

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELAM BİLİM DALI**

**İMANIN OLUŞUMUNDA METODİK ŞÜPHE**

**YAKUB ÖMER YANBAY**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN:  
Prof. Dr. RAMAZAN ALTINTAŞ**

**KONYA-2017**

**T.C.**  
**NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**KELAM BİLİM DALI**

**İMANIN OLUŞUMUNDA METODİK ŞÜPHE**

**YAKUB ÖMER YANBAY**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN:**  
**Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ**

**KONYA-2017**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü





DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yakup Ömer Yanbay
	Numarası	118106013006
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam - KELAM
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan Altıntaş
	Tezin Adı	İMANIN OLUŞUMUNDA METODİK EÜRHE

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan İmanın Oluşumunda Metodik Eürhe başlıklı bu çalışma 5.5.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Ramazan Altıntaş	
2	Prof. Dr.	Sükyman Toprak	
3	Prof. Dr.	Hayri Erten	
4	Prof. Dr.	Abdülqaffar Aslan	
5	Prof. Dr.	Hüseyin Aydın	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yakub Ömer YANBAY		
	Numarası	118106013006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	İmanın Oluşumunda Metodik Şüphe			

### Bilimsel Etik Sayfası

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

  
Yakub Ömer YANBAY

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	---	--



### ÖZET

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Yakub Ömer YANBAY		
	Numarası	118106013006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Tezin Adı	İmanın Oluşumunda Metodik Şüphe			

**“İmanın Oluşumunda Metodik Şüphe”** adını taşıyan çalışmamızda, ilgiden imana uzanan bilgi sürecini ve bir yöntem olarak “metodik şüphe”nin imana ulaşmadaki yerini incelemeye çalıştık.

İki bölümden oluşan çalışmanın ilk kısmında imanın, ilgisizlik ve gafletten sıyrılan insanın yönelişiyle başlayan bir süreç olduğunu açıkladık. İnsan zihninin, inanca ulaşmak için aşması gereken ilk aşama olan “şüphe”nin ardından, herhangi bir tercihte bulunamadığı “şek” noktasından “zan”na veya “vehm”e ulaştığı görülmektedir. Şekten sonra ortaya çıkan inanç hem bilgisizlik hem de bilgi açısından önemli bir aşamadır. Sağlam bir inanç bilginin, bilgide imanın temelidir. Dolayısıyla bilgiye dayanmayan bir iman anlayışı savunulamaz.

İmana giden sürecin bilgi temellerinin açıklandığı ilk bölümün ardından, bir yöntem olarak “metodik şüphe”nin neliği ve örnek âlimler üzerinden uygulanışı gösterildi. Metodik şüphenin amacı “yakîn”dir. Kesin bilgiye götüren önermeler açıklandıktan sonra aklî ve naklî bilginin değeri işlendi. Metodik şüphenin dînî temellerinin anlatıldığı bu bölümde, hakikatin kaynağından inanç önermelerinin yapısına uzanan süreçte zihnin metodik hareketi incelendi. Son olarak inanç önermelerinin doğrulanması hususunda metodik şüphenin bir yöntem olabileceği gösterilmiştir.

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	---

### ABSTRACT

<b>Author's</b>	Name and Surname	Yakub Ömer YANBAY		
	Student Number	118106013006		
	Department	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	Methodical Suspicion in the Formation of Belief			

In our work entitled "Methodical Suspicion in the Formation of Belief", we tried to examine knowledge process extending from concern to belief and methodical suspicion as a method of attaining to belief.

In the first part of the work that consists of two parts, we explained that faith is a process that starts with the inclination of the person who eludes indifference and negligence. After 'suspicion' which is the first phase to reach the belief, the human mind is seen to reach 'opinion' or 'illusion' from the point of that he/she cannot prefer anything. Within this chapter in which I handle that a stable belief is basic to knowledge and knowledge is based on the belief, I prove that we cannot defend an understanding of the belief notwithstanding the knowledge.

Following the first chapter of the knowledge bases that lead to faith, the method of "methodical suspicion" as a method and its application through the example scholars was shown. The objective of the methodical doubt is "certain knowledge" (yakîn). After clarifying the propositions that lead to precise knowledge, the value of rational and narrative knowledge was studied. In this section where the religious foundations of methodical suspicion are explained, the process of the consciousness's methodical movement from the source of truth to the structure of belief propositions is examined. Finally, it has been shown that "Methodical Suspicion" may be a method of verifying belief propositions.

## İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar Listesi .....	vii
Şekiller Listesi .....	viii
Önsöz .....	ix
<b>GİRİŞ</b> .....	1
A- Araştırmanın Konusu.....	1
B- Araştırmanın Amacı Ve Önemi .....	2
C- Araştırmanın Kaynakları .....	3
D- Şüphencilik Ve Metodik Şüphe.....	4

### BİRİNCİ BÖLÜM İLGİDEN İMANA BİLGİ SÜRECİ

1.1. İlgi.....	11
1.1.1. İlginin Kaynağı .....	15
1.1.2. İlgisizlik .....	21
1.2. Şüphe ve Şüphe ile İlgili Kavramlar.....	26
1.2.1. İltibas.....	34
1.2.2. Mirye .....	36
1.2.3. Tereddüt .....	40
1.2.4. Zebzebe .....	42
1.2.5. Ameh .....	45
1.2.6. Maraz .....	51
1.2.7. Vesvese .....	54
1.3. Şek .....	60
1.4. Reyb.....	67
1.5. Zan .....	77
1.6. İnanç.....	84
1.6.1. İnançın Dereceleri .....	86
1.6.2. İnanç-Bilgi İlişkisi.....	91
1.7. İman .....	99
1.7.1. İman-Bilgi İlişkisi .....	107
1.7.2. İman ve Şüphe.....	117

### İKİNCİ BÖLÜM İMANIN OLUŞUMUNDA METODİK ŞÜPHE

2.1. Metodik Şüphe.....	122
2.2. Kur'ân ve Metodik Şüphe.....	126
2.3. Metodik Şüphe Örnekleri.....	136
2.3.1. Ebû Ali el-Cubbâi ve Ebû Hâşim Örneği.....	137
2.3.2. Gazzâlî Örneği .....	143
2.4. Yakîn.....	159

2.4.2. Yakînî Bilginin Dînî Temelleri .....	165
3.4.3. Yakîniyyât .....	174
2.5. Aklî Bilginin Değeri .....	181
2.5.1. Akıl.....	181
2.5.2. Nazarî ve Amelî Açından Akıl.....	185
2.5.3. Aklın İşlevselliği .....	188
2.5.4. Aklın İşlevselliği Olarak Nazar.....	191
2.5.5. Delillendirmede Akıl-Nakil İlişkisi .....	198
2.6. Naklî Bilginin Değeri.....	204
2.7. Doğrulama ve Metodik Şüphe İlişkisi .....	212
2.7.1. Bilgi-Hakikat İlişkisi.....	215
2.7.2. İmanın Bilişsel Yönü .....	219
2.7.3. Dînî Bilginin Yapısı .....	223
2.7.4. Doğrulama Sürecinin Dînî Temelleri.....	227
2.7.5. Doğrulama Yöntemi Olarak Metodik Şüphe .....	243
Sonuç .....	248
Kaynakça .....	251
Özgeçmiş .....	267



## Kısaltmalar Listesi

b.	Bin
bt.	Binti
Bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
krş.	Karşılaştırınız
M.	Miladi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	Neşreden
r.	Rûmî
s.	Sayfa
sad.	Sadeleştiren
thk.	Tahkîk
ths.	Tarihsiz
tlf.	Telif
tsh.	Tashih
ÜİF	Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ÜİFV	Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
vd.	Ve devamı
Y.	Yayınları

## Şekiller Listesi

Şekil 1.1. İnsan Güdülerinin Piramidi .....20



## Önsöz

Düşünen bir varlık olan insanın yeryüzü serüveninin özünü metafizik oluşturmaktadır. Mahiyetinin en önemli özelliği olan ruhani yönü Yaratıcıya bakan insanın, bu âlemdeki varoluşunun kaynağına ulaşmasının önündeki engellerin kaldırılmasının sürekli bir düşünsel çabayı gerektirdiği aşikârdır. İnsanın metafizik üzerine gerçekleştirdiği düşünsel çabasının sürekliliğinin önemi, ruhun kaynağıyla olan irtibatının sonsuzluğunda mündemiçtir. İnsanın varoluşsal bütünlüğünün temelleri, bu kaynakla kurulacak sağlıklı bir iletişimin sağlayacağı sağlam ve kesin bilgilerle anlamlı hale gelecektir. Yetkinleşme yolunda gerçekleştirilen düşünsel ve amelî her çabanın başarısı, bu sürecin içerdiği yakînî bilgiye ulaşmayla doğru orantılıdır.

