlıklar, insanın nazarından tamamen silinirse fenâya erilir. Böylece seyr-i ilellah tamamlanmış olur. Bundan sonra, ispat makamı olan seyr-i fillah'a geçilir. Burası, hakikat yeridir ve velâyette en üstün gayedir. Böylece nefis-i emmâre, küfründen ve inkârından dönerek mevlâsından razı olur. Yaratılışındaki kötülük gider ve ilahi hakikatleri kavramaya lââyık hale gelir.⁸²²

Sûfîlere göre sahip olduğu kötü sıfatlar kendisinden gitmediği müddetçe nefis bu liyâkatten mahrum kalır. Ancak itmi'nana ermesinin ardından nefis Hakk'a ve hakikate boyun eğer. Zira hakikatı tanımanın en büyük delili ona boyun eğmektir. Artık kendisinde hakikate karşı, cismanî bedenden kaynaklananlar dışında bir muhalefet durumu kalmaz.⁸²³

Nefis itmi'nan makamına ulaştığında, imanın ve İslâm'ın hakikati müyesser olur. Ârif bundan sonra da her ne yapar ise hakikat olur. Namazı, namazın, orucu

⁸²¹ "Allah, iman edenlerin velisidir." 3/68; "Nefisten murad insanın kul olma vasfına yakışmayan kötü fiil ve ahlakıdır." Bkz. Kuşeyri, *age.*, s.174; Sûfîler, ruh ile nefis arasında kesin bir ayrım yaparlar.

⁸²² Ebu'l-Vefa Taftazâni, *age.*, s.38.

⁸²³ Şihâbüddin es-Sühreverdi, *Heyâkilü'n-Nur*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1340, s.43; "İtmi'nanın üç derecesi vardır. İlki kalbin zikrullah ile itmi'nanı, ikincisi ruhun keşfe kasdı ve şevki, üçüncüsü hayretin şühudundan lütfâ, cem'den bekâyâ geçildiğindeki itmi'nandır." Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikin*, III/538-540.

orucun, haccı haccın hakikati olur.⁸²⁴ Şer'î hükümlerin kalanları için de aynı şey geçerlidir. Onlara göre bir kimse, bu has velâyetle müşerref olmadıkça mecazî manadaki İslâm'dan, hakiki manadaki İslâm'a kavuşmuş olmaz.⁸²⁵

2.2.Velâyet Olarak Yakîni İman

2.2.1. Nefsin Terbiye Kalbin Tasfiye Edildiği İman

İman birdir. İman ehli de birdir. Birini diğerine üstünlüğü takvâ, nefsânî arzulara muhalefet ve iyiliklere devamlıdır⁸²⁶ Sûfîler katında, insandaki benlik ve bu benliğin ifadesi olan nefsi, baştan ayağa zulmet ve sıkıntılarla doludur.⁸²⁷ Bu sebeple gerçek bir yakîn, ancak nefsin tezkiye edilmesiyle kazanılır. Nefsi yaratılış gayesinden uzaklaştıran şeyleri bilmek ise en üstün ilimler kapsamındadır. İnsan, Allah hakkında ufuklardaki araştırmanın kazandırdığı bilginin bir benzerini kendi nefsinde de bulur.⁸²⁸

İnsanı diğer canlılardan ayıran rabbânî latife insanın hakikatidir ki ona bazen akıl, bazen kalp, bazen nefis denir. Ama mahiyeti aynıdır.⁸²⁹ Kuran'da da nefis, ruh ve öz anlamında da kullanılır.⁸³⁰ Ayrıca nefsin, kötülüğü emretme özelliğinden,⁸³¹ kendisini kınama⁸³² ve itmi'nana erme gibi niteliklerinden de söz edilmiştir.⁸³³ Ruh

⁸²⁴ "Namaz, imkân âlemi olan bu dünyada vücûb mertebesinden sadır olan tek şeydir. İmkâna bağlı ademinden kurtulan ârif, namaz esnasında vücûb âlemine katılır..." Bkz. İmam Rabbânî, *age.*, I/447.

⁸²⁵ İmam Rabbânî, *age.*, I/211; Büyük Sûfîlerden Zekkâk şöyle der: "Şeraiate aykırı olduğu halde hakikat sanılan her aykırılık küfürdür." Bkz. Serrac, *Lüma*, s.286; Abdürrezzak el-Kâşânî, *Istulâhâtü's-Sûfîyye*, thk: Muhammed Kemâl İbrâhîm Câfer, el-Hey"etü'l Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire, 1981, s.144; Hasan es-Şerkâvî, *age.*, s.335.

⁸²⁶ Ali el-Kâri, *age.*, s.273.

⁸²⁷ İmam Rabbânî, *age.*, I/346.

⁸²⁸ İbnü'l-Arabî, *age.*, I/79-80, VIII/108-110.

⁸²⁹ Kalp rabbânî bir latifedir. Bkz. Cürcânî, *Târifât*, s.186-187, 202.

⁸³⁰ Enam 6/93, Ali İmran 3/28.

⁸³¹ Yusuf 12/53.

⁸³² Kiyamet 75/2.

⁸³³ Fecr 89/27; Gazali, *Meâricü'l Kuds*, s.12-13.

ise, akılla güçlenir. Ruh ile akıl, birlikte şehvet ve hevâyâ karşı mücadele eder.⁸³⁴

“Bize göre nefsin tanıyan rabbini de tanır....Kişi kaçınılmaz biçimde nefsin kendisinin eseri olmadığına şuuruna sahiptir.İdrâkinin zihmî ve harici birtakım hususlara intikaline vakıf olduğuna, yaratılış sürecini, mevcudiyetinin kadir, alim, cebbâr olan benzersiz bir güç yetiricinin sayesinde gerçekleştiğinin kavrar. Hiçbir şeyin o yaratıcıya benzemediğinin farkına varır.”⁸³⁵

Kendi nefsindeki bu zulmetin farkına varamayan kimse, yüksek kemâlâtan mahrum kalır. İnsan, nefsinin bu şer ve noksanlığını bilir, kendisinde bulunan hayır ve kemâlin yüce zattan gelen bir emanet olduğunun farkına varırsa, zarurî olarak Hakk’ın tam bir kemâl içinde olduğunu anlar.⁸³⁶ Bütün kemâli Hak katında gördüğünde ise, nefsin perdeleri kalkar ve nefsindeki kötülük insan için daha da açık hâle gelir. Zira sûfilere göre her şeyin bir perdesi vardır. Nefsin perdesi arzular, kalbin perdesi Hak’tan başkasını düşünme, aklın perdesi mâkuller, ruhun perdesi temaşadır. Bu hale ulaşan insan, artık hiç bir şekilde kendi nefesine ait herhangi bir üstünlük görmez.⁸³⁷

Zâhirdeki hastalıklar şer’î hükümlerin edasını nasıl zorlaştırıyorsa, bâtındaki hastalıklar da aynı şekilde zorlaştırır. Zâhirde meydana gelen zorluk, organların zaafıdır. Bâtınî zorluk ise yakîn zaafıdır.⁸³⁸ İşte nefis tezkiyesi ile ilahi emirlerin edasında kolaylık meydana gelir, nefis tarafından gelen güçlük kalkar.⁸³⁹ Bu yüzden sûfilerin düşüncesine göre, nefsi emmâre, gerekli aşamalar geçilip mesafeler aşarak tezkiye edilmedikçe inkârı üzerinde kalır.⁸⁴⁰ Bunun için nefis-i emmârenin direncini birtakım yöntemlerle kırmak gerekir.

⁸³⁴ Râzî, *Kitabu’n-Nefs ve’r-Ruh ve Şerhu Kuvâhuma*, thk. Muhammed el-Masumi, Matbaat-ü Meâhazi’l-İslamiyye, İslamâbâd, Pakistan, s.43; Sülemi, *Tabakat*, s.235, 325.

⁸³⁵ Mâtürîdî, *age.*, s.160.

⁸³⁶ Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’an*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî, Beyrut 1402/1982, s.101; İmam Rabbânî, *age.*, I/366-367.

⁸³⁷ İmam Rabbânî, *age.*, I/344,365.

⁸³⁸ “Kendilerini davet ettiğin şey, müşriklere pek ağır geldi.” Şûrâ 42/13 âyeti bu zorluğa delildir. Bkz. İmam Rabbânî, *age.*, I/332-333.

⁸³⁹ Serrac, *Lüma*, s.284.

⁸⁴⁰ Abdülfettah el-Fâdî, *et-Tasavvuf el-Vech ve’l-Vechel-Aher*, Tabatü’s-Seniyye, Mektebetü’z-Zehra, Kahire, 1415/1995, s.44.

Din, hâlis olarak Allah'ındır. Bu hakikat, dini Allah'a has kılmak gerektiğine işaret eder ki bu da ihlaştır.⁸⁴¹ Sûfîlere göre ihlâs, fenâ gerçekleşmeden ve Hakk'ın zatına duyulan muhabbet sağlanmadan tasavvur edilemez.⁸⁴² Bu nedenle, ihlâsın hakikati ile tahakkuk etmek için fenâyâ ulaştırarak bir yol gereklidir.⁸⁴³

İnsan böylece istidlâlden keşfe, icmalden tafsile geçer. Meselâ önceleri, taklit veya istidlâl ile Allah'ın varlığı ve birliğine dair yakîn elde etmiş birisi, fenâyâ ulaştığı zaman, o istidlâl ve taklit, keşfe ve şühûda dönüşür. Tam bir yakîn hâsıl olur.⁸⁴⁴

*"Bu durum, eşyanın hakikatini bilmek olarak da tarif edilebilir.⁸⁴⁵ Böylece itikad edilen şeyler hakkında, hiçbir şek ve şüphenin yok edemeyeceği bir itmi'nan elde edilir. O kişinin artık öncüllerle tertip edilmiş nazarî delillere ihtiyacı kalmaz. Deliller ona katkı sağlasa da o, artık bu delillere dayanma ihtiyacı duymaz."*⁸⁴⁶

Kalbi tasfiye etmek için; dünyevî şeylere kalpte yer vermemek, bütün dikkati ve zihnî faaliyetleri Allah için yoğunlaştırmak, usûlüne uygun bir şekilde mücâhede ve riyâzet yapmak gerekir. Ancak mücâhede ve riyâzet beden sağlığını, mizacı ve aklî dengeyi bozabilir. Kalpte birtakım vehimler ve hayaller ortaya çıkmasına sebep olabilir. Bu yüzden dikkatli olmak gerekir. Asıl önemli olan ise her hâlükârda istikamettir.

Riyazet ve mücâhede şeriatî tanımayan, sünnete uymayan hiçbir yol müteber değildir. Zira sanıldığı gibi aksine şiddetli riyazetler, ağır mücâhedeler her zaman nefsin muhalefetini gerektirmez. Hatta riyazet, Hind fakirleri ve Yunan filozoflarında olduğu gibi nefsin bir tuzağı, bu riyazet sonucu meydana gelen ilimler de şeytanın ve nefsin bir aldatmacası olabilir.⁸⁴⁷ Böyle bir riyazet, dalâleti artırmaktan

⁸⁴¹ Zümer 39/3.

⁸⁴² "De ki Rabbim ilmimi artır' (Ta Ha 20/114) âyetinde de kastedilen ilahi bilgi (ilahla ilgili bilgide bir) artıştır. Böylece O'nu övme arzusu artar, bu da ihsanı artırır." Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, I/156.

⁸⁴³ İbrahim Muhammed Yasin, *Hâlû'l-Fenâ fi't-Tasavvufi'l-İslami*, Darü'l-Meârif, Kahire, 1999, s.105.

⁸⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *age.*, I/82

⁸⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII/67-69; Muhammed Arkoun, *age.*, s.56.

⁸⁴⁶ İmam Rabbânî, *age.*, I/477.

⁸⁴⁷ İmam Rabbânî, *age.*, I/536; "Asıl değerli olan firaset imanî olandır. Bu Allah'ın kulunun kalbine attığı bir nudur ki bu sayede kul, hak ile bâtılı, doğru ile yalanı ayırt eder." İbn Kayyim, *Medaricüs Salikin*, II/504.

başka bir şeye yaramaz. Bu durumda olan insanlar; nefislerinin safâsını, şeriatın sınırlarını anlamaya vesile olan⁸⁴⁸ kalplerinin safâsı zannederler.⁸⁴⁹

Sûfilere göre nefis, halleri ve makamları geçerek mutmainne haline eriştikten ve kalbe ilahi hakikatleri kavramaya ve kabule yatkınlık kazandıran bir genişlik geldikten (şerh-i sadr) sonra, makamından yükselir ve artık temizlenmiş olarak bedeninden yeniden hakimi olur. Kalbi yeniden tesiri altına alır.⁸⁵⁰

İtmi'nana ermiş olan bu nefiste, Hakkın emirlerine muhalefet de sona erer. Onun artık rabbinin rızasından başka bir yönelişi, O'na taat ve ibadetten başka bir gayesi kalmaz. Bu hale ulaştıktan sonra, kendisinden uygun olmayan bir durum meydana gelirse bu halin kaynağı, kalıbın cüzleri olan dört tabii unsurun (toprak-su-hava-ateş) etkisinin kalıcı olmasıdır. Gazap, arzu, hırs, tamah türünden meydana gelen her şey, artık bu unsurların eseridir.⁸⁵¹

İnsanın hakikati, her insan ferdinde 'ene (ben)' lâfzı ile işaret edilen nefis-i nâtıkadır. Sûfilere göre işte bu nefis-i nâtıkının hakikati, sırf şerden ibaret olan adem yani yokluktur. Nefis, vücudun ve vücudî sıfatların yansıması sebebiyle kendisinde bir kemâl vehmeder. Böylece adem kaynaklı zatî kötülüğünü ve eksikliğini unuttur. Nefis eğer bu cehl-i mürekkebinden kurtulursa, bu kemâlâtın kendisinden olmadığını anlar.

Bu görüş kendisinde ağır bastığında da, kemâlâtı tamamı ile sahibine teslim eder. İşte o zaman kendisinden ve dolayısıyla kendisindeki şerden kurtulur. Kötü beşerî sıfatlardan nefsi uzaklaştırmak, onu tam bir boyun eğişe ve itmi'nanın haki-

⁸⁴⁸ Halbuki marifet arttıkça; akıl, yakîn ve Allah'a taat arzusu da artar." Kuşeyri, *Risale*, s.510; Bu yüzden zâhirle bâtın, şeriatle hakikat arasında sürekli bir ilişki vardır ve vuslattan sonra ibadete gerek kalmadığını savunan düşünceler değersizdir. Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.105; Ali el-Kârî, *age.*, s.351.

⁸⁴⁹ Kalb-i selim ile ifade edilen de budur. Şuarâ 26/89, Saffat 37/84. Ayrıca bkz. Muhammed Celal Şeref, *et-Tasavvufu'l-İslamî fi Medreset-il-Bağdad*, s.253.

⁸⁵⁰ Kelabâzî, *et-Taarruf*, s.87-88.

⁸⁵¹ "Nitekim hayvanlarda da nefis-i emmâre olmadığı hâlde kendilerinde bu vasıfların tamamı vardır." İmam Rabbânî, *age.*, I/431-432.

katine ulaştırır. Böylece insan hakikat ile sureti ayırt eder.⁸⁵² Mantiki deliller bunun tutarlı açıklamasına yarar.

Sûfi düşüncede, kaynağı nefis-i emmâre olan her kötülük zatîdir. Kulluğa yakışmaz. Şeytanın insanı yönelttiği kötülükler ise arızîdir. Az bir çabayla ondan kurtulmak mümkündür. Çünkü “şeytanın hilesi zayıftır.”⁸⁵³ İnsan için asıl güçlük, ruhun ve kendi kendisinin düşmanı olan nefis-i emmâreden kaynaklanır. Nefis, her şeyin kendisine tabi olmasını ister. Her şeyden çok kendisini sever. Başkasını sevmesi bile öncelikle kendisi içindir. İndirilen hükümlere inanmaz. Kendi hevâsına uyar. Bütün gayreti, kendisini helake sürüklemektir. Şeytan, insanı ancak onun yardımı ile istilâ eder. Ne var ki zatî ve arızî hastalığı bilmek de, temyiz etmek de son derece zordur. Çok kere insan, nefisinden kaynaklanan kötülüğün zatî değil arızî olduğunu zanneder.⁸⁵⁴ İşte nefsi, bu kötü niteliklerinden soyutlayarak marifet basamaklarında yükselmek için belli bir usûl takip etmek gerekir ki bu usûle “seyr-ü sülûk” adı verilir.⁸⁵⁵

Kalp, dört unsur ve onlara bağılı halk âlemi ile emir (ruhlar) âlemi arasındadır. Kendisinde her iki âlemden de bir renk vardır. Sülûkün esası, kalbi Hakk’ın dışındaki varlıklara alâka göstermekten kurtarmaya dayanır. Bu ise ancak Hakk’ın dışında hiçbir şeyi kalbe getirmemekle olur. Buna göre kalp, Hakk’ın zatından başkasını o derece unutmalıdır ki, hatırlamak için kendini zorlasa dahi hatırına gelmemelidir.⁸⁵⁶ Buna “kalbî fenâ” denilir ve kalan sülûk basamaklarını aşmak buna bağılıdır.⁸⁵⁷

⁸⁵² İmam Rabbânî, *age.*, II/254, III/126; İbn Haldûn, *age.*, I/612; Kelâbâzî, *Taarruf*, s.62-63. ; Mantiki deliller bunun tutarlı açıklamasına yarar.

⁸⁵³ Nisâ 4/76; Gazzâlî, *Mizanu'l-Amel*, thk. Süleyman Dünyâ, Dârü'l-Meârif, Mısır, 1964, s.39.

⁸⁵⁴ İmam Rabbânî, *age.*, III/65,123.

⁸⁵⁵ “Kimi amelle kimi bilgiyle sülûk eder.” İbnü'l-Arabî, *age.*, II/380-381; Abdülfettah Ahmed el-Fâdî, *age.*, s. 44.

⁸⁵⁶ Böyle bir şeyin nasıl mümkün olacağı tam da sûfilerin aklın bazı sırları tam kavrayamayacağı yolundaki ikazlarını hatırlatır. Gerçekten de insan için, aralarında yaşayıp durduğu halde, Allah’ın dışındaki bütün varlıkları unutmanın nasıl olabileceğini kavramak kolay değildir.

⁸⁵⁷ Fenânın mefhumundan ilk bahsedenin Bayezid-ı Bistami olduğu kabul edilir. İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s.20. ;Kelâbâzî, *Taarruf*, s.128-129; Serrac, *age.*, s.285-286; İmam Rabbânî, *age.*, I/445.

Sûfî yakîn teorisine göre, mümin kulun kalbinde mekânsızlığa benzeyen bir genişlik vardır. Ancak mümin olmayanın kalbi böyle değildir. Bu ikinci kalp, mekânsızlık özelliğini kaybetmiştir.⁸⁵⁸ Kalp, ezeli nurların tecellî ettiği yer ise de bu tecellilere lâyık olması öncelikle imkân âlemindeki varlıklar ile alâkasının sonucu olarak kendisinde meydana gelen kirlere arınmasına bağlıdır. İşte belli bir usûl ve erkân ile devam edilen kalbî zikir, nefsin kalp üzerindeki tesirini kırarak bu arınmayı sağlar. Kalbin kendisinde bulunan istidat ancak bu tasfiye gerçekleştiğinden sonra lâyıkıyla ortaya çıkar.⁸⁵⁹

Tasfiye yönteminin temel ilkesi, insanın kendi eksikliğini ve kulluğunu fark ettiği oranda rabbini tanıyacağıdır.⁸⁶⁰ Buna göre nefis, aklın ve vahyin denetimi sayesinde hevâsından uzaklaşmayı başardığı oranda insanın sahip olduğu anlayış, kabul ve itmi'nan artar. Aslında hevâ hem düşüncede hem inançta hem davranışta etkindir.⁸⁶¹ Bu yolda atılan her adım hevâya karşı aklı güçlendirmek, nefsin kötü etkilerinden kalbi ve ruhu korumak demektir. Fakat bunun için önce nefisini tanı-

⁸⁵⁸ Muhammed Celal Şeref, *et-Tasavvufu'l-İslami fi Medreset-il-Bağdad.*,384; İmam Rabbânî, *age.*, I/553.

⁸⁵⁹ İmam Rabbânî, *age.*, I/508. Bu hususta sûfîlerin delil olarak kullandıkları bazı ayetler şunlardır: "Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Çünkü üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin." Bakara 2/129; "Çünkü ümmîlere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Kuşkusuz onlar önceden apaçık bir sapıklık içindeydiler." Cuma 62/2.

⁸⁶⁰ Gazzâlî, *Mizanu'l-Amel*, s.251; Bu bağlamda, "Nefisini bilen rabbini bilir" sözü çok kullanılır. Bu sözün büyük sûfîlerden Ebû Saîd el-Harrâz'a (ö.277) ait olduğu da söylenmiştir. bkz. Sülemî, *Tabakat*, s. 231. Buna göre Harrâz, "nefsinde olanı bilmeyen rabbini nasıl bilebilir" demiş bu da zamanla hadis literatürüne girmiştir. Ayrıca bkz. Aclûnî, *age.*, II/ 309. Bu durum çalışmamızın doğrudan konusu olmamakla birlikte; üzerine durulması gereken bir inceliği de içermektedir. Şöyle ki; bir sözün sahih bir hadis olması, onun hakikat olduğunu kesin olarak göstermekle birlikte, hadis olmaması mutlaka yanlış olduğu anlamına gelmez. Onun, dinen bağlayıcı olmadığı ve yanlış olabileceği anlamına gelir. En çok karşılaşılan hatalardan birisi, hadis olmadığı söylenen bir sözün doğru da olmadığını zannetmektir. Hâlbuki o söz doğru da yanlış da olabilir ve dinin sâbitelerine bakılarak elbette incelenmelidir. Hadis olmadığını söylemek, o sözün kendinde doğru olmadığını değil, hadis olduğu kanaatinin doğru olmadığını söylemektir. Buna göre o söz, hadis ile aynı kategoride ele alınamaz.

⁸⁶¹ "Hevâsını ilah edinen kimseyi görmedin mi?" Casiye 45/23; Abdülmuhsin el-Huseyni, *el-Marife inde Hakim Tirmizi*, ts., s.381.

mak, onun özelliklerini, kötülüklerini ve kurtulma çarelerini bilmek gerekir. İşin başında, nefsin kendisine ve hakikate olan düşmanlığını fark etmek vardır.⁸⁶² Nefis terbiyesinin yakîn ile bağı en çok bu noktada karşımıza çıkar.⁸⁶³

Kulun başkalarını düşünmesi, onlarla alâka kurması ve meşgul olmasından kinaye olan perdeya “ğayn” adı verilmiştir. İşte ihsan bu halden kurtularak Allah’ı görür gibi ibadet edebilmeyi ve Allah’a kullukta kalbe O’ndan başkası gelmeyecek bir dereceye varmayı ifade eder.⁸⁶⁴ Nefis tezkiyesi ile ilgili usûller zamanla gelişmiş ve zenginleşmiştir. Böylece nefsin terbiye edilmesi ve yaratılış amacına severek isteyerek uygun davranmasını sağlamak için farklı tezkiye usulleri ortaya konmuş⁸⁶⁵ ve bu kalın perdenin kaldırılması kolaylaşmıştır.⁸⁶⁶

İnsanda, nefsindeki kötülüğünün farkına varmanın ardından ondan kurtulmaya yönelik bir gayret gelir. Sûfilere göre, bunun en kısa ve etkili yolu zikirdir:

“Her ne şekilde olursa olsun; zikir, gafletin giderilmesinden ibarettir. Emirleri yerine getirerek ve yasaklardan kaçınarak yapılan her türlü davranış da zikir sayılır. İlahi emirlere riayet edildiği takdirde, alışveriş bile zikre dahildir. Zira bir iş, emir veren ve yasaklayan Allah’ın şartlarına riayet edilerek yapıldığı zaman; insan bu emir ve yasakları ve onların şâri’i olan Allah’ı dikkate almış demektir. Bu durumda da gaflet söz konusu olmaz. Ne var ki, mezkûrun ismini ve sıfatını anmak sureti ile yapılan zikrin tesiri hızlı olup, zikri yapılan karşı bir muhabbet meydana getirir. Ancak emirleri yapmak ve yasaklardan kaçınmak sureti ile yapılan zikir böyle değildir. Şer’î emirlerin ve yasakların yerine getirilmesinde, bu özellikler bazen bulunursa da oldukça enderdir. Ayrıca zatın adı ve sıfatı anularak yapılan zikir, şer’î sınırlara riayet edilerek yapılan zikre de vesile olur. Zira şer’î hükümlere bütünüyle riayet etmek, şeriat koruyucusuna tam manası ile muhabbet olmadan müyesser olmaz. Bu muhabbet ise, zatın ismini ve sıfatını zikretmeye bağlıdır. Bu zikrin tam olabilmesi için

⁸⁶² Muhasibi, *er-Riaye*, s.384-385; Bu çerçevede, “Allahum! Nefislerimizin şerrinden sana sığınıyoruz” İbn Mâce, Nikâh, 19; “Allahum! Nefsimizin şerrinden sana sığınırız” İbn Mâce, *Tıb*, 36; Tirmizî, *Daavât*, 14; gibi hadislerle sıkça atıf yapılır.

⁸⁶³ Mesela nefsin tabiatında üstünlük iddiası, arzuların egemenliği ve bir kayıtle kayıtlanmamak isteği vardır. Bkz. Ebu Talib Mekki, *Kutu’l-Kulûb*, thk. İbrahim Muhammed Rıdvânî, Mektebetü Dâri’t-Türâs, Kahire, 1422/2001, I/177; İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s.108.

⁸⁶⁴ Ali el-Kârî, *age.*, s.174.

⁸⁶⁵ Makdisi, *Safvetü’t-Tasavvuf*, s.56; Hucvîrî, *age.*, s.315.