Algılayan, bilen, yapan ve diri bir cevher olan insan nefsinin ibare ve ifadesinden başka bir şey olmayan düşünmenin yetkinlik belirtisi “iman”dır. İrâdî bir yönelişi ve güven içerisinde bir teslimiyeti işaret eden “iman”, düşüncenin ulaştığı bir sonuç olarak kendisini “düşünen insanın” varlığının epistemik boyutlarında açığa vurmuştur. Hakikati arama serüveninin hedefinde yer alan iman “metodik bir sürecin” doğuşuna kaynaklık etmiştir. Dînî tecrübenin eşsizliğinin tarihsel süreç içerisindeki objektif yansımalarından biri olan Gazzâlî’nin, imanın temelinde yer alan bilgileri sorgulayan hayat tecrübesinin, yetkinleşmiş “düşünen” bir nefisle kendini gerçekleştirmesi, günümüze taşan bir örneklığe ulaşmıştır. Düşünmeyi hallerin en değerlisi, özelliklerin en yücesi olarak gören bu tarihsel örneklilik “metodik şüphe” olarak kavramlaştırılmıştır.

Metodik Şüphe’nin Batı düşüncesindeki en önemli temsilcisi Descartes’tır. “Kuşkucuların yapabileceği araştırmayı en son noktasına ulaştırarak, sonuçta kesin olarak temellendirilmiş sağlam bir bilgiyle felsefesini kurma” düşüncesiyle hareket eden Descartes’ın dünyası Tanrı tarafından yaratılmıştır. Aslında şüphe insanın kendi düşünsel yapısıyla ve gerçekleri yaratan Tanrı’yla uyumunun bozulmasıdır. Bu uyumun tekrar sağlanması için doğru soruların sorulması ve şüphenin bu sorular bağlamında metodik olarak değerlendirilmesi önemlidir. Çünkü bilgi, Tanrı

tarafından bir anlamda birbirleri için yaratılmış insan ve dünya arasında uyum sağlayıp varlığını amaç doğrultusunda yola emin adımlarla iletirken, iman bu gaye ve hedeflerin, gerçekliğin ta kendisi olarak, yani, hakîkî, yakînî ve kesin bir bilgi olarak gerçekleşmesini sağlar. Entellektüel güçleri bu dünyaya tamamen uyumlu olan insanın bu uyuma ulaşmasının adı olan iman, şüphe süreçlerinin metodik olarak aşılmasıyla hakikatin elde edilmesiyle birlikte gerçekliğe irâdî bir boyun eğişle açıklanır.

Düşüncede öyle bir noktaya ulaşıyor ki insan, artık şüphe mutmain olmak için delil isteyen bir kalbe anahtar oluyor. Kesinlik arayışı tamamen sistematik bir süreç olarak hakikati arama ve ona ulaşabilme ümidinin yansımasıdır. Kuşkuya kapılıp kesin bilgiye ulaşmada çaba sarfeden ve oradan yola çıkarak imana ulaşmaya çalışan bir insanın çabası eşsizdir. Bu durumda ilk vahiyle sarsılan Hz. Peygamber'in şüphelerini Varaka'yla gidermedeki çabası en güzel örnekliktir. Şu halde öncesinde kuşku bulunmayan bir yakîn yoksa eğer, bu anlamda inancı elde etmeye çalışan insanın, bir inançtan diğerine geçerken ki veya inançtan imana uzanırken ki kuşku hali metodik olarak değerlendirilmek durumundadır.

Bu değerlendirmenin kaynağında kesinlik arayışıyla hareket eden insan fitratının bilişsel aktivitelerinin ulaştığı sonuç olan “düşünen ben” yer almaktadır. İnsan bilincinin en temel ögesi olan Tanrı idesi, insanın kendi düşüncesindeki yakîn arayışının kaynağı olarak değerlendirilmeli ve “düşünen ben”in doğurduğu bir gerçeklikten öte, varlığını kendi mükemmelliğinden alan biriciklikle vasıflandırılmalıdır. Çünkü insan düşüncesi de bu anlamı içeren bir bilgiyle yaratılmış ve imza, mükemmel bir hatırlamayla “bilgi” olarak okunmuştur. Yaratıcı'nın varoluşunun kesinliğini kendi bilincinden yola çıkaran metodik şüphe yolcusunun, hakikate yönelik en önemli a priori okuması “dış dünyanın varlığının kesinliği”dir. Bu kesinliğin bilgi açısından işaret ettiği anlam şudur: “Allah Teâlâ herşeyi bir düzen içerisinde yaratmıştır ve bu düzen metodik olarak hareket eden her zihne istediği doğru cevapları verecektir.”