⁸⁶⁶ Sülemî, *Tis’atü Kütüb fi Usulî’t-Tasavvuf*, s. 45,50. Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s.18.

önce o zikir gereklidir.”⁸⁶⁷

Sûfilere göre, insan sülûk yolu ile yüce makamlara yönelerek yol aldığında, ilahi simlerden bir isme ulaşır ve o isimde fâni olur. Buna *fenâ* denir. Daha sonra aynı isimde fâni olduğu varlığının yerine, Hakk’ın armağanı olarak yeni bir varlık kazanır ki buna da *bekâ* denir. Böylece nefsinin kötü tesirinden ve onun anlayışını bulan-dırmasından kurtulur.⁸⁶⁸

Şu halde işin başı, kalbin zikirle nurlanmasıdır. Zikir, matlûbun yakınlığı için vesiledir.⁸⁶⁹ İnsanda Allah’ın nazar ettiği yer ise kalptir.⁸⁷⁰ Bu yüzden beden iyiliği bu et parçasının salahına bağlıdır.⁸⁷¹ Hakim et-Tirmizî’ye (ö. 320) göre; nefis, sadr ve kalp iç içe geçmiş üç halka gibidir ve altta nefis, üstte ise kalp bulunur. Kalbin bir yüzü halka bir yüzü Hakka dönüktür. Ruh, kalp ve sır, bir hakikatin çeşitli görün-tüleridir ve sır ruhtan, ruh da kalpten daha latiftir.⁸⁷²

Kalp zikir ile tamamen nurlandığında sıra ruha gelir. Ruhtan sonra sır, sırdan sonra da hafî gelir. Hafîden sonra ise ahfâ vardır. Bunların her birinin de kendilerine göre halleri vardır. Her birini tek tek aşmak gerekir.⁸⁷³ Nefis böylece imanla kayıt altına alınır.⁸⁷⁴

2.2.2. Daimî Murakabe ve İlahî Muhabbetin Olduğu İman

Sûfilerin ulaşmayı gaye edindikleri yakînî imanın diğer bir özelliği de, onda

⁸⁶⁷ İmam Rabbânî, *age.*, I/208.

⁸⁶⁸ Abdülfettah Ahmed el-Fâdî, *age.*, s.44; Tevfik et-Tavil, *et-Tasavvuf fi Mısır*, Mektebetül Adab, İskenderiye, 1365/1946, s.61.

⁸⁶⁹ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, s.10; Ahmed Mahmud el-Cezzar, *Fahredin er-Râzî ve Tasavvuf*, s.88; Muhammed Kemâl Cafer, *et-Tasavvuf Tarikan ve Tecrübeten ve Mezheben*, s.208.

⁸⁷⁰ Şuara 26/89, Kâf 50/33.

⁸⁷¹ Buhari, *İman*, 39; Müslim, *Müsâkât*, 107; Abdülhalim Mahmud, *age.*, s.418.

⁸⁷² Kuşeyri, *Risale*, s.175-176; Hakim et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's Sadr ve'l Kalb ve'l Fuâd*, thk. Nicholas Herr, *Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Kahire, 1958, s.35-36.

⁸⁷³ Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.25.

⁸⁷⁴ Sehl bin Abdullah et-Tüsteri, *Tefsir*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd- Hasan Muhammed Ali, *Dârü'l-Harem li't-Türâs*, Kahire, 2004, s.81.

insanın Allah'ın daima kendisini gördüğünü bilmesine ve O'nu kalbinden hiç çıkarmamasına dayanan daimi bir murakabe halinin bulunmasıdır. Daimi murakabe halini kazanabilmek için zikir, tasavvufta bir başlangıç ve usûldür. Asıl gaye zikredenin ve zikrin, zikri edilende fenâ bulması ve onun marifetine ermesidir.⁸⁷⁵ Gaflet tümüyle kaybolmadığı sürece zikre ihtiyaç vardır. Şu var ki, tüm bu süre zarfında bazen Allah ismini zikretmek yani ism-i zat zikrini yapmak faydalı iken, bazen kelime-i tevhidi söylemek yani nefy-ü ispat zikrini yapmak daha uygun olur. Her iki zikir de baştaki hallerde gereklidir. Ancak ortadaki ve sondaki haller de artık böyle bir şart yoktur. Gafletin atılması, Kur'an okumak ve namaz kılmakla olursa, bunlarla da bu esas yerine getirilebilir.⁸⁷⁶

İnsan, kendi dışındaki varlıkları ve kâinatı niteleyen âfâkı ve arkasından kendisini ifade eden enfüsü unutuncaya kadar zikre devam edilir. Âfâkı unutmak, kalbin fenâsına, enfüsü unutmak ise nefis-i emmârenin fenasına bağlıdır. Birincisinde, zihinde bir şeyin suretinin oluşmasına bağlı olan "*husûlî ilmin*" insandan gitmesi gerekir. Böylece kalbe yayılan bir nur ile derin bir anlayış ve kavrayış ortaya çıkar.⁸⁷⁷ İkincisinde ise insanın kendi varlığı hakkındaki daimi-öz bilgisi olan "*huzurî ilmin*" gitmesi gerekir. Nefis olduğu sürece insanın kendisine dair huzurî ilim de var olmaya devam edeceğinden, nefsin fenâsı gerçekleşmeden huzurî ilmin gitmesi tasavvur edilemez.⁸⁷⁸ Ancak, huzurî ilmin gitmesi vahdet-i vücud düşüncesinde anlatılan şeyle aynı da değildir.

"Vahdet-i vücud düşüncesindekiler, kendilerine bekabillah makamında gelen hallere bakarak nefsin yok olmasının gerçekleştiğini zannederler. Hâlbuki bu sadece insanın kendi nefsinin varlığına dair kendindeki yine husûlî olan ilmin gitmesidir. Huzurî ilmin yok olmasını gerektiren nefsin yok olması ise bundan daha başka bir şeydir. Nefsi bilmenin yok olması değil, nefsin müşahededen yiti-

⁸⁷⁵ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, VII/426.

⁸⁷⁶ Muhammed Celal Şeref, *age.*, 384; İmam Rabbânî, *age.*, I/380,381,384.

⁸⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Levâmiü'l-Beyyinat Şerh-ü Esmâillahi, ve's- Sıfât*, Tab'atü'ş-Şarkıyye, Mısır, 1323, s.32-33; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s.98-103.

⁸⁷⁸ Ebu'l-Vefa Taftazânî, *age.*, s.38; Gazali, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.71; Velâyet yolunda kötü sıfatların gitmesi için mâsivayı unutmak şarttır. Ancak nübüvvet derecelerinde buna ihtiyaç yoktur. İmam Rabbânî, *age.*, I/624, III/123.

rilmesidir."⁸⁷⁹

Sûflere göre insanın bir zahiri bir de bâtnı vardır. Zahiri, halk âlemi ile bâtnı ise emir âlemi ile alâkalıdır. Bâtn Allah'ın hakkıdır. Ondaki dağınıklık hiçbir zaman güzel değildir.⁸⁸⁰ Zahirden bâtna doğru ilerledikçe hissini gücü zayıflar, ruhun gücü artar ve üstün gelir. Böylece bâtnın sahip olduğu murakabe seviyesi zahirde de ortaya çıkar. Hakk'ın yüceliğini ve tasarrufunu murakabe, yakînin elde edilmesini sağlayan en üstün yollardan olduğu gibi, bu murakabedeki devamlılık da yakînin en belirgin neticelerindedir.⁸⁸¹

Bunun için manasını düşünerek, Allah ismini, kalp üzerinde yürütmek gerekir. Allah ismi daima kalpte hazır bulundurulmalı,⁸⁸² kalp zikrinin tekrarında ve istikamette bir kesiklik olmamalıdır.⁸⁸³

Allah'ın dışındaki bütün varlıklardan sıyrılarak yalnız Allah'a yönelmek imanının kemâlindedir. Ne var ki çoğunlukla akla hakim olan hevânın tesiriyle⁸⁸⁴ Hakk'ın dışındaki şeyler maksad olarak görülür. Bu yüzden imanının kemâli için kişinin kendi arzularını Hakk'ın rızasına muvafık kılması gereklidir. İşte sûflere göre, kalp, akıl ve nefis üzerinde tesiri olan bu güçler kırılarak, nefis itminana varmadıkça bu kemâle erilemez. Nefsin itminanı ise ancak fenâ ve bekâda kemâle ermesinden sonra tasavvur edilir.⁸⁸⁵ Böylece imanının zevalinden de mahfuz olunur.⁸⁸⁶

Ruhun nefisten kurtulması sülûk ile seyr-i ilelahı geçtikten ve *seyr-i fillah*, *seyr-i anillah* ve *seyr-i billaha* ulaştıktan, *cem*'in akabindeki *fark*⁸⁸⁷ makamına eriştikten

⁸⁷⁹ Ayn ve eser olarak bu yokluk vücud itibarı ile değil, şühûd itibarı iledir. İmam Rabbânî, *age.*, III/124.

⁸⁸⁰ Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.27; İmam Rabbânî, *age.*, I/603.

⁸⁸¹ Ali Sami Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, III/483.

⁸⁸² İmam Rabbânî, *age.*, I/302.

⁸⁸³ Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.46.

⁸⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *age.*, X/44.

⁸⁸⁵ Hasan es-Şerkâvî, *age.*, s.335.

⁸⁸⁶ İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s.16, İmam Rabbânî, *age.*, III/13.

⁸⁸⁷ Varlıkların Hak ile kul arasında perde oluşturması ve madde âleminin tesiri altında kalan kulun Allah'tan ayrı kalmasına fark-ı evvel, kulun, kendisini Hak'la hissetme haline cem, cem'e ulaştıktan sonra yaratıkların Hak ile var olduklarını kavramasına *fark-ı sâni* denilir. Hasan Kâmil Yılmaz, "Cem'", *DİA*, VII/208; Süleyman Uludağ, "Fark", *DİA*, XII/171.

sonra tasavvur edilebilir. Ruhun nefisten kurtulması gibi, nefsin ruhtan kopup ubudiyet makamına kavuşması da irfânî yakîn düşüncesine göre, bundan önce olmaz. Kemâle ermek için, ruhun nefisten ayrılması mutlaka gereklidir.⁸⁸⁸

Zira hakikati kavramaya müsait olmakla birlikte nefis, özündeki kötülükten ve dünyaya aşırı bağılıktan dolayı bundan uzak düşer.⁸⁸⁹ Kalp katılaştır, anlayışsızlaştır ve taşlaştır.⁸⁹⁰ Ancak, bâtınında tecellî eden Allah'ın ayetlerini temaşa ederse murakabeye ulaşabilir.⁸⁹¹

Bunun için öncelikle kalbin, Hakk'ın zatından başkasını unutmaktan ibaret olan fenâyâ ermesi ve Hakk'ın dışındaki varlıklara düşkün olmaktan ve kendisinde bulunan isyan halinden kurtarılması gerekir.⁸⁹² Böylece Hak'tan bir dakika bile ayrı kalınmaz. Her an ondan nasip gelmeye devam eder. Bu da muhabbetten kaynaklanır.⁸⁹³ Böylece tam murakabe halinin hiç kaybolmadığı bir yakîn elde edilir.⁸⁹⁴

2.2.3. Nefsin İmkân ve Ademe Bağlı Kötülükten Kurtulduğu İman

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın sıfatları, zatının ne aynıdır ne gayrıdır.⁸⁹⁵ Sûfiler mümkün varlıkların kendi başlarına kıyamları olmadığını söylerler. İlâhi sıfatlar onlara göre Hakk'ın zatıyla kâimdir. İsimlerin ve sıfatların tecellîgâhı olan mümkünat ise ikincil derecede gölge kabilinden bir vücuda sahiptir. Ene (ben) lâfzı ile herkesin kendi zatına vaki olan işareti, işaret eden bunu bilsin veya bilmesin, hakikatta her şeyin kıyamını sağlayan o tek zata işarettir. Ancak bu Hakk'ın zatının herhangi bir şeyle ittihad etmiş olduğu anlamına katiyen gelmez ve vahdet-i vücud

⁸⁸⁸ Haris el-Muhasibi, *er-Riaye li Hukukillah*, s.278. Cem'den sonraki bu fark makamına erişilmezse bütün emek boşa gitmiş olur. İbn Haldun, *age.*, I/618.

⁸⁸⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Ruh*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982, s.176-177.

⁸⁹⁰ Bakara 2/74, A'râf 7/179, Hac 22/46.

⁸⁹¹ İbnü'l-Arabî, *age.*, II/275-280

⁸⁹² Gazzâlî, *Mizanu'l-Amel*, s.39; Hakîm et-Tirmizi, *Nevadirü'l-Usûl fi Marifet-i Ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Cil, Beyrut, 1992, s.201.

⁸⁹³ İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s.23; Süleymî, *Tis'atü Kütüb fi Usuli't-Tasavvuf*, s. 50.

⁸⁹⁴ İmam Rabbânî, *age.*, I/624.

⁸⁹⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.37; Sâbûnî, *age.*, s.51; Nesefî, *Temhid*, s.171; Ali el-Kâri, *age.*, s.63.

düşüncesi ile de asla karıştırılmamalıdır. Zira vahdet-i vücud düşüncesinde olanlar, yüce zattan başka bir varlığı kabul etmezler. Hatta O'nun isimlerini ve sıfatlarını bile sadece ilmî itibarlar olarak görürler. Mümkünatın hakiki vücuddan ikincil derecede de olsa bir nasibi olduğunu da kabul etmezler. Her iki düşünce arasındaki ortak nokta ise mümkünün kendi başına hakiki bir vücudu olmadığıdır.

Buna göre arazlar, asaleten ve kendi başlarına hissî işareti kabul edemezler. Mümkünün kabiliyetsizliği dolayısı ile bu işaret, onun kıyamını sağlayana döner. Ne var ki bu, mümkünün imkândan çıkması anlamına gelmez. Burada kastedilen hulûl değil, varlığın devamı ve kıyamıdır. Zira arazın kıyamı, kendi zatı ile değil başkası ileler. Buna yakın bir görüş Mu'tezile'den Nazzâm tarafından da dile getirilmiştir. O, âlemin cevherlerden hâli arazların toplamı olduğunu söylemiştir.⁸⁹⁶ Fakat arazın kıyamını sağlayan şeyin ne olduğunu açık olarak dile getirmemiştir.⁸⁹⁷ Sûfîlere göre bu kıyamı sağlayan Allah'tır.

İşte insan, nefsi fenâ haline erince kendisine dair şuurunun gitmesi ile kâinattaki her şey gibi kendisinin de Allah'ın kayyûmiyetiyle var olduğunu yakînen fark eder. Bu durumda kendi varlığına bir varlık gözüyle bakamaz. Fenâ halinden bekâ haline geçtiğinde bu müşahede ondan gider. Varlıkların yine Allah'ın kayyûmiyeti sayesinde var olduğunu bilmekle birlikte, onların ikincil olan bu varlık düzeylerini inkâr etmez. Gölge kabilinden de olsa onların varlığını kabul eder. Fakat her şeyin her an Hak ile kâim olduğuna dair yüksek bilinci, onda tam bir murakabe halinin devamını sağlar.⁸⁹⁸

İslâm düşüncesinde genel olarak gördüğümüz *vücud-adem* ayrımı, bu yolun anlaşılmasında da anahtar vazifesi görür. Buna göre adem, vücudun mukabili olarak bütün şerrin ve noksanlığın menşeidir. Vücud, hayrın ve yetkinliğin aynı olduğu

⁸⁹⁶ Araz; cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şeydir. Bâkılânî, *Temhîd* s.18; varlıkta ortaya çıkan sıfat ya da durumdur.

⁸⁹⁷ Mu'tezile'den İbn Keysân el-Esam ile Hişâm b. Hakem arazların varlığını kabul etmezlerken, Nazzam ise cevherlerin varlığını kabul etmez. Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallin*, thk. Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire, 1369/1950, II/6-7; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.36.

⁸⁹⁸ İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s.16.

gibi, adem de şerrin ve eksikliğin aynıdır.⁸⁹⁹ Mümkünat ise şer olan ademlerden ibarettir. Onların üzerine vücuda bağlı kemâlin gölgesi aksetmiştir. Mümkünatta bulunan hayır ve kemâl, sırf hayırdan ibaret olan vücuddan kendisine verilen bir emanettir.⁹⁰⁰

Marifeti tam olan bir irfân sahibi, seyr-ü sülûk ile kendisindeki adem etkisinden kurtulduktan ve katıksız olan vücudu kavradıktan sonra davet için tekrar zahire, halk alemine geri döner. Sûfîler, bu yükseliş için “*urûc*”, iniş için ise “*nüzûl ve hubûl*” tabirlerini kullanırlar. Ârif, sırf adem makamına nüzul ettiğinde, bu vücuddan bir ağırlık taşıyarak gelir. İşte o zaman, onun bütün adem mertebelerine, icmal ve tafsil olarak bir güzellik ve hayır gelir. Benlik-enaniyet hastalığı zail olur. Kendinde bulunan cehl-i mürekkepten kurtulur. Nefsinden tamamen yüz çevirir. Böylece daha yüksek marifet basamaklarına ermeye hazır hale gelir.⁹⁰¹

Temizlenmiş ve ademin şerrinden kurtulmuş olan bu nefis artık, insanın kendi aslı olan ilahi isimlere ve sıfatların yansımalarına sonra onların da aslı olan isim ve sıfatlara yükselmesinin önündeki engellerden kurtulmuştur. Her ne kadar yüce zata eremez ise de⁹⁰² bu yakınlık insana nisbî bir kemâl ve güçlü bir yakîn sağlar.⁹⁰³

2.2.4. Zatî Tecellîlerden Feyze Nail Olunan İman

Sûfîlere göre yakînî imanın bir başka özelliği de, isim ve sıfat tecellîlerini aşarak yüce zattan gelen zatî tecellîlere ulaşmış insanların sahip olduğu bir iman olmasıdır. Sûfîler; fiil, sıfat ve zata ait tecellîlerden söz ederler. Bu tabirler elbette çok daha derinlikli olmakla birlikte, ilahi adaletin ya da ilahi nusretin tecellî ettiğini söylediğimizdeki anlamına yakın bir şekilde, o isim ve sıfatlarının etkisinin açık hale

⁸⁹⁹ İmam Rabbânî, *age.*, I/323; İbnü'l-Arabî, *age.*, I/ 212.

⁹⁰⁰ Kâinatın vehimden ibaret olması, idrak kalktığına yok olduğu anlamında değildir. İbn Haldûn, *age.*, I/618.

⁹⁰¹ Abdülfettah Ahmed el-Fâdî, *age.*, s. 44; Ali Salim Ammar, *Ebu'l Hasen Şâzeli*, Darü't-Telif, Mısır, 1951, I/247.

⁹⁰² İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s105; İmam Rabbânî, *age.*, III/169.

⁹⁰³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s.30.

gelmesi olarak düşünülebilir. ⁹⁰⁴

Fiil tecellisi, Hakk'ın fiilinin salike zuhurudur. Böylece o, kulların fiillerini, o fiilin yansıması gibi görür. Yine o fiili, diğer fiillerin aslı olarak bulur ve o fiillerin bu tek fiil ile olduğuna inanır. Bu tecellînin kemâlinde, o yansıma salik nazarından tamamı ile gizlenir. Sâlik bu hâlde iken, fiillerin fâillerini hissiz ve hareketsiz cansız varlıklar gibi görür. Vahdet-i vücud düşüncesindekilerin, "hepsi O'dur" demelerinin sebebi de işte budur. Halbuki fiillerin faillerinin gözden yitirilmesi, onların gerçekte de böyle olduğu anlamına gelmez. ⁹⁰⁵

Sıfat tecellisi ise Hakk'ın sıfatlarının zuhurudur. Böylece o, kulların sıfatlarını, Vâcib zat'ın sıfatlarının yansıması olarak görür. Onların kıyamını da asılları ile bulur. Meselâ mümkünün ilmini, O'nun ilminin gölgesi olarak onunla kaim bulur. Kudretini de O'nun kudretinin bir gölgesi olarak görür. Bu tecellînin kemâlinde o sıfatların ikincil düzeydeki bu gölge varlıkları da, salikin nazarından tamamıyla gizlenir. Salik bu sıfatlarla mevsuf olan nefsinin, cansız bir varlık gibi bulur. Kendi nefsinde, vücud da dahil herhangi bir sıfattan yana hiç bir eser bulamaz. ⁹⁰⁶

Ne var ki bunun için öncelikle emir âleminin latifeleri olan kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâyı ve onların asıllarını aşmak, sonrasında o asılların da asılları olan esma ve sıfat tecellîlerini kat etmek gerekir. Zira küçük âlem (âlem-i sağîr) olan insanda olanların aslı büyük âlem (âlem-i kebir) olan kâinattadır. ⁹⁰⁷ Kalp, ruh, sır ancak yükseltilere ulaşıldığı zaman hakiki olarak anlaşılabilir. Aynı seviyede kaldığı müddetçe ona dair kavrayış eksik kalır.

Âlem-i kebirdeki beş asıl geçildikten sonra, imkân dairesinin seyri tamam-

⁹⁰⁴ Meselâ "Hak kudret sıfatıyla bir kula tecelli ettiğinde o kul Hak'tan başkasından korkmaz." Diğer sıfat tecellîleri için de böyledir. Kelâbâzî, *Taarruf*, s.121; "Kim Allah'tan korkarsa Allah'tan başka her şey ondan korkar. Allah'tan korkarsan Allah'a doğru koşarsın. Zâriyat 51/50'deki Allah'a koşunuz âyeti âyet buna işaret eder. Ali el-Kârî, *age.*, s.271.

⁹⁰⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s.42.

⁹⁰⁶ İmam Rabbânî, *age.*, III/150.

⁹⁰⁷ "Buna göre göre insanda beşi halk, beşi de emir âlemine ait on latife (letâif-i aşere) vardır Halk âlemine ait latifeler anâsır-ı erbaa ile (hava, su, toprak, ateş) nefistir. Emir âlemine ait latifeleri de kalp, ruh, sır, hafî, ahfâdır." Bkz. Osman Türer, "Letaif-i Hamse" *DİA*, XXVII/143.

lanmış olur. Fenâ makamına adım atılır. Bundan sonra bir terakki olursa o zaman seyir, Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesinde devam eder. Âlem-i kebirdeki beş aslın da asılları olan bu gölgeler, vâcip ile imkân arasındaki berzahlar gibidir. Bu gölgelerde de seyir tamam olup son noktaya gelirse o zaman, Vacib Zat'ın isimlerinde ve sıfatlarında seyre başlanır.⁹⁰⁸

Âlem-i emirdeki son yükseliş sıfatlardan sonraki şuûnât⁹⁰⁹ dairesine kadardır. İşte o zaman Allah'ın velî kullarının sahip olduğu “*velâyet-i hâssa*” makamından yükselerek⁹¹⁰ asâleten peygamberlere mahsus olan “*velâyet-i kübrâ*” kemâlâtından nasip alınır. Bu nasip tâbî ve vâris olma anlamındadır. Peygamberlerin sahabesi de buna vâsıl olmuşlardır. Ancak onlar bu vârisliğe ermek için anlatılan seyr-ü sülûke ihtiyaç duymazlar. Vahye şahitlik ve peygamberin sohbetinde bulunmalarının getirdiği kuvvetli yakîn hali, onların bu aşamalara muhtaç olmadan velâyet-i kübra kemâlâtından pay almalarını sağlamıştır. Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinde de onlardan feyz alanlarla bu hisse azalarak devam etmiştir. Daha sonraki zamanlarda ise velâyet-i hassa kemâlâtı ağır basmış ve Hakk'a vâsıl olanlar bu sülûk üzere vâsıl olmuşlardır. Fiil tecellîlerinden isim tecellîlerine, oradan zati tecellîlere uzanan seyrin nihyeti ise sonunda üstün marifete ulaşmaktır.⁹¹¹ Gazzâlî bu üstün marifeti şöyle anlatıyor:

“Allah'ın isimlerinden birini öğrenen kimse onun manasının da Allah'ta bulunduğu kalben inanır. Ne var ki üstün marifete ermeden, onun Allah'ta sübûtuna inanan bir kimse onu ancak lafız anlamıyla kavramıştır. Bu durum sıradan insanın kavramasına çok yakındır. Hatta pek azı hariç alimlerin çoğunun kavrayışı da bu türden bir kavrayıştır. O isimlerin gerçek anlamlarını kavramak ancak manevi yükselme ile o isimlere ulaşmak, onlardan fani ve baki olmakla mümkün

⁹⁰⁸ İmam Rabbânî, *age.*, I/409; Kelabâzî, *et-Taarruf*, s.86-88.

⁹⁰⁹ Şe'n, şuûn; eser ve hal demektir. Sıfatların masdarı kabilinden külli manalarıdır. Meselâ azizi zelil zelil aziz kılmak Allah'ın şe'nindedir ya da şânındandır denilir. Bkz. İbnu'l Manzur, *age.*, XXIV/2178; Haris el-Muhasibi, *el-Mesail fi Âmalî'l-Kulub ve'l-Cevârih*, thk. Halil İmrân el-Mansûr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s.148; Hakim et-Tirmizi, *Beyânü'l-Fark Beyne's Sadr ve'l Kalb ve'l Fuâd*, s.81.

⁹¹⁰ Her ne kadar lügat manası ile her mümin veli ise de veliliğin örfteki Allah'a yakın olmaktır. Bkz. Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.105; Ali el-Kârî, *age.*, s.350.

⁹¹¹ Gazzâlî, *Cevahirü'l-Kur'an*, Darü İhyai'l Ulûm, Beyrut, 1411/1990, s.43; İmam Rabbânî, *age.*, I/416.

olabilir. O zaman tam bir açıklık ve yakîn hali meydana gelir."⁹¹²

Âlem-i emre ait beş latifenin, isim ve sıfatların, şuûnat, itibar ve tecellîlerinin seyri tamamlandıktan sonra bir yükselme olursa, nefis itmi'nana erer. Böylece sülûk makamlarının nihayeti olan rıza makamına ulaşılır. Bu son makamda, sîne şerhi olur ve İslâm'ın hakikati ile müşerref olunur.⁹¹³

Sıfat ve şuûnât makamından sonraki terakki ile bu sıfatların ve şuûnatın asılları da geçilirse asılların da aslına ulaşılır.⁹¹⁴ Bu tecellîlerden sonra, yüce Zat'ın tecellîleri başlar. Sûfîlere göre bu makamda elde edilecek kemâlâtın yanında, bundan önceki kemâlât sonsuz denize göre bir katre gibi kalır. Zatî tecellîyi diğer tecellîlerden ayıran ise şudur; eğer tecellî, zat üzerine fazladan bir mana mülâhazası ile olursa o zaman sıfatlara bağlıdır. Fazladan bir mana mülâhazası olmadan olursa zata bağlıdır. Zat makamında, manaların mülâhazasına bile yer yoktur. Çünkü icmal yollu manalar orada tamamen bitmiş ve böylece zat'a vuslat gerçekleşmiştir. Ancak bu vuslatın keyfiyeti yoktur. İttisal anlamını çağrıştıran hiçbir şey, Hakk'ın zatına lâayık değildir.⁹¹⁵

Âfâki olsun enfüsî olsun akledilen, vehmedilen, keşf olunan ve müşahede edilen her şey, sûfîlere göre sivâyâ dahildir. Bunlara dair ilgilerden koparak, yüce zata yönelmek bile başta ilme'l-yakin kapsamına girer. Mâsivayı nefyetmekte, baştaki zorlama hali kalktığında fenâ makamı elde edilir. Fenâ, nihayetinde nefye dayanır. İspata nispetle nefyin ise bir itibarı yoktur. Nefyin taalluk ettiği şeyler, mümkünattır. İspatın taalluk ettiği şeyler ise vacib zattır. Nefyin ardından olacak o ispat, velâyet-i hâssaya ulaştırır. Bundan sonra ise ya yükselme yahut dönüş olur ki bu da yeni bir yükselme içindir.⁹¹⁶ Böylece en yüksek marifet ve yakîn basamaklarına çıkılır.

⁹¹² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s.29.

⁹¹³ İmam Rabbânî, *age.*, I/409.

⁹¹⁴ Haris el-Muhasibi, *el-Mesail fi Âmalî'l-Kulub*, s. 148; Hakim et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's Sadr ve'l Kalb ve'l Fuâd*, s. 81.

⁹¹⁵ İmam Rabbânî, *age.*, I/340,401,416.

⁹¹⁶ "Zikirle sükûn bulup itmi'nana eren nefis marifet-i ilahiyyenin yüce ufuklarında yol alır." Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, s.10.

2.3. Marifet Olarak Yakînî İman

2.3.1. Hakk'a Dair Hak'tan Gelen Marifete Dayalı İman

Allah'ı kendisinin tanıttığı gibi hakkıyla tanırız. Ama bu zatının mâhiyetini bilmek ve sıfatlarını ihata etmek itibarıyla değil bütün hallerde kulun gücü nispetinde olan bir marifettir.⁹¹⁷Sûfîlere göre, yakînî imanın bir özelliği de başlangıcı insanın kendi çabasıyla olmakla birlikte, ilerleyen aşamalarda Hak'tan gelen bir marifete ulaşılmış olmasıdır. Ancak bu marifet, şeriatte olmayan yeni bir marifet değildir. O, ya bilinen hakikatlerin tafsili ya da onların kavranışını artıran sırların anlaşılmasıdır. Bu durum, zekât müessesinin önemini derinden kavrayarak hayran olan bir ekonomistin kavrayışına benzer. Ne var ki bu benzetme, sadece konunun anlaşılması içindir. Yoksa ulaşılan yüksek marifetler sûfîlerin bildirdiğine göre, herhangi bir insanın anlayışından çok uzaktır.

İrfânî yolla yakîni arayanlara göre, Hakk'ın zatından yansıyan feyz iki çeşittir. Birincisi; yaratmak, rızık vermek, diriltmek, öldürmek gibi fiillerdir. İkincisi ise; iman ve marifette olduğu gibi velâyet ve nübüvvet kemâlâtına dairdir. Birinciler yalnız sıfatlar vasıtası ile gelir. İkincilerin ise bazıları sıfatların vasıtası, bazıları da şuûnâtın vasıtası ile gelir.⁹¹⁸ Marifetullahın irfânî kavranışı da bu ikinci feyz ile ilgili olduğundan, bu feyze ulaşmak için seyr-ü sülûk ile isim ve sıfatlar dairesini aşmak gerekir.

Fahreddin er-Râzî, aynı şekilde Allah'ı bilmenin de iki yolu olduğunu ifade eder. İlki, kelimcilerin istidlâlî yoludur. İkincisi ise sûfîlerin tasfiye ve tezkiyeye dayanan yoludur.⁹¹⁹ Gazzâlî, nazar ve istidlâle dayanan yolu akarsularla beslenen göle, sûfîlerin yolunu ise dipten kaynayan sularla beslenen göle benzetir. Ona göre her iki yol da güzel olmakla beraber, dipten gelen sularla oluşan gölün suyu daha

⁹¹⁷ Ali el-Kârî, *age.*, s.266.

⁹¹⁸ Mustafa Hilmi, *et-Tasavvuf ve İtticahi'l- İlmî fi Asri'l Hâdis*, Daru'd-Davet, İskenderiye, 1982, s.55; İmam Rabbânî, *age.*, I/545.

⁹¹⁹ Râzî, *el-Metalibül Âliyye mine'l-İlmî'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1408/1987, I/53.

temiz ve berraktır.

Sûfîlere göre; Hak, hem zatına hem de zatının gayrına delildir. Çünkü delil medlûlden daha açık olmalıdır. Onlara göre Hakk'tan daha açık olan bir şey ise yoktur.

“Varlıklar ancak onun sayesinde ortaya çıkmıştır. İşte “Rabbimi rabbimle bildim, eşyayı da yüce zat ile bildim” sözü buna işaret eder ve müessirden esere bir burhân-ı limmûdir. Ancak, çoğu kişi istidlâlde eserden müessire olan burhân-ı innîyi tercih eder. Delillerde, şeriat ehli ve peygamberlere tâbî olanların yanılması pek zararlı olmaz. Zaten her delil bu delili nakzedenden başka bir kuvvetli delille sarılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Kalpler ise ancak, Allah'ın zikri ile mutmain olur. Hakk'ın dışında hiçbir varlığın ibadete layık olmadığı bedihî veya en azından hadsî ise de bunu fark etmek için, iman nuru gerekir.”⁹²⁰

Bu yüzden, hallerden de geçip halleri hal eden zata vasıl olmak gerekir.⁹²¹ Orada ise cehaletten başka bir şey kalmaz. Eğer bundan sonra marifete erilirse bu, keyfiyetsiz bir marifettir. Anlatılamaz, açıklanamaz, işaretle bile kendinden söz edilemez. Böyle olunca da yok gibi olur. İşte marifete erilemeyeceği de bu anlama gelir. Zira hayal ve rüya altına giren her şeyi burada nefyetmek gerekir.⁹²²

“Zira sülûkten maksad; suretleri, gaybî olan şekilleri, keyfiyetsiz olan nurları ve renkleri müşahede değildir. Bu gibi şeyler, oyalanmaya dahildir. Bu meşhud âlemdaki hissi olan nurlarda ve suretlerde ne gibi bir noksanlık vardır ki; bir şahıs bunları bırakıp hem de riyazetlere ve mücahedelere katlanarak, gaybî nurları temenni eder. Hâlbuki bu suretler ve nurlar da, o suretler ve nurlar da hepsi Hakk'ın mahlûkudur. Yüce Zat'ın varlığının delilidir.”⁹²³

Sûfîlere göre bu makama eren bir kişi o vakitte, La İlahe İllallah kelime-i tevhidini çokça tekrar etmelidir. O kadar ki, ilim ve idrâk altına hiçbir şeyin girmesine müsaade etmemeli, işi hayrete ve cehalete götürmeli, Hakk'ın zatına dair herhangi bir bilgiye ulaştığını zannetmemelidir. Böylece muamele fenâ sınırına ulaşır. İş hayrete ve cehalete varmadıkça, fenâdan yana bir nasip gelmez. Bundan önce arada fenâ olarak kabul edilen ise fenâ değil ademdir. Cehalet müyesser olup da fenâ hasıl

⁹²⁰ Ra'd 13/28; İmam Rabbânî, *age.*, I/555,III/11.

⁹²¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, VII/426.

⁹²² Ali Salim Ammar, *Ebu'l Hasen Şâzeli*, Kahire, 1951, I/247.

⁹²³ İmam Rabbânî, *age.*, I/494-495.

olursa bu yola ancak o vakit ayak basılır. Ayrıca, şeriat üzerinde istikamet sahibi olmak ve zuhur eden halleri, şeriat esaslarına tatbik etmek gerekir. Eğer, şeriatın hilafına bir söz veya fiil zuhur ederse onu helak sebebi saymak ve ondan yüz çevirmek gerekir. İstikamet budur.⁹²⁴

2.3.2. Gerçek Marifete Ulaşmaktaki Aczin İdrâk Edildiği İman

Sûfilere göre, marifet basamaklarında yükseldikçe yakîn artarken bir yandan da bu marifetin keyfiyetsizliği ağırlık kazanır. Nihayete ulaşıldığında ise, *marifete eremeyeceğinin marifetine ermek*, en büyük marifet görülür. Sûfiler bu yüzden, yakînî imanın, marifetten aczin kavranıldığı iman olduğunu söylerler. Ancak marifetten yana acz, marifetin olmayışından başkadır.

Onlara göre mahlûkat için marifetullahtan yana aczden başka yol yoktur. Marifetten yana bu acz ise büyük velilerin nasibidir. Zira o yerde insan, zatî kemâlin her birini diğerinin aynı olarak bulur. Orada ilim, aynen kudret; kudret de aynen ilimdir. Böyle olunca bu türden bir ayrıma dair marifet sahibi olamamak ve aralarındaki farkın künhünü bulamadığını itiraf etmekten başka yol kalmaz. İşte marifetten yana acz ile kastedilen budur. Marifetten yana acz, ilim; marifetin olmayışı ise cehalettir. Bu acziyet, hem bir şeyi bilmeyi, hem de onun çok azametli oluşundan dolayı künhünü bilememeyi kapsamaktadır. Bu arada üçüncü bir ilim de buna eklenebilir ki o da insanın kendi aczini ve kusurunu bilmesidir. Bu da onun abdiyyet ve ubudiyet makamındaki bilincini teyit eder.⁹²⁵

Cehalet sayılan marifetin olmayışı, çok kere cehl-i mürekkep olur. Bu da, nefsinin cehaletini bilmemek hatta bunu ilim sanmaktır. Marifetten yana aczde ise bu hastalıktan kurtulma vardır. Şayet marifetin bulunmayışı ile marifetten yana acz eşit olsaydı, bütün cahiller irfan sahipleri olurlar; cehaletleri de kemâllerine sebep olurdu. Hatta her kim daha çok cahil ise, o daha fazla ârif olurdu. Marifetten yana acz, gerçekte yergiye benzeyen bir övgüdür. Bu sebeple "*idrâk etmekten yana acizlik*,

⁹²⁴ İmam Rabbânî, *age.*, I/37,493; İbn Haldûn, *age.*, I/614.

⁹²⁵ İmam Rabbânî, *age.*, III/157-158; İbnü'l-Arabî, *age.*, III/502; Hasan es-Şerkâvî, *age.*, s.335.

idrâktir” denilmiştir.⁹²⁶

Evet, marifet ile keyfiyetler âlemine dair bir bilgi kastedilirse, yüce zatın kühünü bilmek muhaldir. Ama keyfiyetten münezzeh olan âlem ile yine keyfiyetsiz bir ittisal⁹²⁷olursa, yine keyfiyetsiz olmak kaydıyla böyle bir marifet muhal değildir. Zira sûfilere göre, marifeti tam bir irfan sahibinin zatının da keyfiyetsizlikten nasibi vardır. O, hazreti zata vasıl olmuş, tam bir fenâ ve bekâya ermiştir. Keyfiyetsizlik durumu da işte o zatî bekânın eseridir. Bu irfan sahibinin dışındaki mümkünatın ise zattan yana bir nasibi yoktur. Onların tüm varlıkları, isimlerin ve sıfatların gölgele-
rinin yansımalarıdır. Bu gölge ve akisler de zat ile değil, ilahi isimler ve sıfatlar olan kendi asılları ile kaim bulunmaktadır.⁹²⁸

Yakîn ve marifet, ilahi yakınlık ile orantılıdır. Hepsinin aslı, her an Allah’ı murakabe etmektir.⁹²⁹ İrfan sahibi, “*insan sevdiği ile beraberdir*” hükmüne göre, zatî mahabbet sayesinde her Allah ile olduğu bilincine sahiptir. Kendi aslı olan ilahi isim ve sıfatları geçerek, aslın aslı ile bir olmuş, asılların aslında nefsinin fânî kılmasıdır. Hak da ona “*ihsanın mükâfâtı, ihsandan başka mıdır*”⁹³⁰ ayet-i kerimesinde buyrulduğu üzere; fenâsına karşılık, bekâsını ikram etmiştir. Böylece fenâsına erdiği şeyde onu baki kılmış, isimlerine ve sıfatlarına mazhar eylemiştir. O irfân sahibinin, kavrayışı, idrâki, marifeti ve ilmi de buna göre kıyaslanmalıdır.⁹³¹

2.3.3. Gaybe İman

Gaybe inanmak imanın asli unsurlarındandır. Arapça’da “gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak” anlamında masdar ve “gizlenen, hazırda olmayan bulunmayan şey” mânasında isim veya sıfat olarak

⁹²⁶ “Kul derece derece kurbiyete doğru ilerler ve sonunda aczini itiraf ederek ‘seni senâ edemem sen kendini senâ ettiğin gibisin’ der.” Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s.42; İmam Rabbânî, *age.*, III/157-158.

⁹²⁷ Hulûl ve ittihad değil ittisal.

⁹²⁸ İmam Rabbânî, *age.*, III/162-163.

⁹²⁹ Kuşeyri, *Risale*, s.407.

⁹³⁰ Rahman 55/60.

⁹³¹ İmam Rabbânî, *age.*, III/164.

kullanılan gayb⁹³² duyularla algılanamayan ve aklın bedîhesinin hüküm veremediği gizli şeylerdir ki hakkında aklî ya dasem'î hiçbir delilin olmadığı ve bu iki tür delilden birinin olduğu gayb şeklinde ikiye ayrılır.⁹³³ Yakîni imanın bir özelliği olması ise, tasfiye merhaleleri aşılrken gelen feyz ve vecdlerin, içinde bulunulan hallerin, yaşanan müşahedelerin, gölge ve yansıma kabilinden olmaları sebebiyle imandaki gayb unsurunu gidermediği gerçeğine işaret eder.

Tahkik ehli sūfîlere göre; Allah-ü Taâlâ'nın varlığına ve sair sıfatlarına gayb olarak inanmak, enbiyanın, onların ashabının ve bütünüyle yani zahir ve bâtınlarıyla birlikte rucû etmiş olan evliyanın nasibidir.⁹³⁴ Onların bağılıkları da ashab bağılılığı gibidir. Ulemanın ve genel olarak müminlerin nasibi de aynı şekilde gaybe imandır. Şühudî iman ise genel olarak sūfîlerin nasibidir. Özellikle uzlet ehli olmayan sūfîler, her ne kadar rucû etmiş iseler de onların bu rucûları tam değildir. Bâtınları daima yukarıya cezbelidir. Onların zâhirleri her ne kadar halk arasında ise de bâtınları Hak ile beraberdir. Bu nedenle bâtınları müşahededir. Onların gaybî imana dönmeleri bâtınlarının da nüzûl etmesine bağılıdır.⁹³⁵

Hak Teâlâ bu keyfiyetlerin ötesinde, tenzih ve kemâlin zirvesinde olduğundan, bu tecellîlerin Hakk'ın hakiki müşahedesini olduğunu sanmak büyük bir yanlgı olur. Ancak bu ötede olmayı mesafe olarak anlamak da aynı şekilde yanlıştır. Bu yüzden işin sırrına vâkıf olan muhakkiklere göre iman, dünya durdukça ancak gaybe iman olabilir. Yakînin artması, imanı gaybî olmaktan çıkarmaz.

Sülûkün sonuna ermiş muhakkik sūfîlere göre keşfler, manevi yükselme aşamalarında olur ama vusûlden sonra kısılır. Zaten kevnî keşflerde hata çok olur.

⁹³² İbn Manzûr, *age.*, XXXVII/3322.

⁹³³ Tehânevî, *age.*, II/1256.

⁹³⁴ Rucû etmek; manevi seyr ile yükseldiği makamlardan davet için halka dönmek anlamına gelir. Sülûk esnasında yükseliş (urûc) halini tamamlayıp dönüş (rucû) haline geçen kişi, urûc halinde kalandan daha yüksek bir mertebede bulunur. A. S. Bazmee Ansari, "Derd ", *D'Â*, IX/168.

⁹³⁵ Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.33; İbn Kayyim bâtını, kalbin tasdiki ve muhabbeti olarak anlar. Ona göre kim rabbini tanırsa O'nunla meşgul olur ve nefsinin hevâsından yüz çevirir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, thk. Muhammed Uzeyr Şems, Dârü Âlemi'l-Fevâid, ts., s.79; İmam Rabbânî, *age.*, I/486.

Onların varlığı ile yokluğunu aynı seviyede bilmek gerekir. İlhama dayalı ilimlerde hatanın sebebi, ilham sahibine göre müsellemler olan bazı mukaddimelerin işin aslında yanlış olmasıdır. Bu yanlış müsellemler, ilhama dayalı ilimlerle karışır ama ilham sahibinin onları ayırt etmeye gücü yetmez. Onların bazı parçaları hatalı olmasına karşın, hepsinin ilhama dayalı ilimler olduğunu zanneder ve hata eder.⁹³⁶

Bu yanlış ilhamlar çoğunlukla sonradan temyiz edilir. Fakat hiç temyiz edilemediği de olur. Bu sebeple ilhama ve keşfe dayalı ilimlere itimat edilmez.⁹³⁷ Kesin itimadı hak eden Kur'an ve hadistir. Bunlar kesin vahiy ile sabittir. İcmâ ve içtihat da bu iki asla dayanır. Bundan sonra gelenler, her ne olursa olsun bu asıllara muvafık ise makbuldür, aksi halde değildir. İlham ve keşf; haramı, helâli, farzı ve sünneti beyan edemez. Müçtehitlere uymakta velâyet ehli de, avam mü'minlerle aynı durumdadır. Keşf ve ilham başkaları üzerine bu babda onlara bir meziyet kazandırmaz.⁹³⁸

Şeriate ittibâ bu manada tam bir mihenktir. Marifet sahibinin şeriate ittibâi ne kadar artarsa marifeti de o nispette çok olur. Bu hususta gevşekliği olanın ise marifetten yana da bir nasibi yoktur. Böyle biri kendinde marifetten yana bir şeyler olduğunu zannetse bile o, Hint fakirleri ve Brahmanlardaki gibi istidrac kabilindedir. Hakikat zannedildiği hâlde şeriatın reddettiği bir şey ne olursa olsun zındıklık ve ilhaddır.⁹³⁹ İbnü'l-Arabî bu hususta şunları ifade eder:

“İndirilen şeriatlere inanmayanlar da riyazet, mücahede, nefsi doğanın etkisinden kurtarmak gibi hususlarda bizimle ortak olunca onlar da temiz ve arınmış ruhlara ulaşabilir ve bu ulaşmanın hükmi, indirilmiş şeriatlere göre davranan müminlerde ortaya çıktığı gibi onlarda da ortaya çıkar. Bu nedenle bizimle onlar arasında insanların genelinin nezdinde- bir benzeşme ortaya çıkar....Benzerliği ortadan kaldırmak için Cüneyd-i Bağdadi şöyle der: ‘Bizim davranışımızla onlar arasında görünüşte bir ortaklık gerçekleşse bile bizim riyazet, mücahede ve bu bilgileri, bizde ortaya çıkan temiz halleri bize kazandıran amellerimizin dayanağı, Kitap ve Sünnete göre davranmaktır.’ Cüneyd’in; ‘bizim bu ilmimiz kitap ve sünnetle kayıtlıdır’ sözünün anlamı budur. Kıyamet günü o insanlardan böyle ayrışacağız.

⁹³⁶ Abdülmecid es-Sağır, *age.*, 27; İbn Acîbe, *age.*, I/37; İmam Rabbânî, *age.*, I/329-330.

⁹³⁷ İlham nazar ve istidlâl sonucu olmaz. Hücçet değildir. Cürcânî, *Târifât*, s.35.

⁹³⁸ İmam Rabbânî, *age.*, II/153; ayrıca bkz. Hucviri, *age.*, s.230; Ebu'l-Vefa Taftazânî, *age.*, s.133.

⁹³⁹ İmam Rabbânî, *age.*, II/154; İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi Aklü ven Nakl*, V/350.

Çünkü biz şeriat denilen ilahi bir yolu takip ettik.”⁹⁴⁰

Ancak, Allah'ın zatına, sıfatına, fiillerine taalluk eden ve şeriatin hakkında bir açıklama yapmadığı bazı sırlar ve incelikler hakkında –şeriatte sabit olan diğer hükümlerle çatışmamış olmak şartıyla- velâyet ehlinin bazı açıklamaları olabilir.⁹⁴¹ Kanaatimizce ilhamı delil olarak kabul edenlerin⁹⁴² kabulleri de işte bu alanlarla ilgilidir.⁹⁴³ Zira feraset ehlinin marifeti, Hakk'a lââyık olanla olmayanı ayırt etmektedir.⁹⁴⁴ Sûfîlere göre değeri olan ilham, böyle sırları ve incelikleri meydana çıkarır.⁹⁴⁵

“Feraset üç çeşittir. İlki imana taalluk eden ferasettir. Bunun sebebi nurdur ki Allah bu nuru imanı kuvvetlendiği ölçüde kulunun kalbine koyar. İmanı kuvvetli olanın bakışı, anlayışı daha keskindir. İkincisi riyazet yoluyla elde edilir.... Üçüncü tür feraset ise yaratılıştan olan ferasettir.”⁹⁴⁶

Bununla birlikte en yüksek arzu, insanın Hak ile irtibatının yüksek olmasıdır. Bu alâka olduktan sonra, bu gibi hâllerin olmamasının bir zararı yoktur. İstikamet üzere olanlar; ne hâlde, ne ilimde, ne de marifetlerde şeriatı aşmazlar.⁹⁴⁷ Zira şeriate aykırı bir şey, hâldeki hastalıktan ve karışıklıktan meydana gelir. Eğer hâl doğru olsaydı şeriate muhalif düşmezdi. Bu nedenle Allah yolunda istikamet bin türlü kerametten daha hayırlı olduğu söylenmiştir.⁹⁴⁸

Tasfiye yolu, şeriat ilimlerine hizmet eder. Onun dışında kalan ayrı bir şey değildir. Burada yeni bir şer'î hüküm koymamak kaydıyla, ulemanın istidlâlle bul-

⁹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *age.*, VII/156-157.

⁹⁴¹ İmam Rabbânî, *age.*, II/155; meselâ kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâya dair seyrü sülûk ile söylenenler bu kabil bilgilerdir. Bkz. Serrac, *age.*, s.61, Muhammed Celal Şeref, *age.*, s. 253.

⁹⁴² Râzî, İbn Haldûn, İbnü's-Salâh, Şevkânî, Zebîdî, Âlûsî gibi âlimler, takvâ sahibi bazı kimselere gelen ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği görüşüne meyletmişlerdir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA*, XXII/99.

⁹⁴³ İlham kesin ve güvenilir bir bilgi kaynağı değildir. Bkz. Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, XII/313; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s.61; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille* I/22-23.

⁹⁴⁴ Abdullah el-Herevi, *Menâzilü's-Sairîn*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, s.226; Kuşeyri, *Risale*, s.398.

⁹⁴⁵ Cüneyd-i Bağdadi şöyle der: “Mavi gök kubbenin altında bizim ilmimizden daha şerefli bir ilim olsaydı gider onu öğrenirdim.” Serrac, *age.*, s.239.

⁹⁴⁶ Ali el-Kârî, *age.*, s.239-240.

⁹⁴⁷ Burhaneddin el-Bikâî, *Mısraa't-Tasavvuf*, thk. Abdurrahman el-Vekil, Riasetü Vizaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, Riyad, 1485 *age.*, s.29; İmam Rabbânî, *age.*, I/564.