İman sürecinin en önemli başlangıç noktası olarak elde edilen bu kesin bilgilerin kelâm ilmi açısından yansımalarını tanıtmayı amaçlayan bu çalışmamız iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde ilgiden imana uzanan sürecin bilişsel ve duygusal boyutları ihmal edilmeden işlenmiştir. Bu metodun en önemli kaynağı

nakildir. Nakil insanı bütünsel olarak işleyen bir bilgi kaynağıdır. Bu açıdan kavramların sözlük veya terim anlamlarında yer alan bilişsel boyutlarının sınırları iradenin kaynağı olarak görülen kalbî boyuta taşınmış ve kelâmî açıdan doğrulama ve yalanlama zıtlığındaki konumları açıklığa kavuşturulmuştur. İkinci bölüme metodik şüphenin neliği işlenerek başlanmış ve İslam düşünce tarihinde yer alan şahsiyetlerden örnekler verilmiştir. Metodik şüphenin amacı olan yakîn açıklanmış ve yakîni öncüllerin bilgi kaynakları değerlendirilerek aklî ve naklî bilginin mahiyetleri işlenmiştir. Son olarak metodik şüphe-doğrulama ilişkisi iman önermelerinin bilişselliği ve yapısı bağlamında açıklanmıştır.

Bu çalışmayı hazırlamamda yardımcı olan başta danışman hocam Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ olmak üzere, teşvik ve yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM ve Prof. Dr. Hayri ERTEN hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Tevfik ve başarı Allah'tandır.

Yakub Ömer YANBAY

Konya-2017

## GİRİŞ

### A- Araştırmanın Konusu

Kelam ilmi, İslam inançlarını kesin deliller kullanmak ve ortaya çıkacak şüpheleri gidermek suretiyle ispat etmeyi gaye edinmiştir.

Günümüzde sağlam bir inanç sistemine dair her türlü şüphenin giderilmesi için kesin bir delillendirmeye duyulan ihtiyaç; bilgi kuramının ve yorum yönteminin temellerinin değerini de ortaya koymaktadır.

Sağlam bilgi kuramı ve delillendirme yöntemleriyle hareket eden kelam ilminin değerli âlimlerinden olan İmam Gazzâlî (v. 505/1111), inanç dünyasında şüpheyile mücadele etmekle kalmamış metodik şüphe yöntemini kullanmak suretiyle şüphe süreçlerini bütünüyle aşarak yakînî imana ulaşmadaki hikâyesini eserleriyle bizlere ulaştırmıştır. Gazzâlî'den bize miras kalan bu yöntemi metodik şüphe olarak adlandırmaktayız.

Tarihte imana karşı ortaya çıkan şüphelerle her dönem mücadele edilmiş ve kuvvetli delillendirmelerle iman korunmaya çalışılmıştır. Çünkü iman kendisine ulaştırılan süreçlerin ötesinde tasdikî ve iradî bir teslimiyeti ifade eder. Çağımız insanı ise özellikle mantıkçı pozitivistin etkisiyle her şeyi olgusalca mülâhazalarla açıklamaktadır. Bu ve benzeri materyalist akımların insanların düşünce dünyalarında ciddi şüpheler ortaya koymakla akîde üzerinde derin sarsıntılar meydana getirdiği bilinmektedir.

Bu sebeple insanların düşünce dünyalarında ortaya çıkan bu şüphelerle mücadele doğal olarak yeni ilmi kelamın ilgi alanına girmiştir. Kelam tarihinde Gazzâlî'nin örneklendirdiği ve kendi yaşamı üzerinden bize sunduğu metodik şüphe, imana ulaştırıcı etkisi bakımından ele alınmaya değer bir meseledir. Biz de bu sebeple araştırma konusunu “İmanın Oluşumunda Metodik Şüphe” olarak belirledik.

## B- Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmamız şüpheyi metodik olarak yaklaşımı amaçlamaktadır. İnsanın bilgiye ulaşma sürecini sahip olduğu dinamiklerden başlatarak, aşmak zorunda olduğu şüphe süreçlerinin mahiyetini aydınlatmak ve bu süreçleri metodik bir bakış açısıyla değerlendirmek iman açısından önemli bir konudur.