⁹⁴⁸ Ali el-Kârî, *age.*, s.445.

duğu icmalî manalar, keşf yoluyla tafsilen elde edilebilir. Ancak bu da peygambere mütabeat yoluyla nübüvvet makamı kemâlâtından bir nasibe varis olmadıkça muteber değildir. Zira daha önceki hallerde karıştırmalar olabilir.⁹⁴⁹

“Her bid’atçı dalâlettedir. Buna rağmen itikadındaki dayanağını Kur’an ve hadistir sanır. Zira o, Kur’an ve hadisten kendi anlayışına göre mana çıkarır. Muteber olan ise, hak ulema tarafından anlaşılmalıdır. Zira o zatlar bu görüşleri sahabenin, selef-i salihinin izine tabi olarak, hidayet yıldızlarının nurlarından almışlardır. Onların hidayet nuru olmasaydı hidayeti bulamazdık. Onların ayırt etmesi olmasaydı doğruyu yanlış ayırt edemezdik. Sülûk menzillerini tamamlayıp velâyet derecelerinin sonuna varduktan sonra, sûfiyenin itikadı ile ehli hak itikadının arasında hiçbir fark kalmaz.”⁹⁵⁰

Sülûk esnasında bazen sekr ve halin galebesi ile hak itikada muhalif durumların zuhur ettiği olursa da, o durumlar kalan makamları geçip işin nihayetine ulaştıktan sonra çoğunlukla gider.⁹⁵¹

Haris el-Muhâsibî der ki; “Eğer bir kimse bâtinini murakabe ve ihlasla düzgün hâle getirirse Allah da onun zâhirini mücadele ve sünnete tabi olma haliyle süsler.”⁹⁵² Bu sebeple ârif, işin hakikatına ulaşmadan evvel keşfine ve ilhamına muhalif bile olsa ulemanın görüşlerine uymalıdır. Ulemayı haklı, kendisini de hatalı kabul etmelidir. Zira ulemanın istinad noktası vahiy ile teyid edilmiş olan masum peygamberdir. Kendisinin keşfi ve ilhamı ise sabit hükümlere muhalif olduğu takdirde kesin olarak hatalıdır. Keşfi önde görmek, hakikatte kendisini indirilen kat’î hükümlere takdim etmektir. Böyle bir şey ise sırf dalâlettir.⁹⁵³

Muhakkik sûfilere göre teşbihle tenzihin beraber olduğu müşahede manevi bir haz verir. Sırf tenzihe dayalı şuhûd ise cehalete benzer. Ondan lezzet almak zordur. Bu yüzden tasfiye yolunun en büyük tehlikesi, müşahedenin lezzetine kanarak tenzihe geçememek yahut tenzihi eksik saymaktır. Muhayyile kuvvesinin istilâsından dolayı kendi hallerine bakarak nihâyete vâsıl olduğunu zannetmek

⁹⁴⁹Ahmed el-Fâsi, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s.24, Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s.78; İmam Rabbânî, *age.*, I/317,393-394.

⁹⁵⁰ İmam Rabbânî, *age.*, I/317.

⁹⁵¹ Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s. 35; İmam Rabbânî, *age.*, I/532.

⁹⁵² Sülemini, *Tabakat*, s.60.

⁹⁵³ İmam Rabbânî, *age.*, I/533.

kendi misalî müşahedelerini misalden münezzeş olanla karıştırmak bu yoldaki en büyük tehlikelerdendir.⁹⁵⁴

Bu hususta çok dikkatli olmak gerekir. İrfân sahibi tenzihe geçmeyi başardığında, cehl yeri olan bâtınında ne bir müşahede ne bir marifet bulur. Böylece iş tekrar gaybî imana döner. Önceki müşahedenin yanılma olduğunu fark eder. Şimdiki ise sırf tenzihe dayalı bir müşahede olduğundan ona dair bir bilgi ve manevi lezzet de bulamaz. Böylece onun imanını da ulema gibi gaybe iman olur.⁹⁵⁵

Bazılarında ise müşahede zâhîrle kısıtlıdır, bâtına sirayet etmiş değildir. Onların bâtınları ehadiyete yönelmiş hâldedir. Ancak zâhîrin ağır basması dolayısıyla bâtın teveccühü mâlum bile olmayabilir. Bu durumda zâhîrî müşahededeki başkası da anlaşılmaz. Bu ise tenzihle birlikte teşbihin de olduğu bir müşahedeye sebep olur. Onlar, bâtınlarında sırf tenzihe iman olsa bile, teşbihle karışık bu durumu kemâl sayarlar. Halbuki bu tür hâller hep başlangıçta görülecek türdendir. Eğer Hak, onların zâhîrlerinde, bâtınlarına teveccüh edebilmeyi nasip ederse bu durumdan kurtulurlar. Sırf tenzihe iman etmeyip de, kendi müşahedelerine kananlar ise açıkça yanıldadır.⁹⁵⁶

“Peygamberlerin, ashab-ı kiramın ve üstün evliyanın imanını; gündüz güneşi gören ve güneşin varlığına şühûdî iman olan, gece gelince de, bu şühûdî imanını, gaybe dönen eden şahıs gibi, gaybde gerçekleşmiştir. Bu ise davete dönüş sebebi iledir. En faziletli iman, gaybî imandır. Bu ise peygamberlere uymaya; Allahü Taâlâ şöyle buyurdu, Allah’ın Resulü böyle buyurdu ifadelerine bağlıdır. Şühûdumuza, hissimize gelen her şey, keyfiyet ile muttasıf, hâdis ve mümkündür. Hatta bilgimize dahil olan tenzih bile bir teşbih; kemâl bile bir noksandır. Her ne ki keşfolunur, tecellî eder ve müşahede edilir; o, Hakk’ın gayrıdır. Allah, ötelere de ötesindedir.”⁹⁵⁷

Zira keyfiyetten ve misalden münezzeş olan yüce zata iman etmek, ancak gayb yolu ile olur. Dünya var oldukça, gaybe iman mutlaka olacaktır. Ancak ahiret hayatı başladığında vehmin ve hayalin gücü kırılır, işte o zaman şühûda dayalı iman

⁹⁵⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Dâri'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, I/72.

⁹⁵⁵ *Age.*, s.886.

⁹⁵⁶ İmam Rabbânî, *age.*, I/495; Muhammed Kemâl Cafer, *et-Tasavvuf Tarikan ve Tecrübeten ve Mezheben*, s.208; İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s105; Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.44.

⁹⁵⁷ İmam Rabbânî, *age.*, II/26.

makbul olur. Dünyada şuhûdî iman, yapılmış olan bir şeye iman olur ki iman sayılmaz.⁹⁵⁸ Ne var ki gaybe iman da tam lâyıkiyla ancak vehmin ve muhayyilenin tesirinden tümüyle uzak olunduğu zaman, vehmin ve hayalin dışında olan en ileri derecedeki yakınlıkta tahakkuk eder. Zira bir şey, ne kadar uzak olursa onda vehmin ve hayalin etkisi o kadar artar. Şu halde en yüksek yakîndeki gaybî iman, ilahi yakınlığın en ileri seviyesinde iken gerçekleşebilir. Sûfilere göre zatî tecellî ne kadar tam olur ve sıfat şaibesinden ne kadar sıyrılırsa; cehalet, hayret, idrâksizlik de o kadar çok olur.⁹⁵⁹ Mümin, bu yoğun zuhura ve kalbindeki genişliğe rağmen, çoğu kez cehlin ve hayretin kemâl derecede olmasından dolayı yaratıcının varlığına delil ister. Zira bu aşamada yaratıcının varlığına yakîn; artık müşahedeye değil, delile yahut avam gibi taklîde bağlıdır. Başka türlü hâsıl olmaz. Böyle olunca delil arzusu, zaten özellikleri arasında olan halden hale girme (tekallüb), çırpınma ve itmi'nan talebi olan kalbin⁹⁶⁰ haline münasip hatta onun için zarûrî olur.

2.3.4. Hakka'l-Yakîn Olan İman

İrfânî yakînün bir diğer özelliği de hakka'l-yakîn seviyesinde bir iman olmasıdır. En üstün seviyede bir yakînî iman için teşbihten tenzihe, müşahededden gaybe, marifetten onu idrâkteki acze geçmek gerekli olduğuna göre, ayn'e'l-yakînden de hakka'l-yakîne yükselmek gerekir. Hakka'l-yakîn ise asıl anlamıyla ahirette tahakkuk edeceğinden, burada söz konusu olan, ayn'dan sonraki yeni bir ilme'l-yakîndir. Bu ilme'l-yakîn ise nihayetin de nihayetine ulaşanlara müyesser olan acze kalmıştır. Onlar bu acz makamına nail oluncaya kadar, derece derece marifet basamaklarına çıkmaya çalışırlar.⁹⁶¹

Marifetten yana acz sabit olup kemâl de acze ile kayıtladığına göre, marifetteki ilme'l-yakîn, ayn'e'l-yakîn ve hakka'l-yakîn mertebeleri de bu çerçevede anla-

⁹⁵⁸ Ehl-i Sünnet hiç kimsenin dünyada Allah'ı baş gözü ile görmediğinde ittifak etmiştir. Ali el-Kârî, *age.*, s.354.

⁹⁵⁹ Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.46.

⁹⁶⁰ Enam 6/110; "Ey kalpleri değiştiren Allah, kalbimi dinin üzerinde sabit kıl" Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, IV, 408.

⁹⁶¹ Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.32; İmam Rabbânî, *age.*, III/295.

şılmalıdır.⁹⁶² Buna göre her nasıl olursa olsun, tecellîler ve âfâkî müşahedelerin tümü ilme'l-yakîne dahildir. Dumanın ve sıcaklığın, ateşin varlığına delâleti gibi müşahedeleri de ona dair yakîni ilim dairesinden çıkarmaz. Dolayısıyla ayne'l-yakîni ifade etmez. Sûfilere göre ayne'l-yakîn, ilimden sonraki bir şuhûddan ibarettir.⁹⁶³ Bu da sâlikin fenâ bulmasını gerektirir. Bu şühûdun ağır basması halinde, şühûd gözünde sâlikin kendi taayyünü tamamen kaybolur ki buna idrâk-i basit ya da marifet denir.⁹⁶⁴

Bu idrâkte avam ve havas ortaktır. Şu farkla ki, havasın Hakk'ı müşahede-sinde halk bir sıkıntı olmaz. Zira onların müşahede gözünde, Hak'tan başka meşhûd yoktur. Avam ise böyle bir müşahededen ve bunu idrâkten habersizdir. İlme'l-yakîn, ayne'l-yakinin hicabı olduğu gibi, bu ayne'l-yakin de ilme'l-yakînin hicabıdır. Bu şühûd gerçekleşikten sonra, hayretten ve cehaletten başka bir şey idrak edilmez. Bu makamda, ilmin bir mecali yoktur. İşte sûfilere "ilme'l-yakîn, ayne'l-yakinin hicabıdır; ayne'l-yakin de ilme'l-yakînin hicabıdır" şeklindeki sözlerinin anlamı budur. Buna benzer bir başka söz de şudur: "Hak marifetle ârif olanın alâmeti, sırrına muttali olduğu zaman, ona dair bir bilgi bulamamasıdır. İşte marifette kemâl de budur. Bunun ötesinde bir marifet yoktur."⁹⁶⁵ Yine, "Allah Teâlâ hakkında en yüksek irfâna sahip olan, O'nda en çok hayrete dalandır" denmesinin sebebi de budur.

Hakkın zatına karşı ilme'l-yakîn, Allah'ın kudretine delâlet eden âyetleri müşahededen ibarettir. Bu, seyr-i âfâkîde olur. Ancak zatî olan huzur ise seyr-i enfûsîden yani sâlikin nefsindeki seyirden başka yerde olmaz.⁹⁶⁶ İnsan, nefsi hakkında edindiği bilgidен hareket ederek Hakk'ın bilgisine ulaşabilir. Buna göre, Allah'ı rab olarak bilmenin şartı, nefsi kul olarak tanımaktır.⁹⁶⁷ Hakka'l-yakîne bekâbillahta

⁹⁶² Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.73-74; Râzî, *Esasü't-Takdis*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1406/1986, s.132.

⁹⁶³ Sâlik bu şühûdun Hakk'ın müşahedesini olmadığını yani Hakk'ın ayetlerini aşamayacağını bilmelidir.

⁹⁶⁴ İmam Rabbânî, *age.*, I/513; Refik el-Acem, *age.*, s.40-41.

⁹⁶⁵ Tevfik et-Tavil, *et-Tenebbü' bi'l-Gayb inde Mefkera'l-İslam*, s.136; İmam Rabbânî, *age.*, I/513.

⁹⁶⁶ Bu ilim kendisinde olmayanın, onu inkâr etmesi doğru değildir. Gazali, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.69-71.

⁹⁶⁷ Gazzâlî, *Mizanu'l-Amel*, s.39.

ulaşılır. Mutlak fenâ tahakkuk ettikten sonra Hak, kendi katından sâlike bir varlık verir ki sûfler buna “*hakkanî vücud*” derler. Böylece onu, sekr ve gaybet halinden ayıklığa çıkarır.⁹⁶⁸ Sûflere göre şühûdun hakikati ancak hakka’l-yakîn mertebesinde olur. İnsanın kendi nefesine işareti olan “ene (ben)” sözü, ayne’l-yakîndeki müşahede sırasında surete, hakka’l-yakînde ise hakikata döner. Zira sâlik fenâ, cem’ ve sekr halinde iken müşahedenin şiddetinden kendi nefisini göremez. Hakka’l-yakînde ise fenâdan sonra bekâyaya geçerek hakkanî bir vücud kazandığı için bu durum kalkar ve kendine işareti artık hakikatini gösterir.⁹⁶⁹

Sûfler müşahede anındaki tecellîye “*sûrî tecellî*” derler. Bu tecellî sırasında sâlik, Hak olarak sadece Allah’ı görür. Kalan her şeyi bâtil kabul eder. Kelâmcılar, tabii olarak böyle bir düşünceyi reddeder ve diğer varlıkların vücudunu kabul ederler. Ne var ki bu hâl mutasavvıflara göre de asıl amaç değildir. Asıl marifet fenâdan geçerek şuurun tekrar döndüğü mutlak bekâ haline ulaşmaktır. Bu yüzden herhangi bir yerde vahdet-i vücud düşüncesine benzer bir hakka’l-yakînden söz edilmişse o anlatılan, yolun başında veya ortasında bulunanlara mahsus bir hakka’l-yakîndir.⁹⁷⁰

“Yakîn sahibi olan ârif, sadece rücû sonunda değil vuslat esnasında da istidlâle ihtiyaç duyar. Bu ârif, davet için âleme döndüğü zaman; kalbinin sıkıntısı, çırpınması, devamlı değişmesi çok olur. Vuslata ermiş olsa bile yüksek marifette bulunan cehl ve hayret sebebi ile delile muhtaç olur. Bu ayrı kalış onu kendisinde itmi’nan hâsil olması için istidlâle muhtaç bırakır. Yine bu beklentiden dolayı devamlı olarak gamlı ve mahzun olur.”⁹⁷¹

Et parçası olan kalp ile rabbânî latife olan kalp arasındaki ilişki, akli hayrete düşürecek mahiyettedir. Emir âleminden olan kalpte zikir tesir eder.⁹⁷² Bu kalp, zikir kemâle ulaştığı zaman, zikirle tek bir cevher olur. Ama et parçası olan kalp böyle

⁹⁶⁸ İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s.16; İmam Rabbânî, *age.*, I/512,514.

⁹⁶⁹ İmam Rabbânî, *age.*, I/514.

⁹⁷⁰ Bunlar, varlığın Allah’ın kayyumiyeti ile var olmasına dair marifetin neticeleridir. Bkz. Râzî, *Levâmiü’l-Beyyinat*, s.115-116, s.227-228; Gazâlî, *Kitabu’l-Erbain fi Usûli’-d-Din*, s. 68; İmam Rabbânî, *age.*, I/550.

⁹⁷¹ İmam Rabbânî, *age.*, II/49.

⁹⁷² Kalbin emir âlemine ait tarafını daha ziyade onun hisleriyle, et parçası olan yanına ait özellikleri ise fizikî yönüyle açıklayabiliriz.

değildir. Bu yüzden de onun tesirine girip onunla bir olamaz. Mudğa denen bu et parçasında halk âleminin de emir âleminin de sırları ve hazineleri gizlenmiştir. Tasfiye, tezkiye, cezbe, sülük, fenâ ve bekâ ile pak ve temiz kılınmıştır. Sivâ kirlerinden, halden hale girmekten kurtulup temkin mertebesine ulaşmıştır.⁹⁷³

Et parçası olan kalbin, bir parçası halk âleminden bir parçası da emir âlemindedir.⁹⁷⁴ Ama halk âleminden olan parçası büyük, emir âleminden olan parçası ise küçüktür. Bu iki parçada kalp için tek bir heyet meydana gelirse de bu kalp yine de halk âleminden sayılır. Zira arza bağlı parça yani toprak bu hususta esastır. Kalbin darlığı, aynı anda iki düşünceyi sığdıramamasında ortaya çıkar. Çünkü onun zâtı tektir ve dolayısıyla çokluğu kabul etmez. Matlûptan başkasının oraya girmesine mani olacak kadar da dardır. Hatta zikrin bile, mezkûrun perdelerine ulaşmasına izin vermez. Böylelikle yansıma ve gölge ile yetinmekten kurtulur.⁹⁷⁵

Rabbânî bir latîfe olan ve emir âleminden sayılan⁹⁷⁶ kalpten farklı olarak, halk âleminden olan kalbe keyfiyeti olan şey sığamaz. İşte davet için rücû ettikten sonra bu kalbe, zulmet ve birtakım perdeler iner. Bu yüzden itmi'nan talep edilir.⁹⁷⁷

Genellikle duman ile istidlâlden ateşe dair meydana gelen ilmi ilme'l-yakîne, ateşi görmeyi ayne'l-yakîne, ateşe girmeyi de hakka'l-yakîne örnek olarak kabul etmişlerdir. Esasında bu üç mertebenin hepsi Hakk'ın zatına delâlet eden ayetlere dairdir. Yani ilim de, ayn de, hak da medlûlde değil delillerededir. Zira O; ilimden, aynden ve haktan yana yüce ve üstündür. Dumanı bilmek, istidlâl ile olursa bu, dumana nispetle ilme'l-yakîndir. Dumanın görülmesi ve bununla da ateşin varlığına

⁹⁷³ Muhammed Celal Şeref, *Dirasât fi't-Tasavvufi'l-İslami*,384; İmam Rabbânî, *age.*, II/49,52.

⁹⁷⁴ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, s.11.

⁹⁷⁵ Bu durum, irfani yakîn ve marifet metodunun esasıdır. Bu metod, ilk sufilerin sözlerinin ve yaşadıkları hallerin tahkiki ile belirginleşmiştir. İmam Rabbânî, *age.*, II/49; İbnü'l-Arabî, *age.*, IX/291; Sülemî, *Tis'atü Kütüb fi Usulî't-Tasavvuf*, s.50.

⁹⁷⁶ Cürcânî, *Târifât*, s.186-187.

⁹⁷⁷ İmam Rabbânî, *age.*, II/49. Bu durum, "bir mahalde aynı tür iki araz olmaz" sözünde ifade edilen hale benzer. Bilgi husûlî ilim olarak zihinde suretin hâsıl olmasıdır. Suret ise asıl değil bir yansımadır. Emir âleminden olan kalp de suretten sayılan tecellileri alır ama tecellî olmayan asıl bundan münezzehtir. Ancak et parçası olan kalp-keyfiyetsiz bir şekilde- bu asla ulaşabilir.

istidlâl edilmesi ateşe değil yine dumana nisbetle ayne'l-yakîn olur. Ateşe değil, dumana girildiği ve bununla ateşin varlığına istidlâl edildiği zaman da yine ateşe değil dumana ilişkin bir hakka'l-yakîn olur. Ancak bu son istidlâl, önceki iki istidlâlden daha tamdır. Zira o iki istidlâl âfâktan, bu ise enfüstendir. Bunda duman ile tahakkuk vardır.⁹⁷⁸

Mutlak nihayet ise ötelere de ötesindedir. Sûfîlere göre huzurun tahakkukundan sonra urûc olursa sâlik, hayret dalgasına düşer ki buna *"hayret-i kübra"* denir. Bu huzuru da önceki mertebeler gibi geçerse, bu hayretin ardından, marifet makamı gelir. Böylece hayret makamından sonra hakikî imanla müşerref olur. Muhakkiklerin nihaî matlûbu olan imana ulaşır. Burası aynı zamanda davet makamıdır. *"Ben, bana basiret üzere tabi olanlarla birlikte, Allah'a davet ediyorum."*⁹⁷⁹ âyet-i kerimenin manası uyarınca, Resulûllah'a (sav) tam mütabaattır. Sonrasında kaybedilmekten korkulmayan bir yakîn halidir. Bu mertebe, hakka'l-yakîn mertebelerinin de nihayetidir.⁹⁸⁰

Yakîn mertebeleri, ayetlere ve alâmetlere dönük olunca, medlûle dönük bir marifet de baki kalmaz. Zaruri olarak, medlûl hakkında marifetten yana acz kalır. Dolayısıyla orada marifetin selbinden başka bir marifet tahakkuk etmez. Şayet yakîn için olan bu üç mertebe; ayetlere, alâmetlere delillere değil de medlûle dönük olsaydı, marifetten yana aczin tasavvurundan söz edilmez, marifetin hakikatine ulaşmanın mümkün olmadığı söylenmezdi.⁹⁸¹

2.3.5. Daimî İtmi'nan Talebinin Eşlik Ettiği İman

Sûfîlere göre, nihaî yakîn mertebesi olan bekâ makamında gerçekleşen bir hakka'l-yakînden ve et parçası kalbin keyfiyetsiz huzurundan sonra, âleme rucû eden tam irfan sahibi bir zatın imanının ayrılmaz niteliği, daimi bir itmi'nan talebi-

⁹⁷⁸ İmam Rabbânî, *age.*, III/296.

⁹⁷⁹ Bakara, 2/108.

⁹⁸⁰ "Allahım, bana sadık iman ve sonunda inkâr olmayan yakîn ver." Tirmizi, Daavât 30; İmam Rabbânî, *age.*, I/574-575.

⁹⁸¹ İmam Rabbânî, *age.*, III/296.

dir. Zira bu kalp artık, asıl değil gölgeler kabilinden olan tecellîler ile yetinmez. Fakat davet için âleme rucû ettiğinden dolayı da daha önce içinde bulunduğu keyfiyetsiz huzuru arzu eder. Bu durum onu devamlı olarak itmi'nan talebine yöneltir.

Onlara göre emir âleminden olan kalpte tasfiye ve tezkiyeden sonra daimi bir temkin hali olur. Ama et parçası olarak kalp böyle değildir. Onun itmi'nanı, havâs (dış duyular) ve idrâke bağlıdır. Bir şey, havâs ile idrak edilmedikçe bu kalp ıstı-raptan çıkamaz.⁹⁸² Bu sebeple İbrahim (a.s.) şöyle dua etmiştir; “*Rabbim, bana göster; ölüleri nasıl diriltiyorsun?*”⁹⁸³

Böyle olunca eserden müessire, mahlûktan Hakk'a istidlâl sadece zâhir ulemanın değil, aynı zamanda derin araştırma ile zayıf ihtimalleri gideren güçlü bir bilgiye sahip enbiya varisleri olan râsihûn ulemanın⁹⁸⁴ da nasibidir.⁹⁸⁵ Zâhir uleması, mahlûkun varlığını bilmek yolundan Hakk'ın varlığını bilmeye ulaşır. Eserin varlığını müessirin varlığına delil kılarlar. Böylelikle müessirin varlığına iman ve yakîn elde ederler. Râsihûn ulema ise velâyet kemâlâtı derecelerini kat edip, asaleten enbiyaya has olan kemâlâta tâbîlik yoluyla vâris olmuştur. Onlar da aynı şekilde eserden müessire istidlâl eder ve bu yolla yakînî imana ulaşırlar. Ancak bu istidlâl, müşahedelerden ve tecellîlerden sonradır. Onlar, işin sonunda o ana dek kendilerine tecellî eden ve müşahede yoluyla gelen her şeyin, esas matlubun gölgelerinden bir gölge olarak nefye müstahak olduğuna inanırlar. Keyfiyeti belli olmayan zata imanın, istidlâl olmadan müyesser olmayacağına dair yakîne ulaşırlar. Çaresiz olarak, istidlâle yönelir ve matlûb olan yüce zatı, müşahedelerden gelen gölgeler olmadan

⁹⁸² Muhammed Celal Şeref, *Dirasât fi't-Tasavvufi'l-İslami*, s.384.

⁹⁸³ İbnü'l-Arabî *age.*, X/307; İmam Rabbânî, *age.*, II/49; Bakara 2/260; “İbrahim Rabbine, Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona, Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim, Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi. Bunun üzerine Allah, Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler. Bil ki Allah azîzdir, hakîmdir, buyurdu.” İbnü'l-Arabî *age.*, X/307; İmam Rabbânî, *age.*, II/49.

⁹⁸⁴ Mâturîdî, *Tevîlatu'l Ehli's-Sünne*, II/312-313.

⁹⁸⁵ Rasihûn âlimler, zâhiri reddetmez. Gazzâlî, *Kanunu't-Te'vil*, thk. Muhammed Bîcû önsöz, Kahire, s.7; Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, VII/178.

talep ederler.⁹⁸⁶

Mâkûlatta ise vehmin tesirinden tümüyle kurtulmak mümkün değildir. Bu ancak hissedilen şeylerde olabilir. Bu yüzden İbrahim (as) ölümlerinin dirilişini görmeyi talep etmiş, buna imanı ve yakîni olduğu halde, görmekle kalbinin tatmin olmasını istemiştir.⁹⁸⁷

Nihayetinde kalbin huzuru, itmi'nanı, deliller ve burhânlarla sekînenin kuvvetlenmesi,⁹⁸⁸ basiret,⁹⁸⁹ sekri olmayan bir ayıklık, Hakk'a ve O'nun emirlerine tam bir rıza hali,⁹⁹⁰ Hak'tan başkasından kurtularak zaten kulu olduğu rabbine⁹⁹¹ karşı imkânının son noktasında halis bir kulluk⁹⁹² ile takva makamı⁹⁹³ kalır.⁹⁹⁴ Bu kalp artık müstahkemdir. Sekrden önce olan sahv, avamın halidir. Ama sekrden sonra gelen sahv hali, havâsın havâsı olanların makamıdır.⁹⁹⁵

"Kalbin kabulü, onun yakîni değil tasdikidir. Teslimin alâmeti kalpte iman edilene karşı gönlün açılması, küfrün ve inkârın alâmeti de gönlün daralmasıdır.⁹⁹⁶ 'Allah kimi hidâyete erdirmek isterse, gönlünü İslâm'a açarak ferahlık verir. Kimin de hak yoldan uzaklaşmasına, dalâleti tercihine özgürlük tanımak isterse, sanki güçlülük göğe yükselirken nefes almakta zorlandığı gibi, artan oranda o kimsenin göğsünü sıkıya, bunaltmaya devam eder. Allah inanmayacakların boyunlarına, pis, kâfir, lânetli ve ceza mahkûmu yaftasını takarak işte böyle sıkıntıya sokar.'"⁹⁹⁷

Yakîn, insanın herhangi bir şey hakkında basiret sahibi olmasıdır. Burada

⁹⁸⁶ Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.32.

⁹⁸⁷ İmam Rabbânî, *age.*, III/96,107.

⁹⁸⁸ Bakara 2/260, Âl-i İmrân 3/126, Mâide 5/113, Enfâl 8/10, er-Ra'd 13/28, Feth 48/4, 18; Mâtürîdî, *age.*, VI/323.

⁹⁸⁹ Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s. 68; Bu anlamda basiret Allah'tan gelen bir burhândır. Taberi, *Camiü'l-Beyan an Tefsir-i Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî, Merkezi'l-Buhus ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, Kahire, 1422/2001, XIII/ 88.

⁹⁹⁰ İbn Kayyim, *Medaricüs Salikin*, II/399-400; Kuşeyri, *age.*, 338.

⁹⁹¹ Hicr 15/42; İbnü'l-Arabî, *age.*, II/215-216.

⁹⁹² Râzî, *age.*, XX/100.

⁹⁹³ Serrac, *age.*, s.364.

⁹⁹⁴ Âl-i İmran 3/36, Maide 5/113, Râzî, *age.*, XVI/65-66; Ali Sami Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, III/483.

⁹⁹⁵ Hucvîrî, *age.*, s.298; İmam Rabbânî, *age.*, III/107; İbnü'l-Arabî, *age.*, II/544.

⁹⁹⁶ Serrac, *age.*, s.451; Hakim Tirmizi, *el-Fark Beyne's-Sadr ve'l Kalp ve'l Fuad*, s. 35-36.

⁹⁹⁷ En'am 6/125, Zümer 39/22, Hasan es-Şerkâvî, *age.*, s.335.

yakîne konu olan şeyin gerçekleşip gerçekleşmemesi birdir. Örnek olarak “*Allah’ın emri geldi*”⁹⁹⁸ ayetini verebiliriz. Henüz gelmemiş olsa bile mümin onun kesin olarak gerçekleşeceğine inanır. Bu ise “*perde kalksaydı yakînim artmazdı*” denilen sözdür.⁹⁹⁹

Bu dünyada yüce zattan yana kalplerin nasibi, “*îkan*”dan başka bir şey değildir. Bu îkan ise rüyetten de müşahededenden de farklı bir şeydir. Ne var ki îkan olarak kalpte oluşan mana, misal âleminde rü’yet suretinde zuhur edebilir. Kendisine îkan edilen de görülen suretinde zâhir olur.¹⁰⁰⁰

Misal âleminde her mananın şehadet âlemine münasib bir sureti vardır. Bu nedenle şehadet âleminde kâmil manadaki bir yakîn, misal âleminde rü’yet olarak zuhur eder. Sâlik onu misal aynasında müşahede edince, sureti hakikat zanneder. Kendisine, rü’yetin hakikatının hâsıl olduğunu zanneder. Ama o rüyetin îkanın sureti, görülenin de îkan edilenin sureti olduğunu bilmez. Bu durum her suretin kendi hakikatine has olan surete girmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir rü’yet galip gelerek bâtından zâhire taşmaya başladığı zaman, sâlik kendisine baş gözü ile görmenin hâsıl olduğunu zanneder. Ne var ki aslında bu bir basirettir ve iyice düşünülürse onu baş gözü ile görmekle karıştırmak için bir neden yoktur. Zira Hakk’ın zatının misalde bir sureti yoktur ki kendisine zuhur etsin de, sâlik bu îkanını rü’yet suretinde görsün.¹⁰⁰¹

2.4. Teslimiyet Olarak Yakînî İman

2.4.1. İlahî Teklifin Yüceliğinin Kavranıldığı İman

Yakînî imanın bir özelliği de Allah’ın insanı mükellef kılmasının değerinin, teklifin üstünlüğünün ve derinliğinin en üst seviyede kavranmasıdır.¹⁰⁰² Zaten

⁹⁹⁸ Nahl 16/1.

⁹⁹⁹ İbnü’l-Arabî, *age.*, VII/279-280.

¹⁰⁰⁰ Haris el-Muhasibi, *Risaletü’l-Müsterşidin*, s.44; İmam Rabbânî, *age.*, III/192.

¹⁰⁰¹ Ebu’l-Vefa Teftazânî, *age.*, s.132-133; İmam Rabbânî, *age.*, III/193.

¹⁰⁰² “İmandaki yakîn ve kuvvetin derecesine göre ferasette de artış olur.” İbn Kayyim, *age.*, II/504.

şeriatlı bir hakikat tasavvuru mümkün değildir. Meselâ cem' mertebesinde iken, İslâm'ın güzelliği ile küfrün çirkinliği arasındaki fark anlaşılabilir. Bu makamdaki birisi İslâm'ı Hâdi isminin mazharı olarak nasıl güzel görüyorsa, küfrü de Mudill isminin mazharı olarak aynı şekilde güzelmiş gibi görür.¹⁰⁰³ Yine cennet ve cehennem kayıtsız kalma ve ibadetleri cennet arzusu ve cehennem korkusuyla yapmayı eksiklik olarak görme halleri de bu makamda ortaya çıkar. Halbuki hem vaad ve vaîd âyetleri hem Resûlullah'tan (sav) nakledilen hadisler hem de sahabeler dahil ilk nesillerin bu yoldaki endişe ve arzuları kemâl olan hâlin cenneti ve Allah'ın rızasını beraber arzu etmek, cehennemden ve Allah'ın gazabından birlikte Allah'a sığınmak olduğunu göstermektedir. Ne var ki sâlik cem' hâlinin etkisinde iken bu gerekliliğe ancak takliden inanabilir. Yoksa kendi içinde cennet arzusu ve cehennem korkusunu bulamaz. Hatta cehennem azabı bile Allah'ın emriyle olduğu için onun nezdinde güzel bir şey olarak görülür. Allah'ın inayeti ile cem' makamından yukarıya çıkarsa, o zaman fark tekrar anlaşılır. İşte o zaman hakiki İslâm ve hakiki iman müyesser olur.¹⁰⁰⁴ Bu ise iman ve hidayetten kaynaklanan, şer'î ve nebevi bir bilgi olan marifete dayalı nihâî kemâldir.¹⁰⁰⁵

Buna göre, nefis-i emmâre inkârına devam etmekte iken insan, şeriatin suretindedir. Ama nefis mutmainne ve Müslüman olunca, şeriatin hakikati tahakkuk eder. Velâyet makamında da nefis mutmain olmuş, ancak kalıp parçaları henüz tuğyandan dönmemiştir. Mesela ateşe bağlı parça, nefsin itmi'nanı olmasına rağmen, üstünlük iddiasından ve kibrinden vaz geçmemiştir. Toprağa bağlı olan parçası da düşük tabiatından uzaklaşmamıştır. Bu durum kalıbın diğer parçalarında da geçerlidir. Nübüvvet kemâlâtında ise kalıbın parçaları da itidal haddine gelmiş, ifrattan ve tefritten uzaklaşmıştır. Bu düşüncenin temeli âfâkta olduğu gibi enfüste de bir nevi şeytan yani şeytanî bir tabiat olduğu düşüncesine dayanır. Sûfîlere göre enfüste şeytan, insanı oluşturan unsurlar arasındaki ateşe bağlı parçadır. Büyüklük ve üstünlük iddiası ondaki sıfatların en düşükleridir. Onun İslâm olması işte bu sıfatların

¹⁰⁰³ İmam Rabbânî, *age.*, III/76.

¹⁰⁰⁴ İmam Rabbânî, *age.*, III/76.

¹⁰⁰⁵ Hucvîrî, *age.*, s.347.

ondan gitmesidir. Velâyette kalbin temkini ve nefsin itmi'nanı vardır. Nübüvvet kemâlâtında ise kalbin temkini ve nefsin itmi'nanına kalıp cüzlerinin itidalı de eklenir.¹⁰⁰⁶

Sûfîlere göre nefsin bir zorlama olmadan, kâmil bir itmi'mana ermesi ancak kalıp cüzlerinin itidalinden sonra olur. Bu yüzden velâyet erbabı, itmi'nana ermiş olan nefsin beşerî sıfatlara dönmesine cevaz verirler. Bunun sebebi de kalıp cüzlerinin henüz itidal bulmamış olmamasıdır. Kalıp cüzlerinin itidalinden sonra nefse hâsıl olan itmi'nan ise kaybolmaktan emin ve mahfûzdur. Nefis itmi'nane erdiğinde emir âlemine katılmış demektir. Bu durumda iken onda tam bir sekr hali baskındır. Kalıp cüzlerinin ise sekr ile bir münasebeti yoktur. Bunun gayesi de şer'î hükümleri tam olarak yerine getirebilmektir. Zira şer'î hükümleri yerine getirmek, ayıklığı gerekli kılar.¹⁰⁰⁷

2.4.2. İlahî Emanete Riâyetin Hakkıyla Gerçekleştiği İman

Ahzab Sûresi yetmiş ikinci âyette Allah Teâlâ; *"Biz göklere, yere ve dağlara da emanetler, mükellefiyetler, sorumluluklar verdik. Onlar görevlerine, sorumluluklarına hıyanet ederek âsi olmaktan görevlerini aksatmaktan çekindiler. Korkarak görev ve sorumluluklarına itina gösterdiler. İnsansa, emanetlere, kamu görevlerine, hakka-hukuka, şer'î mükellefiyetlere ve sorumluluklarına hıyanete cüret ederek âsi oldu. Gerçekten o çok âsi, inkârcı, haksız, zâlim, bilgiden, muhakemeden uzak, menfaatlerinden habersiz, tutarsız, cahilce davranışlarda bulunmayı alışkanlık haline getiren birisidir."* buyurarak insanın yüklendiği emanetin değeri ve üstünlüğüne işaret etmiştir. İlahî teklifin yüksekliğinin kavranılmasının doğal bir sonucu da yakîn sahibinin bu ilahî emanete bağlılığındaki üstünlüktür. Kalp yakîninin alâmeti, şer'î emirlerin severek isteyerek yerine getirilmesidir.¹⁰⁰⁸ Sûfîlere göre kalpteki hastalık yok olmadıkça imanın hakikati nasip olmaz. Şer'î

¹⁰⁰⁶ İmam Rabbânî, *age.*, II/136-137.

¹⁰⁰⁷ Kalbin dünya sevgisi ve taallukundan kurtulması şarttır. Serrac, *Lüm'a*, s.72; İmam Rabbânî, *age.*, II/135-136; "bu imana sahip olan kişi küçük-büyük günah işlemeye katlanamaz." İbn Haldûn, *age.*, I/584.

¹⁰⁰⁸ Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.252.

hükümlerin edasında kolaylık elde edilemez.¹⁰⁰⁹

Bu kavrayış kalbin, ruhun, aklın ve nefsin hep birlikte onun otoritesini gönüllü bir şekilde kabul etmesi sayesinde olur. Böylece şer'î teklifler olmadan gelişigüzel bir dünya tasavvur bile edilemez. Bu yakîn sahibinin mutluluğu yüce Allah'ın kendisine birtakım mükellefiyetler yüklemesi sayesinde olur. İlahi teklifler onun için; emir ise güzel, yasak ise çirkin görülen şeyler haline gelir. Bu güzel ve çirkin görme, zorlama olmaksızın kendiliğinden gerçekleşir. Allah'ın emrine ve şeriatine muhatap olmak bile başlı başına en büyük şeref olur. Böylece rızaya dayanan tam bir boyun eğiş tahakkuk eder.¹⁰¹⁰

2.5. Kemâl Olarak Yakînî İman

2.5.1. Nihaî Kemâlin Elde Edildiği İman

İnsan için en yüce maksat; imanın hakikatine ermek, itikad esaslarına yönelik yakînî artırmak, Allah'ı bilmenin hakikatine ermek ve nefs-i emmâreden gelen tembellik ve inadin zail olmasıyla şer'î emirleri yerine getirmekte kolaylık elde etmektir.¹⁰¹¹

İslâm filozofları kemâli daha çok aklî -nazarî bilgi yönünden değerlendirir ve erdemli fiilleri kazanmak olarak nitelerler.¹⁰¹² Buna karşın kemâlin daha güzel bir kavranışı onu, hükümler ve illetleriyle ruhu ve nefsi tanımak, onlar için olacak marifeti tahsil etmek, insanı salih amelden alıkoyan şeyleri ve bunların tedavilerini bilmek şeklindedir.¹⁰¹³

Her ne kadar tasdikte bulunması gereken kesinlik bakımından imanda artma

¹⁰⁰⁹ İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s.105; Ali Salim Ammar, *Ebu'l Hasen Şâzeli*, Darü't-Telif, Mısır, 1951, I/247; Mustafa Hilmi, *age.* s.55; İmam Rabbânî, *age.*, III/39-41.

¹⁰¹⁰ Haris el-Muhasibi, *er-Riaye*, s.278 vd.; Burhaneddin el-Bikâi, *age.*, s.29; İmam Rabbânî, *age.*, I/535-536.

¹⁰¹¹ Sülemini, *Tis'atü Kütüb fi Usulî't-Tasavvuf*, s. 50; İmam Rabbânî, *age.*, I/305,477.

¹⁰¹² Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, II/3-4; Kindi, *Resail*, s. 270 vd.; Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.70; Çağfer Karadaş, *İtikad ve Yakîn*, UÜİF Dergisi, c.10 s.1, 2001, s.114.

¹⁰¹³ Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Menâr*, Dârü'l-Menâr, Kahire 1366/1947, III/75-76, Âlûsî, *age.*, I/387; Muhammed Celal Şeref, *age.*, s.384, Ali İsa Osman, *el-İnsan inde'l Gazali*, Mektebetü'l-Mısıriyye, Kahire, 1934, s.8-9.

olmaz ise de bu, herhangi bir müminin imanı ile peygamber imanının her bakımdan aynı olduğu anlamına da gelmez. Zira peygamberlerin imanında tam bir nuraniyet, avamın imanında ise kendi değişik derecelerine göre zulmetler vardır. ¹⁰¹⁴

İmanın üstünlüğü ise iman edilenin üstünlük derecesine bağlıdır. Sûfilere göre seyr-ü sülûk vasıtasıyla insan öyle bir dereceye ulaşır ki, eğer bu ulaştığı yerden bir nokta öteye aşıya, önceki kemâlâtından çok üstününü elde eder. Bu ereceği nokta, daha önce geçtiği bütün makamlardan üstündür. Ancak daha üstünde bulunan noktaya nazaran bu noktanın durumu da aynı şekilde küçüktür. Böylece üstteki her nokta, altta kalanların hepsinden üstündür. İşte yakîndeki azlık veya çokluk da yakînin kendinde değil bu yakinin nurundadır. Bu durumda, imanla alâkalı kemâlde üstünlüğü ve son gayeyi elde etmiş olan bir insanın imanı elbette diğerlerinden üstündür. Bu üstün kemâl hali ise yüksek bir yakîn ve imanın hakikatidir. ¹⁰¹⁵

“İmandaki kemâl derecesi meleke ile de ilgilidir. Kalpteki tasdik ve dille ikrar olan imanda ise derece itibarı ile fark yoktur. Kelâmcılar buna dayanır. Tasdike değil kalpte hâsil olan melekeye dikkat eden ise imanda farklı dereceleri kabul eder.”¹⁰¹⁶

Ancak unutulmamalıdır ki, avam için geçerli olan itikad havas için de aynen geçerlidir. İki arasında fark sadece icmal ve tafsil itibarı ile. Aynı şey avama göre ihlas, muhakkiklere göre huzur, sûfilere göre himmet, tam irfan sahiplerine göre inayet olarak görülebilir. ¹⁰¹⁷

2.5.2. Nübüvvet Kemâlâtının Mirasından Pay Alınan İman

Kâmil manada peygamberlere tabi olanlar, tam mütabeat ve aşırı derecede muhabbet sayesinde, inayet ve mevhibe olarak, peygamberin kemâlâtını kendilerine çeker ve her manada onların rengine girerler. Ancak tâbî ile metbû arasında asâlet ve

¹⁰¹⁴ İmam Rabbânî, *age.*, I/471.

¹⁰¹⁵ Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, Mecmûatü'r-Resâilü'l-Gazzâlî içinde, Beyrut 1406/1986, s. 102-107; İmam Rabbânî, *age.*, I/405; Bu melekenin kalpte yerleşmesine göre imanlar da farklılaşır. İbn Haldûn, *age.*, I/584.

¹⁰¹⁶ İbn Haldun, *age.*, I/585.

¹⁰¹⁷ İbnü'l-Arabî, *age.*, I/95, 167.

tâbîlik farkı baki kalır.¹⁰¹⁸ Zira tâbiin kemâli metbûun kemâlindedir.¹⁰¹⁹

Bu yakîn anlayışının esası nübüvvet yakınlığının yüksekliğinin anlaşılmasına dayanır. Zira Hakk'a ulaştırın yol ikidir. Birinci yol nübüvvet yakınlığına bağlıdır ve aslın da aslına ulaştırır. Bu yol asaleten peygamberlere mahsustur. Onların ashâbı ile sonraki ümmetinden bazılarının da bundan nasibi vardır. Bu sebeple insanların arasında Kur'an'a en çok vakıf olanlar, onun sırlarını en iyi idrâk edenler, vahye şahit olan ve Resûlullah'ın sohbetinde bulunanlardır.¹⁰²⁰ İkinci yol ise velâyet yakınlığıdır. Allahü Teâlâ'nın veli kulları O'na bu yoldan vâsıl olurlar. Seyr-ü sülûk de bu yola dahildir.¹⁰²¹

Nübüvvet aslî bir yakınlıktır. Onun urûcu Hakk'a, rucûu ise halkadır.¹⁰²² İşte sûfilere göre bu nübüvvet kemâlâtına –nübüvveteye değil- ulaştırın yol da ikidir. İlki velâyet kemâlâtını aşmaya bağlıdır.¹⁰²³

Veli Allah'ı ve sıfatlarını mümkün olduğu ölçüde bilen, taatlere devam eden, masiyetlerden kaçınan ve lezzetlerden yüz çeviren kimsedir.¹⁰²⁴ Velilik Allah'a yakın olmaktır. Her ne kadar lügat manası ile her mümin veli ise de veliliğin örfteki anlamı budur.¹⁰²⁵ Bu kemâlât aşılp tecellîler geçildikten sonra, nübüvvet kemâlâtına adım atılır. Diğer yolda ise velâyet kemâlâtının geçilmesine gerek kalmadan, nübüvvet kemâlâtından bir nasibe ulaşılır.¹⁰²⁶ Peygamberler ile sahabeleri ve onlara tâbî ve vâris olmaları sayesinde ümmetin seçkinleri bu yoldan Hakk'a vâsıl olmuşlardır.¹⁰²⁷

¹⁰¹⁸ İmam Rabbânî, *age.*, I/387.

¹⁰¹⁹ Teftazânî, *age.*, s.90.

¹⁰²⁰ Gazzâlî, *İlcamü'l Avam an İlmi'l-Kelam*, s. 64; Gazali, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s. 69.

¹⁰²¹ İmam Rabbânî, *age.*, III/296.

¹⁰²² Halk ile birlikte iken kaybolmayan daimî huzur. Bkz. Kuşeyri, *age.*, s.150.

¹⁰²³ İmam Rabbânî, *age.*, I/612.

¹⁰²⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.92; Ali el-Kârî, *age.*, s.237.

¹⁰²⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.105; Ali el-Kârî, *age.*, s.350.

¹⁰²⁶ Fakat veli elbette asla nebi derecesine ulaşamaz. Ali el-Kârî, *age.*, s.350; "Âlimler peygamberlerin varisleridir. Peygamberler ne altın ne gümüş miras bırakırlar. Ancak ilim miras bırakırlar" Ebu Davud, *Sünen, İlim 1*, Beytü'-Efkârî'd-Devliyye, Amman, ts.; Tirmizi, *Sünen, İlim*, 19.

¹⁰²⁷ "Akıllar değişiktir. Olgun akıl az bulunur. İlahi sırlar ise azizdir. Peygamber yetenekli olanları kendi şahsiyeti bakımından varabileceği en yüksek kemâle erdirir." Râzî, *el-Muhassal*, s.215.

Birinci yol bu yola nispetle uzak ve uzundur. Bir şey elde etmek güç vuslat da aynı şekilde zordur.¹⁰²⁸

Sûfîlerin değerlendirmelerine göre, hangi ârifin, emir âlemi ile münasebeti daha çoksa onun velâyet kemâlâtında kademi daha çok iken, hangi ârifin nübüvvet kemâlâtında kademi fazla ise onun da halk âlemi ile münasebeti daha çoktur.¹⁰²⁹ Onlara göre peygamberlerin de velâyetleri ve nübüvvetleri vardır. Nübüvvetin taalluk ettiği ilimler, şariatler ve kalıplarla alâkalı hükümlerdir. Bu sebeple peygamberlerin halk âlemi ile olan münasebeti daha çoktur. Yükselişin nihayeti ve yakınlığın sonu da bu makamdadır. Velâyet makamlarında hâsıl olan yakınlık ise bu yakınlığın yansımasından ibarettir.¹⁰³⁰

Nübüvvetin ilgili olduğu ilimler şariat ile ilişkili ve âlem-i halk ile daha alâkalı olduğundan dolayı, peygamberler kalbin tasdikine davet etmişlerdir. Cennet nimetleri de bütünüyle halk âlemine bağlıdır. Emir âlemi ile ilgisi yoktur. Aynı şekilde farz, vacip ve sünnet ameller de öyledir. Ameller arasında, âlem-i emrin nasibi olanlar sadece nafîle ibadetlerdir.¹⁰³¹ Amellerin edasının semeresi olan yakınlık ise ancak neticesi bulunduğu amellerin miktarına göre olur. Bu yüzden farzların edasının neticesi olan yakınlık âlem-i halkın nasibi iken, nafîle ibadetlerin edasının neticesi olan yakınlık ise âlem-i emrin nasibidir. İkisi arasındaki fark, farzın nafîleye olan üstünlüğündeki fark gibidir.¹⁰³² Üstün yakîn nübüvvet kemâlâtına ve dolayısıyla davete, halk âlemine, farzlarla elde edilen yakınlığa bağlıdır.

Yine velâyet yolunun başlangıcında ve ortalarında zuhur eden haller, vecdler, müşahedeler ve tecellîler yahut nihayetteki hayret, cehalet, acz ve marifete ulaşabilmekten yana duyulan ümitsizlik hâli, bütün bunların hepsi muhakkik sûfîler katında insanın bânî olan âlem-i emrin nasibidir. Asaleten zâhir ile ilişkili olan ise, bu hallere karşı ilim sahibi olmaktır. Yani hâl bânî için, hali bilmek ise zâhir için-

¹⁰²⁸ İmam Rabbânî, *age.*, I/612.

¹⁰²⁹ "Rabbânî latife olan kalp de âlem-i emir ile alâkalıdır." Gazali, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.69.

¹⁰³⁰ Mustafa Hilmi, *age.*, s.55; İmam Rabbânî, *age.*, I/431.

¹⁰³¹ "Nafîlelerle elde edilen yakınlığın manevi lezzeti kolay hissedilir." İbnü'l-Arabî, II/381.

¹⁰³² İmam Rabbânî, *age.*, I/431,434.

dir.¹⁰³³

Buna göre âlem-i emirle münasebeti daha çok olan irfân sahibinde velâyet kemâlâtı daha baskın iken, âlem-i halk ile münasebeti daha çok olan irfân sahibinde ise nübüvvet kemâlâtından gelen nasip daha baskındır. İtmi'nana ermiş olan bir nefis, âlem-i emre katılmış olduğundan, o nefiste velâyet kemâlâtı çok ve sekr hâli yüksektir. Bu yüzden böyle bir nefiste Hakk'ın emirlerine muhalefet mecali kalmaz. Ancak ayıklık halinin galip olduğu nübüvvet makamı ile münasebeti daha fazla olan âlem-i halk kemâlâtı bundan üstündür. Sahv halinin baskın olduğu bu kemâl, insanın yapısındaki dört unsurun kemâline bağlıdır. Bunun da zâhirle ilgili işlerin devamı başta olmak üzere bazı faydaları vardır.¹⁰³⁴

Sahv yani ayıklık hâli, sekr yani manevi halin ağır basmasıyla düşülen şursuzluk halinden üstündür. Sahv, cemden sonra olan fark makamıdır. Burası, temyiz yeri olup, hak bâtıldan, hayır şerden burada ayrılır. Biri şeriatin zâhiri, diğeri şeriatin bâtınıdır. Biri şeriatin sureti, diğeri şeriatin hakikatidir. Bu kemâlât asıl olarak peygamberlere hastır ve onların kâmil tabilerine tâbîlik yoluyla gelir. İkiliğin kalkması arzusu, velâyet makamına münasip olduğu için evliya, kendi iradesinden tamamen sıyrılmaya çalışmıştır.¹⁰³⁵ Nübüvvet mertebesinde ise ikiliğin kalkması nazara alınmadığından, iradenin zevali matlûp değildir. Haddizatında irade kâmil bir sıfattır. Bu durumda, onun kalkması değil alâka duyduğu şeylerin çirkin, abes ve razı olunmayan cinsten olmaması asıldır. Bunun son noktası ise insanın bütün iradesinin Hakk'ın razı olduğu şeylerle örtüşmesidir. Bu sebeple velâyet makamında, tüm beşeri sıfatların nefyine çabalarlar. Nübüvvet mertebesinde ise bu sıfatın aslının değil kötü alâkalarının giderilmesi göz önüne alınır. Ancak nübüvvet makamı kemâlâtına, velâyet yolundan ulaşan kimse için yol esnasında sıfatların aslını nefyetmek gereklidir.¹⁰³⁶ Bu kemâlâta velâyet yoluna girmeden-meselâ sahabe gibi-

¹⁰³³ İmam Rabbânî, *age.*, I/522; Haris el-Muhasibi, *er-Riâye*, s.277.

¹⁰³⁴ İmam Rabbânî, *age.*, I/432.

¹⁰³⁵ Beyazıd-ı Bistâmî'nin kendisine ne istiyorsun dendiğinde istememeyi istiyorum cevabını verdiği nakledilir. Ali el-Kâri, *age.*, s.247-248.

¹⁰³⁶ Fenâda, vuslatta ve hakka'l yakinde hulûl-ittihad söz konusu olmaz. İmam Rabbânî, *age.*, I/419-420.

ulaşan kimse için ise sıfatların aslını nefyermeye hacet yoktur. O, sadece sıfatların kötü alâkalarını nefyermeyi gözetir.

Ayrıca sıfatların aslını gidermek kötü alâkalarını gidermekten daha zordur. Bu durumda nübüvvet kemâlâtı mirasına ulaşmak velâyet kemâlâtını elde etmekten daha kolay olur. Seyirde ve yakınlıkta olan bu değışiklik, asıldan ayrılan işlere nispetle, asla vusûlün olduğu bütün işlerde geçerlidir. Aslından ayrılmış olan mihnet ve meşakkat içinde o aslı tahsil uğruna ömrünü tüketir ama yine de eline mahrumiyetten başka bir şey geçmez. Bu meyanda elde ettiği de şöyle veya böyle asla benzeyen şeylerden başka değildir. Hatta çoğu kez bu ârızı benzerlik de gider. Aslına vâsıl olan kimse ise haliyle böyle değildir. Zira o, yolun yakınındadır ve aldatma korkusundan da emindir. Bazıları, ağır riyazet, şiddetli mücadele sonunda tecellîlerden birine vâsıl olunca matlûba kavuşmanın ağır riyazetlere ve şiddetli mücadelelere bağlı olduğunu sanmışlardır. Hâlbuki matlûba varmak için bu yoldan daha yakın bir başka yolun var olduğunu ve bu yolun, nihayetinde nihayetine ulaştırdığını sezememişlerdir.¹⁰³⁷

2.5.3. Tam Fenâ ve Bekâ Makamına Ulaşılmış İman

Kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi yoluyla ulaşılan yakînin üstün bir seviyede olması, bu tasfiye ve tezkiyenin gerçekleşmiş olmasıyla yakından alâkalıdır. Bu yoldaki nihayet ise nefsin yok olması ve ardından Allah'ın ihsanıyla tekrar O'nda baki olmasıyla ifade edilir. Sûfîlerin bu hallerden ilkinde fenâ, ikincisine bekâ dediklerine işaret edilmişti. Şu var ki nihaî fenâ ve bekâyâ ermeden önce fenâ ve bekâ ile karıştırılabilecek bazı haller söz konusudur. Bununla birlikte sûfîlere göre üstün bir yakîn, nihayette gerçekleşen tam fenâyâ ve onu takip eden tam bekâyâ bağlıdır.¹⁰³⁸ Nihayetinde nihayeti mertebelerine yükselme zamanında, zerre kadar bir yükselme sûfîlere göre imkân dairesinden kat kat fazladır. Vücûb mertebesine nispetle imkân dairesinin bir değeri ise yoktur. Böylece her adımda daha önceki bütün mertebelerin

¹⁰³⁷ İmam Rabbânî, *age.*, I/615; Hasan es-Şerkâvî, *age.*, s. 335; Haris el-Muhasibî, *age.*, s.208.

¹⁰³⁸ İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s105.

tamamını içine alan daha yüksek bir yakîn haline ulaşılır. Bu durum ölünceye kadar devam eder.¹⁰³⁹

Ne var ki bu fenâyâ ve bekâyâ belli bir tertip ile ulaşılır. Emir âlemindeki menziller, sonra onların asılları ve asıllarının da asılları aşılmalıdır. Daha sonra isim ve sıfat tecellilerine mazhar olunur.¹⁰⁴⁰ İsim ve sıfatlar da geçilince fenâyâ erilir. İsim ve sıfatları geçmek çok zordur. Hata bazı sûfîler bunun zorluğunu anlatmak için “*vuslat menzilleri, sonsuzların sonuna kadar bitmez*” demişlerdir.¹⁰⁴¹

Allah’ın sıfatları zatını aynı da değildir gayrı da değildir.¹⁰⁴² Buna göre sıfatlar zatın kendisi olmadığı gibi hazret-i zattan ayrı da düşünülemez. Bu nedenle de tecellî-i zat olmadan, yüce zattan ayrılan, fiillerin ve sıfatların yansıması olan isim ve sıfat tecellileri tasavvur edilemez. Ancak burada fiillerin ve sıfatların kendi tecellîsi değil gölgelerinin tecellîsi olmaktadır. Bu tecellîler kendisini kapladığı zaman sâlik, kulların yaptığı bütün işleri onu yapmaya sevk eden Allah’ın iradesinin bir sonucu olarak görür. Kullara fiil ve irade vermeye güç yetiremez. Kendisine ya da başkasına ait bir kudreti ve iradeyi inkâr eder. Bunlar geçildikçe hak görüşe doğru yaklaşır ve nihayette orada karar kılar.¹⁰⁴³

Zira Allah Teâlâ, hayrı da şerri de iradesi ile murad eder. Her ikisinin de yaratıcısıdır. Ancak, hayra rızası varken şerre yoktur. O, kullarına kudret ve irade vermiştir. Kullar kendi kudret ve iradeleriyle fiilleri işlerler.¹⁰⁴⁴ Kul bir şeyi yapmak istediği zaman, onun sebeplerine teşebbüs edince,¹⁰⁴⁵ Allah Teâlâ’nın yaratması o yapılacak işe taalluk eder. Eğer o fiilin kuldân sudûru, kasdı ve ihtiyarı ile olmuşsa,

¹⁰³⁹ Gazzâlî, *Kitabu’l-Erbain fi Usûli’l-Din*, s.67; İbnü’l-Arabî, *age.*, s.IV/151; İmam Rabbânî, *age.*, II/98; “Şeriat hakikat ile müeyyed, hakikat şeriat ile mukayyedir.” Kuşeyri, *age.*, s.168.

¹⁰⁴⁰ Abdülhalim Mahmud, *age.*, s.418.

¹⁰⁴¹ Allah’ın yakınlığı ile kastedilen de tabiiki bir mesafe vehminden uzaktır. Ebu’l-Vefa Taftazânî, *age.*, s.133; İmam Rabbânî, *age.*, I/417; Râzî, *Esasü’t-Takdis*, s.134.

¹⁰⁴² Teftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s.37; Sâbûnî, *el age.*, s.51; Nesefî, *Temhid*, s.171; Ali el-Kâri, *age.*, s.63.

¹⁰⁴³ İmam Rabbânî, *age.*, I/451.

¹⁰⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitabul Tevhid*, s.308.

¹⁰⁴⁵ Bkz. Kemaleddin İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, (Kitabu’l Müsâmere ile birlikte), Kahire 1317, s.111-112.

ona övgü, zem, sevap ve ikab taalluk eder.¹⁰⁴⁶

Ancak, isim ve sıfat tecellilerine ulaşmakla birlikte bu daireyi henüz geçmemiş olan bir sâlik, bu görüşe ancak taklitle inanır. Zira halinin etkisiyle bu irade ve kudreti kulda göremez. Nihayete yaklaştıkça doğru olan görüş, yeniden ağırlık kazanmaya başlar ve nihayette tümüyle ağır basar. Tecellîlerin tümü velâyet makamlarını aşmış geçme sırasındadır. Ama nübüvvet mertebesi böyle değildir. Zira oradaki vuslat olup o aslın gölgeleri olan tecellîlere bu makamda ihtiyaç yoktur. Bu yüzden ilahi yakınlığa ve yakîn haline nübüvvet kemâlinden pay alarak ulaşan sahabeler ve ümmetin diğer seçkinleri için fenâ, bekâ, isim ve sıfat tecellilerine ulaşmak ve onları aşmak durumları söz konusu olmaz. Zira bunların tamamı tecellî kabilindedir. Tecellî ise bir gölgedir. Gölge ile alâka kurmaktan kurtulan, tecellîden de kurtulur. Aşk ıstırabı, muhabbet şevki, elem, vecd, semâğ, kulları cansız varlıklar gibi görmek, bütün bunlar tecellîler sırasında olur. Asla vuslatta ise aslın gölgesi kabilinden olan tecellîlere ihtiyaç olmadığından bu tür şeyler tasavvur edilemez. Bu yüzden nübüvvet kemâlinde ve bu kemâden nasip alan başta ashâb-ı kirâm olmak üzere rasihûn ulemada, bu tür emareler görülmez. Onlardaki muhabbet, Allah'a kulluk ile Allah'ın dinini yaymak ve O'nun adını yüceltmek arzusundan ibaret kalır.¹⁰⁴⁷

Tevhid murakabesini çok yapmalarından, *La ilahe illallah*'ın manasını *Lâ mevcude illallah* şeklinde almalarından ve hayalin istilâsından dolayı bazılarında vahdet-i vücud düşüncesi muhayyileye nakşolur ve ağır basar. Ancak bu durum, onların sıfat tecellilerine ulaşmalarından değil, muhayyilelerinde vahdet-i vücud fikrinin baskın gelmesinden kaynaklanır. Hâlbuki bu durumdaki bir kişi daha yolun başındadır ve sıfat tecellileri neredeyse sona yakındır.¹⁰⁴⁸

Sülûkün başında çoğu kez güzel vicdanî duygular, sonunda ise acılık ve yi-

¹⁰⁴⁶ Bkz. Ali İmran 3/145, Ahzab, 33/28-29, Enfal 8/62, İsrâ 17/18-19, Hac 22/25, Kehf 18/29, Yusuf 12/25; Nesefî, Temhid, s.278; Taftazânî, Şerhu'l-Akaid, s.57-58.

¹⁰⁴⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, s.58; İmam Rabbânî, *age.*, I/614-615.

¹⁰⁴⁸ Başta olan haller ile sonda olan haller arasındaki benzerlikler, bütün mühim işlerde gözüktür. Fakat birine nispetle diğeri gölge bile sayılmaz. Bunların arasını ayırmak cidden zordur ve tasfiye yolundaki büyük tehlikelerden de biridir. İmam Rabbânî, *age.*, I/529,580.

tirme vardır. Aynı şekilde, başında yakınlık ve müşahede vardır. Ama nihayetinde uzaklık ve mahrumiyet vardır. Yakınlık hissi, müşahede ve vicdani duygular uzaklıktan ve mahrumiyetten haber verir. Acılık ve yitirme ise yakınlığın sonuna erdiğine işarettir. Meselâ bir insana, kendi nefsinden daha yakını yoktur. Ama yakınlık hissi, müşahede ve vicdan nispeti sadece kendisinden başkasına yöneliktir. Bu yüzden yolun başında bulunanların hallerine asla itibar edilmez. Allah Teâlâ, keyfiyetten ve misalden münezzehtir. Her ne ki rü'yete, idrâke, şühûda ve mükâşefeye girer; o Hakk'ın gayrıdır. Bu durumda marifet O'na ulaşma şevki ile bağlantılı demektir.¹⁰⁴⁹ Yoksa yüce Allah, mahlûkatın çok çok ötesindedir.¹⁰⁵⁰

Ayıklık makamında müşerref olunan zatî tecellî ise sûflerin muhakkikleri katında bu itibarlardan münezzehtir. Bu makamda, daha önce olan bütün tecellîlerin, esma, sıfat, şuûn ve itibarların gölgesinden bir gölgenin perdesinde olduğu açık bir şekilde anlaşılır. Eğer irfan sahibi o tecellîleri, isimleri, sıfatları, şuûn ve itibarları Allah'ın vücudî tecellîleri sayarsa, o zaman kendindeki adem, hazret-i vücud'un onda tam zuhuru sebebi ile güzellik kazanır. İşte bu, fenâdan sonraki tam bekâ olarak isimlendirilir. Sûflere göre üstün yakîn, bu bekâyaya ermekle elde edilir. Böylece insanın bizzat şer ve ademle münasebet içindeki nefs-i emmâresi, üstün hâle gelir. İnsanın en kıymetli yanı olur ve terakkide de her şeyi geçer.¹⁰⁵¹

2.5.4. İlahî Yakınlığın Elde Edildiği İman

Sûflere göre yakînî iman, Allah'ın yakınlığını kazanmış mukarrebûnun imanıdır. Hak ise tenzihin ve kemâlin zirvesindedir.¹⁰⁵² Her kimde yakınlık daha

¹⁰⁴⁹ İmam Rabbânî, *age.*, I/342-343; Gazali, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s.30.

¹⁰⁵⁰ Hasan es-Şerkâvî, *age.*, s. 335; İmam Rabbânî, *age.*, s.I/331,356; Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.33, Mümküne atfedilen vücud ile Hakka atfedilen vücud aynı değildir. Allah'ın hakikati mutlakdır. Fилоzoflara göre de vücud, Allah hakkında cins değil akli bir hükümdür. Bkz. Nasırüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşarât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünyâ, Dârü'l-Meârif, Beyrut, III/30-35; İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünyâ, Dârü'l-Meârif, 1964, I/298.

¹⁰⁵¹ Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s. 72; Haris el-Muhasibi, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, s.101; İmam Rabbânî, *age.*, I/371-372.

¹⁰⁵² Ali Salim Ammar, *Ebu'l Hasen Şâzeli*, Darü't-Telif, Mısır, 1951, I/247.

çoksa onun marifeti de kemâli de daha çoktur.¹⁰⁵³ Burada da asıl fazilet yine peygamberlerindir.¹⁰⁵⁴

Allah bize bizden daha yakındır. Allah Teâlâ “*Andolsun, insanı biz yarattık. Nefsinin, kendisine fısıldadıklarımı, kötülüğe teşvik telkinlerini biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız.*”¹⁰⁵⁵ buyurur. Ancak bu yakınlık elbette mesafe açısından değildir.¹⁰⁵⁶ Allah hakikat anlamıyla mesafe bakımından nesnelere bitişik olmak, onlardan ayrı olmak, hulûl ve itthadla vasıflanamaz. Allah’ın yardım etmek, şereflendirdiği has kullarından kılmak, ihsanda bulunmak muvaffak kılmak ve irşad etmek anlamında kurbiyetle vasıflandırılması mümkündür.¹⁰⁵⁷ Yoksa Allah’ın hiçbir şeye benzemeyen yüce zâtı, akıl ve idrâkimizden çok uzaktır.¹⁰⁵⁸

Bu yüzden Hakk’ın âlemi ihâtası ve kullarıyla olan beraberliği yani maiyeti, işin nihayetine vâsıl olan sülûk erbabı muhakkikler ve nihaî yakîne ulaşanlar katında tümüyle ilmîdir ve ulemanın görüşlerine muvafıktır. Sûfilere göre âfâk ve enfüs seyirinden sonraki seyir, Hakk’ın yakınlığını-kurbiyyet- aşarak pek yakınlığında-ekrabiyyet- olur. Zira Yüce Hakk’ın fiili ve sıfatı bize bizden daha yakındır. Şu halde O’nun fiilinden ve zatından olan da, aynı şekilde bize bizden daha yakın olur. Fiil tecellîsinin, sıfat tecellîsinin, zat tecellîsinin hakikati bu makamda tahakkuk eder. Vehim ve hayalin tesirinden kurtulmak da burada olur. Zira insan vehim ve hayalin tasallutundan ancak, enfüs ve âfâk dairesinin dışına çıkınca kurtulur. Vehim ve hayal kaydından kurtuluş, asaleten peygamberlere has bulunan velâyet-i kübra kemâlâtından hisse alınmasıyla mümkündür.¹⁰⁵⁹

Asıl, gölgeye kendisinden daha yakındır. Zira gölge kendi nefsi ile değil aslı

¹⁰⁵³ Râzî, *Kitabu’n-Nefs ve’r-Ruh ve Şerhu Kuvâhuma*, s.107.

¹⁰⁵⁴ İmam Rabbânî, *age.*, I/556, III/26; Gazzâlî, *Kitabu’l-Erbain fi Usûli’l-Din*, s.70; Ebu’l-Vefa Teftazânî, *age.*, s.133.

¹⁰⁵⁵ Kaf 50/16.

¹⁰⁵⁶ Ali el-Kârî, *age.*, s.304-305.

¹⁰⁵⁷ Mâtürîdî, *age.*, s.167.

¹⁰⁵⁸ Nesefî, *Temhid*, s.149; Ali el-Kârî, *age.*, s.67; Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s.100; İmam Rabbânî, *age.*, I/409-410.

¹⁰⁵⁹ Abdülhalim Mahmud, *age.*, s.418-419; İmam Rabbânî, *age.*, I/540, II/13-14.

ile gölgedir. Allah'ın fiilleri âlemin asıllarıdır. Âlem de onların yansımasıdır. Bu durumda zaruri olarak Hak; âleme, âlemin kendinden daha yakındır. Aynı şekilde, fiiller de O'nun sıfatlarının yansımalarıdır ve âleme âlemden daha yakındır.¹⁰⁶⁰ Âlemin asılları fiiller olup sıfatlar onların aslı olduğundan âlemin aslının da aslı olurlar. Sıfatlar ise bütün asılların aslı olan hazreti zatın yansımalarıdır. Bu sebeple yüce zat âleme; âlemden, fiillerden, vâcibiyyet sıfatlarından daha yakındır. İşte yüce Allah'ın ekrabiyyetinin (pek yakınlığının) açıklaması budur. Her ne kadar Hakk'ın yakınlığının yani kurbîyyetinin de keyfiyeti yok ise de, burada yine de vehmin tesiri olur. Vehim ve hayal dairesi dışında kalan ise Hakk'ın pek yakınlığı yani ekrabiyyetidir.¹⁰⁶¹

Buna göre üstün yakîn, Hakk'ın yakınlığını idrâkten pek yakınlığını idrâke yükselmiş ve dolayısıyla velâyet-i kübra kemâlatından pay alarak, vehmin tesirinden kurtulmuş olan mihakkik âriflerin imanında olur. Huzur, bâtının Hak ile huzurudur. Kişinin hiçbir vakit kendi nefsinden gaflete düşmemesinde olduğu üzere, huzûrî ilme benzer. Gaflet ise ancak husûlî ilimde tasavvur edilir. Zira arada ayrılık vardır. Huzûrî ilimde ise daima huzur içinde huzur vardır. Huzur için devam gereklidir. Devam yok ise o, matlûba yönelik bir meyilden ibaret olup sadece huzur ile bir benzerlik söz konusudur. Yine de Hakk'a nispetle husûlî ya da huzûrî ilim tabirleri, ancak teşbih kabilindedir. Allah, insana kendi nefsinden daha yakın olduğuna göre huzûrî ilmin de husûlî ilmin de kapsamı dışındadır.¹⁰⁶²

“Hakkın âlem ile beraberliği-maiyeti, kaynağı muhabbet olan maiyetten başkadır. Bir kimsenin muhabbeti yok ise, bu maiyeti bilemez. Muhabbetin derecesine göre maiyette de değişiklik dereceler olur. İşte bu maiyet, gölgelerden tamamı ile kurtulmaya vasıtaadır. Çünkü has maiyette, her iki tarafın ispatı vardır. Bu yüzden, vicdan için bir mahrumiyettir. Varlık içinde yokluktur. Hakk'ın huzurunda Hakk'a duyulan bir hasrettir. Hakk'ın zatını seven kişi, bu zatî muhabbet sayesinde, kendi asılları olan sıfatlardan keyfiyetsiz bir şekilde yükselir. Asılları geçerek, asılların aslına keyfiyetsiz bir şekilde vâsil olur. Asıl iş, işte bu muhabbet ile insanın kendi aslının üstüne

¹⁰⁶⁰ “İnsanın da hakiki bir vücudu yoktur.” Bkz. Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.68.

¹⁰⁶¹ İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s.105; İmam Rabbânî, *age.*, III/6,18.

¹⁰⁶² Abdülmecid es-Sağır, *age.*, s.27; Sülemi, *Tis'atü Kütüb fi Usuli't-Tasavvuf*, s.50; İmam Rabbânî, *age.*, III/25.

terakki etmesidir. Ancak bu yükselişi anlamak kolay değildir. Zira insanın kendi nefsinin terk ederek nefisinden terakki etmesi, akıl ve düşüncenin üzerindedir."¹⁰⁶³

Husûlî ilim, hakikatta, bir şeyin kendini bilmek değil onun suretlerinden bir sureti bilmektir. Bu durum, o şeyin kendisine karşı bir bilgisizliktir.¹⁰⁶⁴ Marifeti tam olan bir irfân sahibine Hakk'ın pek yakınlığı açık hale gelirse, onun hakkında enfüs yani kendi nefsi, âfâk yani dış dünya hükmünü alır. Enfüse taalluk eden huzûrî ilim de husûlî ilme döner. Yine bu vakitte, Hakk'ın pek yakınlığına enfüs hükmü verilir. Yani daha önce, enfüse taalluk eden huzûrî ilim, bu kez o pek yakınlığa taalluk eder. Ama bu durum, o kişi kendisini Hakk'ın aynı bulur da, kendisine taalluk eden ilmin aynıyle Hakk'a taalluk ettiğini zanneder anlamında değildir. Zira böyle bir şeyi söylemek, aynıyle vahdet-i vücud düşüncesini tekrar etmek olur ki bu çeşit marifetler pek yakınlık değil ondan önceki yakınlık makamlarına aittir.¹⁰⁶⁵

Kurb-Allah'ın yakınlığı, maiyet-Hakk'ın kuluyla beraber olması, ihâta-Hakk'ın âlemi kuşatması, vasl-Hakk'a vâsıl olmak ve benzeri şeyler, müşkil ifadelerdir. Zira Hakk'ın yüce zatı akılla bilinen, idrâk edilenlerden münezzehtir. Vâcib ile mümkün arasındaki yakınlık ve vuslat, ancak hakiki var olanın vehmedilen bir şeye yakınlığı kabilinden olabilir ki bundan da O'nun yüceliğine bir mahzur gelmez."¹⁰⁶⁶

Hakkın yakınlığı ve beraberliği, zatı gibi keyfiyetten ve misalden münezzehtir.¹⁰⁶⁷ Allah; yakınlık ve beraberlikle ilgili olarak akla, keşfe ve müşahedeye gelen her şeyden münezzehtir. Tasfiye edilen kalpte nur zuhur ederse de¹⁰⁶⁸ bu aşamalar geçilince o tecellîler sona erer. Bu durumda Allah Teâlâ'nın bize bizden yakın olduğuna iman ederiz ama bu yakınlığın ve beraberliğin nasıl olduğunu idrâk edemeyiz.

¹⁰⁶³ İmam Rabbânî, *age.*, III/62-63.

¹⁰⁶⁴ İbrahim Muhammed Yasin, *age.*, s.24; Gazali, *Mi'yâr'ul-İlm*, s.76; İmam Rabbânî, *age.*, III/103.

¹⁰⁶⁵ Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, s.68.

¹⁰⁶⁶ İmam Rabbânî, *age.*, III/105,127.

¹⁰⁶⁷ "Kullarım sana benden sorarlarsa, ben yakınım." Bakara 2/186.

¹⁰⁶⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s.43; İbnü'l-Arabî, *age.*, IV/26.

Sûfîlerin naklettiklerine göre, seyr-ü sülûk ile nefislerini arındırma ve kalplerini kirlerden tasfiye etme yolunda ilerleyenler zamanla bir takım ilahi tecellîlere mazhar olurlar. Bu tecellîlerin artması ile onlarda keyfiyetsiz bir şuhûd meydana gelir. Böyle olanlar, çoğunlukla bu hallerini vuslat ve varılacak son nokta zannederler. Hâlbuki nihaî kemâle henüz ermiş değildirler. Onlar böylece şuhûdî imanla yetinir ve gölgeyi asıl, tecellîleri ise tecellî edenin aynı görürler.

Onlara göre gaybe iman, ancak bu tecellîlerden mahrum olanların nasibidir. Oysa zannettikleri gibi değildir. Bu aşamaları da geçerek velâyet kemâlâtını tamamlayan ehassü'l-havâs, bu tecellîlere kıymet vermez. Onlar, nihayetinde O'na imanın ancak gayben olacağını idrak ederler. Zira bu dünyada, Allah'ın zatına ve sıfatlarına gaybî olarak iman etmek, gerçekte en kâmil zatların nasibidir. Onlarda olduğu şekliyle gaybe iman, avamın gaybe imanı gibi değildir. Zira avamın gaybe olan imanı, ancak duymakla ve delillerle olmaktadır. Havâsın havası olanların gaybe imanı ise tecellî perdelerinin ötesinde, gaybın şuhûda dönmesinin ardından tekrar gaybe intikal etmesi ile yani “*gaybin de gaybinde*” olur.¹⁰⁶⁹

Tasfiye ile ulaşılan makamların nihayeti ise; tam bir kulluk makamına ermek, imanı dönüşü olmayan bir yakîn haline ulaştırmak, Allah'ın muhabbeti, yakınlığı ve rızasının eşlik ettiği hak marifete sahip olmaktır. Böylece daha önce O'nun varlığına ve sıfatlarına dair delillerden hareketle yakînen kavranılan mukaddes varlığı, kendi kendisinin delili olur.¹⁰⁷⁰ Bu sayede kul, her an Hakk'ın yüceliğini hissettiği daimi huzura dayanan, ihsan ve murakabe halindeki üstün bir yakîne ulaşır.

2.6. İRFÂNÎ YAKÎN YÖNTEMİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslâm düşünce tarihinde, mutasavvıflar tarafından savunulmuş olan irfânî yakîn yorumu insanın bireysel manevî arınma sürecini esas alan bir yakîn ve iman

¹⁰⁶⁹ İmam Rabbânî, *age.*, II/25.

¹⁰⁷⁰ İbn Teymiyye'nin, “*her şeye delil olanın varlığı için nasıl delil talep edilir*” diyerek Mütenebbî'nin şu beytini okuduğu nakledilir: “*إذا احتاج النهار الى دليل / وليس يضح في الأفهام شيء*” Eğer gündüz için de delil aranacaksa akıl hiçbir şeye hüküm veremez demektir. Bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, I/71.

kavrayışına dayanır. Bu anlayış, bu yönüyle dinî tecrübeye dayalı yakîn olarak da kabul edilebilir.

Mutasavvıflar bu yakînle ilgili birtakım ilke ve yöntemlerden, diğer bir deyişle usûl ve esastan bahsederler. Bu ilkelerin önde gelenleri, marifetullahın Hakk'ın var ve bir olduğunu bilmekten ibaret olmadığı, insanın kendi nefsinin tanıdığı oranda erişebileceği başka bir marifetin bulunduğu ve yüce Allah'ın müttaki, sadık kullarına bu marifeti ihsan edeceğidir. Yöntemlerin başlıcaları ise, zikir ve murakabe ile kalbi kötü alâkalardan uzaklaştırıp daima Allah'ın huzurunda olduğu bilincine yönlendirmek ve nefsi kötülüklerden uzaklaştırmaktır.

Bunlardan ilki tasfiye, ikincisi de tezkiye olarak isimlendirilir. Mutasavvıflara göre her ikisinin gerçekleşmesi de Allah'tan başkasına dair bütün alâkalar kesilip yok oluncaya kadar zikrullahı devam etmeye bağlıdır. Bu düşünceye göre, kalp ayna gibidir. Küfür ve günahın kiriyle örtülmediği zaman, eşyanın bilgisi kalpte hâsıl olur. Fakat bunun için kalbin nurlanması, bu bilgiye talip olması ve ona yönelmesi gereklidir.

Tasavvufa ait bu usûl ve esasın incelenmesi ve bunlara dayalı bir yakîn olup olmayacağını belirlemesi ise, kelâm ilmi tarafından ele alınmak durumundadır. Zira yakîne ermek kelâmın nihaî gayesidir. Kelâm aynı zamanda, diğer İslâmî disiplinlerin tümü için bir temel ve o disiplinlerce kabul edilen hükümleri tahlile tabi tutup, onların dinî geçerliliğini kontrol eden kuşatıcı ilimdir.¹⁰⁷¹ Ne var ki bu incelenmenin birtakım güçlükleri içinde barındırdığı inkâr edilemez. Bu güçlüklerin başında, tasavvufa ait düşüncelerin rasyonel açıdan kontrolü zor, subjektif bir tecrübeye dayanması gelir. Kanaatimizce bu belirsizlik bile başlı başına, söz konusu tezlerin subjektiflikten uzak bir yöntemle ele alınmasının gerekliliğini artırır niteliktedir ve bu açıdan da kelâm ilmi tarafından incelenmesinin önemini daima muhafaza edecektir.

Ancak buradaki değerlendirmemizin genel olarak tasavvuf kurumuna ilişkin olmayacağı açıktır. Böyle bir girişim çalışmamızın sınırlarını aşar ve doğrudan ko-

¹⁰⁷¹ Cürcânî, *age.*, I/26.

numuz olan yakînî iman meselesini ele almamızı zorlaştırır. Tasavvufî tecrübenin subjektif karakteri sebebiyle, böyle bir alanda delil ve istidlâl dayanan nazarî-aklı bir incelemenin nasıl yapılacağı bir problem olsa da nazarî yakîn metodu ile ilgili kullandığımız bazı kriterler burada bize ışık tutacaktır.

Nazarî yakîn metodu iki aşamada kendini gösterir. Bunların ilkinde nazarî yöntemin, insanı imanda yakîn seviyesine ulaştırdığını ortaya koymak; ikincisinde ise, bu yönetime dayanarak yakîne ulaşmak söz konusudur. Bu bağlamda meselâ Allah'ın varlığı ve birliğine dair kesin delillerin imkânı, yapısı ve bu delillerle yakîne nasıl ulaşılacağı ilk incelemenin konusu iken; bu delilleri kullanarak, örneğin imkân deliline başvurarak yakîne ulaşmak, ikinci incelemenin alanına girer. Hatırlanacağı üzere çalışmamız nazarî yöntemin daha ziyade ilk incelemesine yönelmiştir. Buna benzer şekilde irfânî yakîn yöntemine dair bir inceleme de, ilki bu yöntemin değere ve geçerliliğine, ikincisi aynı yöntemin uygulanmasına dayanan iki aşamaya sahiptir.

Muhakkik sûfîlerin ilk zahidlerin halleri ve sözlerine dair açıklama girişimleri; vuslat, ilahi yakınlık, nefis, sekr, sahv, cem, fark, fenâ ve bekâ nazariyelerinin şekillenmesine katkı sağlamış, bu sayede nazarî tasavvuf tedvin edilmiştir. Bu durum, mantığın zihnî istidlâlde bulunma biçimlerine bakılarak sonradan tedvin edilmesine benzemektedir. Böylece tasavvufî yakîn teorisinin temelinde yer alan birtakım sözlerin sadece kendilerine yönelmekle kalınmayıp, o sözlerin neden ve nasıl söylendiğine ilişkin bir anlamlandırma faaliyeti geliştirilmiştir. Burada kelâm ilminin görevi ise, söz konusu tahkik çabalarını tahlil ve tetkik etmek olacaktır ve bu yönüyle üst aşamadaki bir tahkik olarak görülebilir.

Buna göre üç aşamalı bir durumdan bahsedilebilir. Birinci aşama sûfîlerin bireysel dinî tecrübeleri sonucunda kazandıkları haller ve marifetleri içerir. İkinci aşama muhakkik sûfîlerin, bu haller ve marifetlerin nasıl elde edildiğine dair açıklama girişimlerini içine alır. Üçüncü aşamada ise kelâmî inceleme ile ikinci aşamada yapılan tahkikin geçerliliğinin kontrol edilmesi söz konusudur.

Kelâmın müdahil olması ise; fenâ-bekâ nazariyesi, kalbin zikirle itmi'nana

ermesi, nefsin tezkiye edilmesi, ilahi muhabbet ile yakınlığa erilmesi ve bu yolla yakînî bir imana ulaşılması başta olmak üzere hakkında açıklama yapılan bütün nazârî-tasavvufî teorilere ilişkin tahkiklerin; ne söylüyorlar, neden böyle söylüyorlar ve nasıl olup da böyle söylüyorlar soruları müvâcehesinde ele alınması demektir.

Gazzâlî'nin *el-Munkız*'da anlattıkları, bu yolun nazârî tahkikinden sonraki bireysel tecrübesine dair ipuçlarını vermektedir. Fakat bizim buradaki incelememiz tabii olarak tahkikin nazârî aşamasıyla sınırlıdır ve mutasavvıfların yakîn nazariyelerinin dinî açıdan mümkün, mümteni' ve vâcip olan taraflarının belirgin kılınmasına dayanmaktadır. Meselâ vuslat ile ilgili söyledikleri söz konusu olduğunda burada hulûl ve ittihad içeren bir anlayışın mümteni' olduğu açıktır. Böyle bir anlayışı çağrıştıran şeylerden uzak durmak gerekir. Allah'ın mahlûkata benzemediğinin, tenzihin ve kemâlin zirvesinde olduğunun kabulü ise vâciptir ve buna riayet etmek gerekir. Zikir ve kalbî arınma sayesinde keyfiyetsiz bir vuslata erilmesine gelince ilk iki ilke göz önünde bulundurulmak şartıyla burada açık bir imkânsızlık durumu yoktur yani *imkân-ı âmm* söz konusudur ve doğal olarak herhangi bir kabul veya reddi zorunlu kılmaz. Şu halde bu mümkün alanı, anlatıldığı ve açıklandığı oranda tutarlılık ve çelişmezlik açısından tahlil etmek, dinin mutlak sâbitleriyle çatışıp çatışmadığını belirlemek gerekir. Bu belirleme aynı zamanda o açıklama girişimlerinden, onların doğru ya da yanlış olmalarından önce böyle bir açıklama hakkına sahip olunup olunmadığı ile de ilgilidir. Bu imkânın incelenmesi de öncelikle kelâmın alanına dâhildir. Nihayetinde üzerinde konuşmak, tahlil, tenkit ve tasnife tabi tutmak için anlatılabilir, anlaşılabilir, açıklanabilir ve savunulabilir olmak şarttır. Bu ise nazar ve istidlâlden başka bir şey değildir.

Bununla birlikte tasfiye yoluyla kazanılan bilgiler, kesin naklî ve aklî deliller ile ulaşılan hükümlerden farklı olarak daha ziyade bireysel tecrübelerle oluşur ve başka insanlar için nazârî delillerin sahip olduğu bağlayıcılığa sahip değildir. Çünkü bu alan karıştırmalara, tahayyülün etkisine, şeytanın aldatmalarına ve nefsin gizli isteklerinin hakikat suretinde zihinde canlanmasına her zaman açıktır. Gerçi benzer zorluklar nazârî istidlâl metodu için de geçerlidir ve tam da bu yüzden her iki yön-

temin temelinde de kesin naklî deliller ile oluşturulmuş bir itikad olmalıdır.

SONUÇ

Şüphelerle sarsılmayacak, doğru ve kesin bir tasdiki ifade eden yakînî iman tabiri, İslâm düşünce tarihinde aynı zamanda hem imandaki kesinliğin değişmez niteliğini hem de taklitten kurtularak tahkike ermeyi ihsas eden en yüksek gayeyi işaret etmektedir. Yakîn kavramı sahip olduğu bu ikili kullanımla ilk zamanlardan itibaren imanla ilgili değerlendirmelerin merkezinde yer almıştır. Bununla yakın bir anlam taşımakla birlikte tahkik ise daha ziyade bir süreci ihsas etmektedir.

Yakînî imanın imkânı ve mâhiyetine dair çalışmamız, yakîn kavrayışıyla ilgili bugüne kadar kimi açık kimi ise daha belirsiz olarak ifade edilmiş düşünceleri bir arada değerlendire imkânı açmıştır. Araştırmamız neticesinde ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz.

Tahkik süreci yakînînin imkânı ve ona ulaşma yollarını ele alırken, yakîn bu tahkik sonucunda kazanılan nihâî kesinlik durumuyla alâkalıdır. Tahkikin nihaî gayesi ise tasdikinde hak üzere olduğunu bilmektir. Bu durum hak üzere olmak, hak üzere olduğunu bilmek ve hak üzere olduğunun kesin olduğunu bilmek şeklinde ifade edilebilir. İncanın hak olmasının tabîî neticesi onun hak olduğunu bilebilme imkânıdır. Bu aynı zamanda insana istidât ve kabiliyetlerinin nihaî noktasındaki bir imana ulaşabilme imkânı da verir.

Yakîni; ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklinde üç derecede değerlendirilmek genel kabul görmüştür. Buna göre, ilme'l-yakîne akıl, nakil ve haberle; ayne'l-yakîne tecrübe ve gözlemlerle ulaşılır. Hakka'l-yakîn ise bilfiil içinde yaşanan hakikat olarak yakînînin en son derecesi ve kesin bilginin son noktasıdır.

Bu noktada itikad, zan, şüphe, tasdik, gayb, kesinlik, delil, istidlâl, kalp, akıl, ruh, ispat ve ikna hakkında doğru bir anlayışa ermenin yakîn kavrayışında gerekli olduğu söylenebilir. Ayrıca yakîne ermek için belli bir yöntem takip etmek de önemlidir. Bunlardan biri nazarî-istidlâli delillere dayanan ve kelâmcılar tarafından benimsenmiş olan nazarî yakîn yöntemidir. Diğerleri ise mutasavvıfların, kalbin tasfi-

yesine ve nefsin tezkiyesine dayanan irfâni yakîn yöntemleridir.

Agnostik ve fideist düşünceler, yaratıcının varlığını gösteren kesin ve zorlayıcı deliller olmadığı düşüncesinde buluşurlar. İnancı iradeye indirgeyenler, iman ancak bir sıçramayla izah edilebileceğini düşünenler, iman konularının akılla temellendirilemeyeceğini hatta buna gerek de olmadığını savunurlar. Gerçekte ise tek bir kesinlik vardır o da bilgideki kesinliktir. Bir inanç ne kadar bilgiye dayanıyorsa o kadar kesindir. Teklifin ruhuyla doğrudan bağlantılı olarak, iman önermelerinde zihnî tasdike kalbî-iradî bir tasdik katılması gereklidir.

Delil sadece sonuca ulaşmayı sağlamaz, tasdik edilen hükmün bu tasdikten sonra da onaylanmasındaki haklılığı da ortaya koyar, ispat eder. Gerçek kesin delillerin gösterdiği bilgi zorunlu olmasına rağmen az da olsa ihtilaf edenler olabilir. Ancak bu durum kesin bilgileri reddetmeyi gerektirmez. “Âlem bir yaratıcıya muhtaçtır” ile “bir ikinin yarısıdır” ve “ateş yakıcıdır” önermeleri arasında fark olması, bu önermelerin kendilerinden ziyade onların tasavvurlarındaki açıklık ve kapalıktan, zihnin soyutlamada karşılaştığı zorluktan dolayıdır.

Bir dinî inancı tasdik etmenin gerekli olduğunu söylemek aynı zamanda onun mâkul bir insan için reddedilemez bir gerçeklik olduğunu söylemekle aynı şeydir. Bu da gerçekliğin kanıtlanabilir olduğu düşüncesinden ayrılmaz. Subjektif kesinlik denilen şey, eğer bilgiye dayanıyorsa bilginin sahip olduğu kesinliğe sahip olduğundan gerçekte objektif kesinliğe de sahip olur. Doğru değilse duyulan kesinlik hissi sadece güçlü bir zanna karşılık gelir.

Buna göre taklit bilgi sahibi olmadan bir şeye inanmaktır. Ama daha ziyade bilgisi olmayan şeye inanmaktır. Bir şey nefsü'l-emirde olmayınca ona dair bilgi de olmaz. Bu sebeple Kur'an, imanı sadece olumlu ve tek gerçek iman olarak yalnız bir anlamda kullanır.

Yakînî iman kavramı sadece kişinin inancındaki tasdik ve bağlılığının kesinliğini ifade eden zihni bir sürece değil, insan için sahip olduğu imanın ona kazandırabileceği bir kemal noktasının varlığına da işaret eder.

Kelâmcılar nazarın yapısını, akıl, duyu, düşünme, bilgi, varlık, tanım ve önermelerin niteliklerini ayrıntılı biçimde incelemişlerdir. Nazarî yakîn teorisi de daha çok bu akıl yürütme süreçleri ve naklî-akli/nazarî delillerin değeri etrafında şekillenmiştir. Yakîn, imandaki kesinliği ifade eden bir kavram olduğuna göre, bu kesinliğin bilgi temelinde olması gerekir. Bunun için de tasdik edilen iman önermelerinin geçerli kaynaklardan elde edilmiş olması şarttır.

Kesin delilere dayanması ve geçerli bir tertip gözetilerek elde edilmesi sebebiyle nazarî yakîn ile ulaşılan yakînî iman, aynı zamanda bu imanun kesin ve doğru olduğu bilgisini de verir. Deliller söz konusu olduğunda; bir önermeyi tasdik etmek, bu tasdike ilişkin delillerin var olduğuna inanmak, bu delilleri bilmek, onlara yönelik itirazları bilmek ve bu itirazlara rağmen delillerin geçerli olduğunu bilmek şeklinde beş aşamadan söz edilebilir.

Yakînî iman sahibi olan kimse, inanç alanındaki sorular manzumesinin her biri hakkında doğru bilgiye dayalı bir cevaba ulaşmış, istikamet ehli bir kimsedir. Yakînî imanda yakîn düzeyine bağlı olarak bir artış söz konusudur. Buna ek olarak yakînde hatadan emin olma söz konusudur. Bu iman, hiçbir inkârcının şüpheye düşüremeyeceği, içine hiçbir bâtilin karışamayacağı kemal noktasındaki imandır. Bunun temelinde ise Allah'ın kitabında insanı tekrar tekrar davet ettiği akıl yürütme ve tefekkür vardır.

Yakînî imana ulaşmanın bir diğer yolu da sûflerin izlediği, kalbin tasfiyesine ve nefsin tezkiyesine dayanan irfânî yakîn yöntemidir. Sûfler, aklın vardığı nihâî sınırın Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını bilmekten ve eserden medlûle istidlâlden ibaret olduğunu, halbuki insan ruhunun ve kalbinin bu aklî idrâkten daha yüksek bir noktaya çıkmasını sağlayacak büyük bir potansiyele sahip bulunduğunu söylerler. Onlara göre imanun kemâli de sadece nazarî hükümleri kavramaktan ibaret olmayıp nefiste melekedden ibaret olan bir keyfiyetin meydana gelmesidir.

Sûfler, aklın muhtemel yanılgılarından, sadece düşüncenin ilkelerine ve teorik akıl yürütme kaidelerine riayet ederek kurtulmanın mümkün olmadığına, aklın yanılgılarını görebilmek için ondan daha üst bir idrâk seviyesine yükselmenin ge-

rektiğine işaret etmişler ve gerçek yakînin bu idrâkte olduğunu savunmuşlardır. Bu yakîn haline ulaşmak için de birtakım usûller geliştirmişlerdir.

İrfânî yakîn nazarî yöntemle ulaşılandan tümüyle farklı bir şey değildir. Nazarî yöntemde yakîn mahiyetine dair söylenenlerden büyük bölümü irfânî yakîn için de gereklidir. Bununla birlikte onun, kendine has bazı nitelikleri de söz konusudur. Bu bağlamda yakînî iman kulun; Allah'ın yüceliğini, varlığının benzersizliğini, sıfatlarının mahiyetini, yakınlığını derin bir şekilde kavradığı imandır. Bu yakîn alâmeti, şer'î emirlerin, severek, isteyerek yerine getirilmesidir.

Bu da ruhun terbiyesi, kalbin saflaştırılması ve Allah'a kalben bağlanarak mâsivadan alâkanın kesilmesi ile mümkündür. Sûfîlere göre nefs-i emmârenin isyanı ve yaratılıştaki inkârından kurtulmadan imanda kemâle erilmez. Bu yüzden belli birtakım yöntemlerle nefsi itminana ulaştırmak gereklidir. Sûfîlere göre bu sayede elde edilen yakîn, başlangıcı insanın kendi çabasıyla olmakla birlikte ilerleyen aşamalarda Hak'tan gelen bir marifete dayanır. En üstün seviyedeki yakîn ise, ayne'l-yakînden sonraki yeni bir ilme'l-yakîn olan hakka'l-yakîne ermekle mümkündür.

Ayrıca irfanî yakîn metodu, nazarî istidlâl yönteminin karşısında konulmuş bir yöntem değildir. Bu yöntemin, aklın sınırına dair söylemi de yer yer zannedildiği gibi akla değer vermemek değil, aklın idrâk gücünü aşan bir takım hakikatler olduğuna ve aklın bunları kavramasındaki zorluğa bir işarettir. Bununla birlikte nazarî istidlâl metodunun geniş insan kitleleri tarafından kavranılması, delil ve istidlâllerinin kontrol edilebilmesi nispeten daha kolaydır. İrfânî yöntem ise böyle bir imkândan biraz daha uzaktır.

Sûfîler, aklın vardığı nihaî sınırın, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını bilmekten yani eserden müessire, delilden medlûle bir istidlâlden ibaret olduğunu, hâlbuki insan ruhunun ve kalbinin bu aklî idrâkten daha yüksek bir noktaya çıkmasını sağlayacak büyük bir potansiyele sahip olduğunu söylerler. Buna göre tasfiye yolu ilme'l yakîn bir ifade olan bu gerçeğin, ayn ve hakikat olarak da anlaşılmasını amaçlar. Bu yolun nihayeti ise marifetten aczin marifetine varır. Hatta bir bakıma, bu

yol marifetin künhüne ulaşamayacağını sadece bilmek-söylemekle kalmayıp, aynı zamanda tahkik etmektir. Fakat bu ifade söz konusu tahkikin faydasız olduğu anlamına da gelmez. Zira onlara göre bu yolla Hakk'ın tenzihinde, muhabbetinde ve yakınlığında, nefsin kusurlarından doğan eksiklik kaybolur ve hakiki kulluk makamına erilir.

Sûfîlere göre, insanın kendi kulluğuna dair bilinç seviyesi ile rabbine dair ikinci birbiriyle orantılıdır. Bu yüzden, marifet en sonunda üstün bir kulluk ve bu kulluğun devamını, sebatını, kararını sağlayan yakînî bir iman olarak karşımıza çıkar. İrfanî ve nazarî yakîn metotları; nazarî metottaki aklî, irfanî metottaki ruhî-kalbî menziller geçilip de ilmî dirayete ulaşıldığı ve nihayete yaklaşıldığı zaman birbirine yakınlaşır. Nazarî metottaki zihnî-aklî savrulmalar, irfanî metottaki ilham ve tecellîlerin verdiği haller ve vecdler, işin sonunda azalır, nihayete yaklaştıkça görüş farklılıkları hemen hemen biter. Her iki yöntemin vardığı son nokta, kesin deliller ve ilk nesillerin icmâ ile oluşan temel esaslarla bire bir uyum içerisindeki bir imanî anlayış ve bilinç düzeyinde birleşir. Bütün bunlara ek olarak irfânî yakîn anlayışıyla ilgili olarak söylenebilecek son söz sürecin gerçekten bu şekilde ilerleyip ilerlemediğini görmek için, onu bizzat tecrübe etmekten başka seçenek olmadığıdır.

Yakînî imanın elde edilmesinin imkânı ve yakîne ulaştıracak yönetime dair bu araştırmamız aynı zamanda yakînî imanın mahiyetine dair de birtakım belirlemeler ortaya koymaktadır. Hepsinin yöneldiği nihaî gaye ise Hakk'a dair hak marifete ve üstün bir kesinlik haline ulaşmaktır. Yüce rabbimizden, kendisine ulaştıktan sonra bir daha elden çıkmayacak bu yakîni lutfetmesini niyaz ederiz.

KAYNAKLAR

- ACEM Refik, *Mevsûat-ü Mustalahatı't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebet-ü Lübnan, I. Baskı, Lübnan, 1999.
- ACLÛNÎ Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed, *Keşfu'l Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1403.
- AFÎFÎ Ebü'l-Alâ, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1975.
- AHMET CEVDET, *Mi'yar-ı Sedad*, Yayına hazırlayan, Kudret Büyükcoşkun, İşaret yay., İstanbul, 1998.
- ÂLÛSÎ, Şihâbüddîn Mahmûd, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsir-i Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'ul-Mesânî*, İhyaut-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- ÂMİDÎ, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-Efkar*, Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, Matbaatı Darülkütüb Kahire, 1424/2004.
- _____, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1980.
- _____, *el-Mübîn fi Şerh-i Meâni'l Elfâz*, thk. Hasan eş-Şâfiî, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1413.
- _____, *el-İhkâm fi Usuli'l Ahkâm*, Daru's-Samî, Riyad, 1424/2003.
- AMMAR Ali Salim, *Ebu'l Hasen Şâzeli*, Darü't-Telif, Kahire, 1951.
- ANSARÎ A. S. Bazmee, *Derd DİA*, 1994, IX/167-168.
- ARKOUN Muhammed, *Ebu Hamid el-Gazali el-Mütefekkirü's Sâir*, Dârü'l-Kıymetü't-Tabâe, ts.
- ASKALÂNÎ İbn Hacer, *el-Fethu'l-Bâri fi Şeh-i Sahihi'l- Buhârî*, çev.Halil Aldemir, Mehmet Odabaşı, Soner Duman, Polen yay., İstanbul 2006.
- ATAY Hüseyin, *Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair*, AÜDTCFD., XVI, 1968.

AUDI Robert, *Belief, Faith and Acceptance*, International Journal for Philosophy of Religion, vol.63, No.113.

AYDIN Mehmet S., *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.

AYDIN Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*, TDV yay., Ankara, 1991.

AYNÎ Mehmed Ali, *İslam Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1341.

ÂZAMÎ M. Mustafa, *Buhârî, DİA*, 1992, VI/368-372.

BAĞDADÎ, Abdülkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, TDV yay., Ankara 2001.

_____, *Usulü'd-Din*, Matbaatü'd-Devlet, İstanbul, 1346/1928.

BAKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed, *Temhidül Evail ve Telhisüd Delail*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's- Sekâfiyye, Beyrut 1407/1987.

_____, *el-İnsaf fi mâ Yecibü itikadühü ve Lâ Yecüzü'l Cehlü bih*, thk. Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1421/2000.

BAKTIR Mehmet, *İmanın Temellendirilmesi*, CÜİF Dergisi, VI/II, Sivas, 2002.

BİKÂÎ Burhaneddin, *Mısraa't-Tasavvuf*, thk. Abdurrahman el-Vekil, Riasetü Vizaretü'l Buhusi'l-İlmiyye, Riyad, 1485.

BİLMEN Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Tereke yay., İstanbul, 2007.

BİNGÖL Abdülkuddüs, *İstidlâl, DİA*, 2001, XXIII/323.

BUBER, M., *Eclipse of God*, Harper's, Newyork 1957.

BUHARÎ Muhammed bin İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Dar-u Tavku'n-Necat, Beyrut, 1422.

CAFER Muhammed Kemâl, *Tasavvuf Tarikan ve Tecrübeten ve Mezheben*, Dârü'l-Marifeti'l-Câmia, Kahire, 1980.

CASTENADA Hector, *Knowledge and Certainty*, The Review of Metaphysics, vol.18, no.3 1965.

CEVHERÎ, İsmail bin Hammâd, *es-Sıhah*, Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1404.

CİBRÎN Abdullah, *et-Talikatü'z-Zekiyye ale'l Akideti'l Vasıtiyye*, Darü'l-Vatan, Riyad, 1419/1998.

CÜRCÂNÎ Seyyid Şerîf, *Şerhu'l Mevakıf fî İlmi'l-Kelâm*, Matbaatuü's Saade, Mısır, 1325/1907.

_____, *Tarifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtil Ezheriyye, Kahire, 1398/1978

_____, *Kitabu'l- İrşad*, Thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1369.

_____, *eş-Şamil fî Usûli'd-Din*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Münşetü'l-Meârif, İskenderiye, 1969.

DAWKINS Richard, *The God Delusion*, Bentam Books, London, 2006.

DEMİR Osman, "*Yakîn*", *DİA* 2013, ILIII/271-273,

DÜNYÂ Süleyman, *el-Hakika fî Nazari'l Gazali*, Dârü'l-Meârif, 1965.

EBHERÎ Esîrüddin el-, *İsagoci*, Vezirhani Matbaası, İstanbul, 1287.

EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis yay, III. bs. Ankara, 2005.

EBU DAVUD Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, Beytü'-Efkârî'd-Devliyye, Amman, ts.

EBÛ HANİFE Numan b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, Risale ilâ Osman el-Betfî ve el-Fıkhü'l-Ebsat ile birlikte, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Matbaatü'l-Envâr, Kahire, 1368

ENSARÎ Abu'l Atâ, *İtirafatü'l Gazali*, Darün Nahdati'l Arabiyye, Kahire,

1971.

EŞ'ARÎ Ebü'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, nşr. Şuayb Arnavut, Mektebetü Dârü'l-Beyân, Beyrut-Dımaşk, 1401/1981.

_____, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallin*, thk. Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire, 1369/1950.

_____, *Risale fi İstihsani'l-Havz fi'l-Kelâm*, Matbaat-ü Meclis-i Daireti'n-Nizamiyye, Haydarâbâd, 1344.

EVANS Danold, *Faith and Belief*, Religious Studies, vol.10, no.1 1974.

FÂRÂBÎ Ebû Nasr Muhammed, *Ârâ-u Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, Mektebetü'l-Hilal, Beyrut, 1995.

_____, *İhsâu'l-Ulûm*, Neşr. Muhammed Emin, Kahire, 1931.

_____, *Elfâzü'l-Musta'mele fi'l-Mantık*, thk. Muhsin Mehdî, el-Mektebetu'z-Zehrâ, İnan, 1404.

_____, *Meâni'l-Akl (es-Semerâtü'l-marziyye içinde)*, nşr. Dieterici, Leiden 1895.

_____, *Şerâitü'l-Yakîn, el-Mantık inde'l-Fârâbî içinde*, Thk., Macit Fahri, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.

FÂSÎ Ahmed, *Kavaidü't-Tasavvuf*, thk. Osman el-Humeydi, Hasan Süveyden, Dar-u Vahyi'l-Kalem, Beyrut 1425/2004.

FENÂRÎ Şemsüddin Muhammed bin Hamza, *Şerh-i İsağoci*, İzmir, 1302.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l Usûl*, thk. Süleyman el-Aşkar, Beyrut 1324.

_____, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Dârü'ş-Şiab, ts.

_____, *Mihakku'n-Nazar*, Dârü'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut, 1966.

_____, *el-Kıstasü'l Mustakim*, Thk. Muhammed Bîcû, Matbaatu'l-İlmiyye, Dımaşk, 1993.

- _____, *Mi'yâr'ul-İlm*, nşr. Süleyman Dünya, Daru'l-Meârif, Kahire, 1961.
- _____, *Kitabu'l-Erbain fi Usûli'd-Din*, Thk. Abdülhamid Urvani, Muhammed Basir es-Sakfâ, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 1424/2003.
- _____, *İlcamü'l Avam an İlmi'l-Kelâm*, ts.
- _____, *el-Münkızu mine'd-Dalâl*, nşr. M. Muhammed Câbir, Kahire, ts.
- _____, *Meâricü'l Kuds*, Matbaatü İtman, Kahire, ts.
- _____, *el-İktisad fi'l-İtikad/İtikadda Orta Yol*, çev. Osman DEMİR, Klasik yay., İstanbul, 2012.
- _____, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerh-i Esmâi'l-Hüsnâ*, Thk. Mahmud Bîcû, Matbaatu's-Sabah, Dımaşk, 1420/1999.
- _____, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zındıka*, neşr. Muhammed Bîcû, 1413/1993.
- _____, *Mişkâtü'l-Envâr*, Thk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Dârü'l-Kavmiyye, Kahire, 1382/ 1964.
- _____, *Mizanu'l-Amel*, thk. Süleyman Dünyâ, Dârü'l-Meârif, Mısır, 1964.
- _____, *Cevahirü'l-Kur'an*, Darü İhyai'l Ulûm, Beyrut, 1411/1990.
- _____, *Kanunu't-Te'vil*, thk. Muhammed Bîcû, Kahire, s. 7;
- _____, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, Mecmûatü'r-Resâilü'l-Gazâlî içinde, Beyrut 1406/1986.
- GELENBEVÎ İsmail, *Hâşiye ale'l-Celâl*, İstanbul 1317.
- _____, *Burhan-ı Gelenbevî*, İstanbul, 1253.
- GETTIER Edmund, *Is Justified True Belief Knowledge*, Analysis, vol. 23, Oxford 1963.
- GILSON Etienne, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, İFAV, İstanbul, 1991.
- GLAUBERMAN Mark, *Certainty, The Cogito and Cartesian Dualism*, Studia Leinittiana, Bd. 22, H.2, 1990.

_____, *The Structure of Cartesian Scepticism*, The Southern Journal of Philosophy, XXI, 1983.

GUILLEN Michael, *Dünyayı Değiştiren Beş Denklem*, çev. Gürsel Tanrıöver, TÜBİTAK yay., Ankara, 2010.

HEIMSORTH Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyyettin Mengüşoğlu, Doğubatı yay. IV. bs. İstanbul, 2007.

HAKEMÎ Ahmed, *Meariciü'l Kabul bi Şerhi Süllemi'l Vusul ila ilmi'l Usûl*, thk. Ömer Ebu Âmir, Darü İbni'l-Kayyim, Dammam, 1415/1945.

HANBELÎ İbn Receb, *Camiü'l Ulûm ve'l Hikem*, thk. Mahir Yasin el-Fahl, Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut-Dımaşk, 1429/2008.

HANEFÎ Hasan, *Mine'l Akide ile's Sevre*, Darü't-Tenvir, Beyrut, 1988.

HEREVÎ Ebu İsmail Abdullah el-, *Menâzilü's-Sairîn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988.

HICK John, *Arguments for the Existence of God*, Macmillan Co., London, 1967.

_____, *Philosophy of Religion*, Harper and Row Publishers, New York, 1978.

_____, *Theistic Rational Belief without Proofs in Arguments for the Existence of God*, New York Herder & Herder, 1971.

HİLMÎ Mustafa, *et-Tasavvuf ve İtticahi'l- İlmî fi Asri'l Hâdis*, Daru'd-Davet, İskenderiye, 1982.

HÖKELEKLİ Hayati, *Duyu, DİA*, 1994, X/8-12.

HUCVÎRÎ Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-, *Keşfü'l-Mahcûb*, Dârü't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1974.

ÎCÎ, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.

IZUTSU Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar yay., İstanbul 1984.

İBN ACÎBE Muhammed b. Muhammed, *el-Fütûhâtü'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*, thk. Asım İbrahim Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn Muhammed b. Alî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera yay., İstanbul, 2008.

_____, *Fusûsü'l Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, ts.

İBN FÂRİS, Ebul Hüseyin Ahmed, **Mucemu Mekâyisi'l-Lüğa**, Dâru'l-Fikr, 1991.

İBN FÛREK, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hasen, *Mücerred-ü Makâlât-ı Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Thk. Daniel Gimarie, Darü'l-Meşrik, Beyrut, 1986.

İBN HALDÛN, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, Daru'l-Fikre, Beyrut, 1421.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*, Thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, II. Bs., Daru'l-Cil, Beyrut 1416/1996.

İBNÜ'L-HÜMÂM Kemaleddin, *el-Müsâyere*, Kahire, 1317.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, *el-Fevâid*, thk. Muhammed Uzeyr Şems, Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.

_____, *Medaric'üs-Sâlikin*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

_____, *Miftâhu Dâri's-Saâde*, Kahire 1323.

_____, *er-Ruh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982.

İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Thk. Şuayb el-Arnâvud, Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, Beyrut, 1430.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânu'l-Arab**, Darü'l-Mearif, Kahire, ts.

İBN RÛŞD Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Faslu'l-Makâl fi mâ*

Beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mine'l-ittisâl, Thk. Muhammed Amâre, Dârü'l-Meâirf, Kahire, ts.

_____, *Keşf an Menahici'l Edille fi Akaidi'l-Mille*, Merkez-ü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1998.

_____, *Tehafütü't-Tehâfüt*, Merkezü Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1998.

İBN SİNA, Ebû Alî el-Hüseyn, *Kitâbü'l-Burhân / II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, Litera yay., İstanbul, 2006.

_____, *Kitabu'n-Necât fi'l-Mantık ve'l- İlahiyat*, neşr. Mâcid Fahri, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut ts.

_____, *İşâretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Muhittin Mâcit, Litera yay, İstanbul, 2005.

_____, *Uyûnu'l-Hikme Şerhu Uyûni'l-Hikme ile birlikte*, Müessesetü's-Sadık, Tahran, 1415.

İBN TEYMİYYE Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Minhacüs Sünneti'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşad Salim, 1406/1987.

_____, *Kitabu'l-İmani'l-Kebir*, (Mecmuâtül Fetâvâ I-XXXVII içinde), Darül Vefâ III. Bs., ts.

_____, *Nakzü'l-Mantık*, Thk. Abdürrezzâk Hamza, Abdurrahman es-Sanî', Mektebetü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, Kahire, ts.

İMAM RABBÂNÎ, Ahmed Faruk es-Serhendî, *Mektûbat*, çev. Muhammed Murad el-Mekkî, *Mektebetü Hakikat*, İstanbul, 1423/2002.

İSFEHANÎ, Râgıb, *Müfredatü Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dârü'l-Marife, Beyrut, ts.

İSFEHÂNÎ Mahmud bin Abdurrahman, *Metalî'ül Enzar Şerhi Tevâliü'l-Envâr*, ts.

İSFEHÂNÎ Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Dârü'l-Fikr, Ka-

hire, 1416/1996.

İSFERÂÛÎNÎ, İbrâhîm b. Muhammed Ebû Muzaffer, *Et-Tabsir fi'd Din*, thk. Kemal Yusuf Hut, Beyrut, 1983.

KÂDÎ ABDÛLCEBBAR, Ebû'l-Hasen Kadî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Thk. İbrahim Medkur, Kahire 1965.

_____, *Kitabu'l Mecmu' fi'l Muhit bi't Teklif*, thk. Yusuf el-Yesûî, Matbaatu Kasulikya, Beyrut, ts.

_____, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416.

KÂDÎ BEYZÂVÎ, *Tevâliü'l-Envar*, Thk. Abbas Süleyman, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti

li't-Türâs, Beyrut, 1411/1991.

KANT Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay. İstanbul, 1993.

KARADAŞ Cağfer, *İtikad ve Yakîn*, UÜİF Dergisi, c.10 s.1, 2001.

KÂRÎ Ali, *Minehu'r-Ravzi'l-Ezher Fî Şerh-i Fıkhi'l-Ekber*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.

KÂŞÂNÎ Abdürrezzak, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, Thk. Muhammed Kemâl İbrâhîm Câfer, el-Hey"etü'l Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire, 1981.

KAZMÎ Yedullah, *Faith and Belief in Islam*, Islamic Studies, vol.38, no.4, Winter 1999.

KAZVİNÎ Necmüddin Ömer bin Ali, *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-Mantikiyye*, İstanbul, 1290.

KELÂBÂZÎ Muhammed b. Ebû İshâk, *et-Tearruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbaki Sürûr, Darü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1380/1960.

KENNY Anthony, *What is Faith*, Essays in philosophy of Religion, Oxford, Newyork, 1992.

_____, *Faith and Reason*, Colombia University Press, Newyork 1983.

KIERKEGAARD S., *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, Ara yay., İstanbul, 1990.

_____, *Philosophical Fragments*, trs. David Swenson, Princeton, 1962.

KİNDÎ Ya'kub b. İshâk, *Resâil*, Thk. Abdülhâdi Ebû Zîre, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, 1369/1950.

KÖMÜRCÜ Kamil, *Esirü'd-Din el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Yayınevi yay. Ankara, 2010.

_____, *İşrakî Düşüncede Mantığın Yeri*, İlahiyât yay. Ankara, 2014.

KURTUBÎ Muhammed, *el-Camiü'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1427/2006.

KUŞEYRÎ Abdülkerîm, *er-Risâle*, Thk. Abdülhalim Mahmud, Dâru'ş-Şiab, Kahire, 1409.

KUTLU Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât yay., I. Baskı, Ank. 2000.

KUTLUER İlhan, "Mahsûs", *DİA*, 2003, XXVII/392-393.

KUTLUER İlhan, "Düşünme", *DİA*, 1994, XX/53-57.

LEHRER Keith, *Belief and Knowledge*, *The Philosophical Review*, vol.77, no.4, 1968.

MAHMUD Abdülhalim, *Kaziyetü't-Tasavvuf*, II. Baskı, Darü'l-Meârif, Kahire, ts.

MAKDÎSÎ, Muhammed bin Tahir, *Safvetü't-Tasavvuf*, thk. Ğadet el-Mukaddim Udre, Darü'l Müntehâbi'l-Arabî, Beyrut, 1416/199.

MARKIE P., *Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty*, *Mind*, vol.88, no.345, Jan. 1979.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhid*, Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM yay., Ankara 1422/2003.

_____, *Tevilat-ü Ehi's-Sünne*, thk. Mecdi Basillum, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2005.

MÂVERDÎ Alî b. Muhammed, *Edebü'd Dünnya ve'd -Din*, Dar-ü İkra, Beyrut, 1405/1985.

MEKKÎ Ebu Talib, *Kutu'l-Kulûb*, Thk. İbrahim Muhammed Rıdvânî, Mektebetü Dâri't-türâs, Kahire, 1422/2001.

MILLER Richard W., *Absolute Certainty*, Mind, vol.87, no.345, 1978.

MOLLA SADRÂ Sadrüddîn Muhammed Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, nşr. Rızâ Lutfî, Tahran, 1383.

MUHÂSİBÎ Muhammed bin Esed Hâris, *Şerefü'l-'Akl ve Mahiyyetühu*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

_____, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî, Beyrut 1402/1982.

_____, *er-Riaye li Hukukillah*, Thk. Abdülhalim Mahmud, Dârü'l-Meârif, Kahire, ts.

_____, *el-Mesail fi Âmalî'l-Kulub ve'l-Cevârih*, thk. Halil İmrân el-Mansûr, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

_____, *Risâletü'l-Müstersidîn*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1988.

MÜSLİM BİN HACCAC Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahih*, İstanbul, ts.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahrü'l-Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, Konya, 1329.

_____, *Kitabu't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhid*, Thk. Cîbullah Hasan Ahmed, Dârü't-Tabâtü'l-Muhammediyye, Kahire, 1406/1986.

_____, *Tabıratü'l-Edille I-II*, Thk. Hüseyin Atay- (ikinci cilt Şaban Ali

- DÜZGÜN ile birlikte), DİB. Yay., II. Bsk. Ankara, 2004.
- NEŞŞÂR Ali Sami, *Neşetü'l Fikri'l Felsefi fi'l İslam*, Darü'l-Meârif, Kahire, ts.
- NEVEVÎ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim bin Haccac*, el-Matbaatü'l-Mısriyyetü'l-Ezheriyye, 1347/1929.
- OSMAN Ali İsa, *el-İnsan inde'l Gazali*, Mektebetü'l-Mısriyye, Kahire, 1934.
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF yay. VI. bs. Ankara 1991.
- ÖZCAN Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİF yay., 4.bs. İstanbul, 2012.
- ÖZCAN Hanifi, *İman*, DİA, 2000, XXII/216-219.
- ÖZDEMİR Metin, *Kelami İstidlalin Problematığı*, CÜİFD, c.V s.2, Sivas, 2001.
- PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-Din*, Thk. Hans Peter Linss, Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1383/1963.
- PAILIN D.A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London, 1986.
- PASCAL Blaise, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs yay. İstanbul, 1998.
- PRICE H. H., *Belief*, George Allen and Union, London, 1969.
- PENELHUM T., *Problems of Religious Knowledge*, Macmillian Co., London, 1971.
- Pezdevî** Ebü'l-Yüsr, *Usûlü'd-Din*, thk. Hans Peter Linss, Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1383/1963.
- POLATER, Kadir, *Kuran'a Göre Bilgi İman İlişkisi ve Yakîn Kavramı*, EKEV Akademi Dergisi, y.17 s. 25, Bahar, 2013.
- POPKIN Richard, *Fideism*, The Encyclopedia of Philosophy, ed. by Paul Edwards, Macmillian Co., vol. III, s.2011, 1967.
- QUINTON A., *Knowledge and Belief*, The Encyclopedia of Philosophy, c.4. s.345.
- RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Esasü't-Takdis*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1406/1986.

_____, *Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhuma*, thk. Muhammed el-Masumi, Mattabatü Me'hazi'l-İslamiyye, İslamâbâd, Pakistan, ts.

_____, *Levâmiü'l-Beyyinat Şerh-ü Esmâillahi, ve's-Sıfât*, Tabatü'ş-Şarkıyye, Mısır, 1323.

_____, *Lübâbü'l- İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebetü Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.

_____, *el-Meâlim fi Usûli'd-Din*, neşr. Semih Duğeym, Daru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut, ts.

_____, *el-Mebâhisül Meşrikiyye fî İlmi'l-İlahiyyat ve't-Tabiiyyat*, Thk. Muhammed el-Bağdadi, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1410.

_____, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981.

_____, *el-Mesâilü'l Hamsûn fî Usûli'd-Din*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Dârü'l-Cil, Beyrut, 1410/1990.

_____, *Muhassalu Efkarü'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin*, Thk. Abdurraif Sa'd, Mektebetü Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kahire, ts.

_____, *el-Metalibül Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1408/1987.

RÂZÎ Kutbuddin Muhammed b Tahtânî, *Tahrirü'l- Kavaidi'l-Mantikiyye*, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

_____, *Levamiü'l-Esrar Şerh-u Metâlii'l- Envâr*, Dârü'l-Âmire matbaası, İstanbul, 1303.

RIZA Reşid, *Tefsirü'l-Menâr*, Dârü'l-Menâr, Kahire 1366/1947.

REDFORD Colin, *Acceptance and Knowledge*, Mind, vol99, no.396, 1980.

RUSSELL Bertrand, *A History of Western Philosophy*, Routledge, Newyork, London, 2003.

_____, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1983.

SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, nşr. Fethullah Huleyf, Dârü'l-Meârif, İskenderiye, 1969.

SAĞİR Abdülmecid, *et-Tasavvuf fi'l-Fifri's-Sûfi el-Mağribî*, Darussaade, Darü'l-Beyzâ, 1999.

SARTWELL Crispin, *Doubt and Faith*, Transactions of Charles S.P. Society, vol.27, no.2, Spring, 1991.

SCHILPP Paul Arthur, *A Rational Belief Demanded for Faith*, The Journal of Philosophy, vol.21, no.8, 1924.

SELAHATİN Cûdi, *el-İmam Ebubekir Bakıllâni ve Ârâuhü'l İtikadiyye ve'l-Kelâmiyye*, Camiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1409/1979.

SERRÂC Ebu Nasr, *el-Lüma fi't-Tasavvuf*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ, Abdülkadir Sürûr, Dâru'l- Kütübi'l- Hadîse, Kahire, 1380/1960.

SHERMAN A.T., *Certainties, Impossibilities and Variables*, Mind, Vol.16, No.62, 1902.

SMITH W..C., *Faith and Tasdiq*, İslamic Philosophical Theology, Newyork 1979.

_____, *Understanding of İslam*, Mouyen Publishers, Nurtherlands, 1981.

SIDDÎKÎ Muhammed, *Kitabu't-Telattuf*, Matbaa-ı Terakki, İstanbul, 1330.

SÛBKÎ Tâcüddin, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud et-Tenâhî, Abdülfettah el-Cilû, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

SÛHREVERDÎ Şihâbüddin, *Heyâkilü'n-Nur*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1340.

SÛLEMÎ Ebu Abdurahman, *Tabakatü's-Sûfiyye*, nşr. Nûreddin Şerîbe, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1389/1969.

_____, *Tis'atü Kütüb fi Usuli't-Tasavvuf*, thk. Süleyman Ateş, 1993/1414.

SÛRMELİ Mehmet, *Nasıl İman Edelim*, MG V yay. Ankara, 2015.

SWINBURNE Richard, *Faith and Belief*, Religious Studies, vol.16, no.2, 1980.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihayetü'l İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Oxford University Press, London, 1934.

_____, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1414/1993.

ŞEREF Muhammed, *Dirasât fi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1404.

_____, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, Darü'l-Matbaati'l-Casiye, İskenderiye, 1982.

ŞERKÂVÎ Hasan, *Usulü't Tasavvufi'l-İslâmî*, Darü'l-Marifeti'l-Camia, İskenderiye, 1991.

ŞEVKANÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fühûl*, s.II/86-87.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Camiü'l-Beyan an Tefsir-i Âyi'l-Kur'an*, Thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî, Merkezi'l-Buhus ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, Kahire, 1422/2001.

TASLAMAN Caner, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, II. Bs., İstanbul Yayınevi, İst. 2008.

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, *Miftahu Dari's-Saâde*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1405/1985.

TAVİL Tevfik, *et-Tasavvuf fi Mısr*, Mektebetül Adab, İskenderiye, 1365/1946.

TAYLOR Richard, *Voluntarism*, The Encyclopedia of Philosophy, ed. by Paul Edwards, Macmillian Co., vol.VIII, s.272, 1967.

TEFTAZÂNÎ, Sa'düddin Mesud b. Fahreddin, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, neşr. Ahmed es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1408/1988.

_____, *Şerhu'l-Makasid*, Thk. Salih Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998/1419.

TEFTAZÂNÎ Ebu'l-Vefa, *el-Medhal ila Tasavvufi'l-İslâmî*, Darü's-Sekâfe, Kahire, ts.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Keşşaf-ı Istılâhati'l Fünûn*, Thk. Ali Dehruh,

Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.

TEMİMÎ Osman, *Fethu'l Hamid fi Şerh'it Tevhid*, Thk.Saud el-Arifi, Hüseyin es-Seîdî, Daru'n Neml, Mekke, 1425.

TENNANT F.R., *Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

TILLICH P., *Dynamics of Faith*, Harper Collins Publisher, Newyork, 2001.

TİRMİZÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakim et-, *Nevadirü'l-Usûl fî Marifeti Ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Cîl, Beyrut, 1992.

_____, *Beyânü'l-Fark Beyne's Sadr ve'l Kalb ve'l Fuâd*, thk. Nicholas Herr, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1958.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Camiu's-Sahih (Sünen-i Tirmizî)*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu Mustafa el-Halebi, ts.

TOPALOĞLU Bekir, *Kelâm Arastirmaları Üzerine Düşünceler*, MÜİF yay., İstanbul 2004.

TÛSÎ Nasirüddin, *Şerhu'l-İşarât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünyâ, Dârü'l-Meârif, Beyrut, ts.

TÜRER Osman, *Letaif-i Hamse*, DİA, 2003, XXVII/143.

TÜRKER Ömer, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM yay., İstanbul, 2010.

TÛSTERÎ Sehl bin Abdullah, *Tefsir*, Thk. Taha Abdurrauf Sa'd- Hasan Muhammed Ali, Dârü'l-Harem li't-Türâs, Kahire, 2004.

ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvuf İstılahları ve Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991.

ULUDAĞ Süleyman, *"Fark"*, DİA, 1995, XII/171-172.

USLU Ferit, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu yay., Ank. 2004.

UTAYBÎ Münif, *Eserü'l İtizal fi Akaidi'l Eşaire*, Camiatü Ümmü'l Kura, Mekke,

ts.

WAINWRIGHT William, *Philosophy of Religion*, Oxford University Pres, Oxford, 1998.

VERGOTE Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, İFAV, İstanbul 1999.

Yaran Rahmi, "**Bid'at**", *DİA*, 1992, VI/129-131.

YASİN İbrahim Muhammed, *Hâlû'l-Fenâ fi't-Tasavvufi'l-İslami*, Darü'l-Meârif, Kahire, 1999.

YAVUZ Yusuf Şevki, "**Burhân**", *DİA*, 1992, VI/429-430.

_____, "**Delil**", *DİA*, 1994, IX/136-138.

_____, "**İlham**", *DİA*, 2000, XXII/98-100.

_____, "**Vücut**", *DİA* 2013, ILIII/136-137.

YAZIR Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Matbbat-u Ebu'z-Ziya, 1935.

YILMAZ Hasan Kâmil, **Cem'**, *DİA*, 1993, VII/278-279.

YOLTON J.W., *Theory of Knowkedge*, Macmillan Co., Newyork, 1965.

ZEHEBÎ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyer-i Alami'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnayud, Müessesetür-Risale, XI. Bs., 1417/1996.

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Ekrem Sefa GÜL

Uyruğu : T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri : 17.12.1979 Sivas

e-posta : ekremsefa@mynet.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak.	2001
Yüksek Lisans	Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Ens.	2011

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2004-2016	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen

YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce KPDS (68) ÜDS () TOEFL () EILTS ()