İslam inanç sistemi belli önermelere dayanmaktadır. Bu önermelerin içerdiği inançların ne ölçüde kanıtlara dayandığı, bunun ne ölçüde olanaklı olduğu veya bunun gerekli olup-olmadığı meselesinden yola çıkılarak elde edilen çözümler çok farklı sonuçlar ortaya koymuş ve neticede içerisinde şüphenin de yer aldığı önemli değerlendirmelere ulaşılmıştır. Şüphe noktasında kalarak ortaya çıkan çeşitli fikri cereyanlar, imana ulaştıran bilgiyi sarsmaya çalışmış ve gönüllerde derin yaraların açılmasına yol açmıştır. Özellikle şüphe ve inkâr nazariyelerini destekleyen akımlara karşı durmak akîde açısından hayati bir meseledir. İşte bu noktada metodik şüpheyi, daha güçlü ve sahih bir bilgi altyapısı ve delillendirmeyle tahkiki imana ulaştırıcı etkisi bakımından ele almak önemlidir. Çünkü kuşkuya kapılıp kesin bir bilgiye ulaşmada çaba sarfeden ve oradan yola çıkarak imana ulaşmaya çalışan insanın gayreti değerlidir. Nitekim insan düşüncede öyle bir aşamaya ulaşıyor ki şüphe, mutmain olmak için delil isteyen bir kalbe anahtar oluyor. Böylece delile ve hüccete dayalı bir dini düşünceye ulaşıyor. Ayrıca şüphe iman sürecinde arızî bir durum olarak insan hayatının herhangi bir döneminde ortaya çıkabilir. Bu da ancak imanın inanç altyapısının bilgi ile temellendirilmesiyle ortadan kaldırılabilir.

İman, hayat boyu yaşanan bir dinamizme sahip olduğu için ona arız olabilecek şüphe durumlarının imana etkisi sistemli bir bakış açısıyla incelenip, metodik şüphenin imanı güçlendireceği ve şüpheleri sistemli bir şekilde bilgi sayesinde ortadan kaldıracağı değerlendirilmeliydi. Biz de bu amacı gerçekleştirmek için böyle bir konuyu araştırma alanı olarak seçmiş bulunuyoruz.

### C- Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızın ilk bölümünde iman sürecinde yer alan kavramları işlediğimiz için, başta İbn Manzûr'un "*Lisânu'l-Arab*" isimli eserinden ve diğer temel sözlüklerden faydalanılmıştır.

Kelimelerin manalarının daha iyi anlaşılması için Kur'an ve Hadislerdeki kullanımları da dikkate alınmıştır. Rivayet açısından sağlam bir kaynak olarak kabul ettiğimiz Taberî'nin (310/923) "*Câmiu'l-Beyân*" isimli tefsirinin yanında Mâturîdî, Râzî, Kurtubî, Neseî, İbn Aşûr, İbn Kesîr, Beydâvî, Zemahşerî, İbn Furek, Râgıp el-İsfahânî ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi âlimlerin tefsir kitaplarına başvurulmuş ve kelimelerin anlamları bu kaynaklardan yola çıkılarak aydınlatılmıştır. Hadisler genellikle Kütübü Tis'a'dan alınmıştır.

Kelâmî bir eserin temel kaynakları olan Mâturîdî'nin (v. 333/944) *Kitabu't-Tevhîd'i* ve *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne* isimli eserlerinin yanında Sadru'l-İslâm Muhammed el-Pezdevî'nin (v. 493/1099) *Usûlü'd-dîn*; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî'nin (v. 508/1114) *Tabsîratü'l-Edille* ve *Bahru'l-Kelâm*'ı, Ebû Muhammed Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî'nin (v. 580/1185), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* ve *el-Kifâye fî Usûli'd-Dîn* adlı eserlerinden faydalanılmıştır. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (v. 324/935-36) *el-İbâne*, *Lum'a* adlı eserleri ile İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (v. 478/1085) *Kitabu'l-İrsâd*'ı, *Şâmil* ve *Akâdetu'n-Nizâmiyyesi*, Gazzâlî'nin (v. 511/1111) *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*'ı, Fahreddin Râzî'nin *Mahsûl*, *Muhassal* ve *Meâlimu Usûli'd-Dîn*'i, Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Taftazânî'nin (v. 797/1395) *Şerhu'l-Akâid* ve *Şerhu'l-Makâsîd*'ı ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (v. 812/1409) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserleri önemli kaynaklar arasındadır. Özellikle Mutezîlî âlimlerden olan Kâdî Abdulcebbar'ın eserleri kaynak olarak kullanılmış, ayrıca İbn Rüşd'ün eserlerinden de faydalanılmıştır.

Metodik şüpheyi ele aldığımız bu eserde, örnek olarak işlediğimiz Gazzâlî'nin (v. 511/1111), başta "*el-Münkızı Mine'd-Dalâl*" isimli eseri başta olmak üzere "*el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, *Mişkâtü'l-Envâr*, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, *Meâricu'l-Kuds*" gibi eserlerine de başvurulmuştur. Rene Descartes'in "*Aklın İdaresi İçin Kurallar* ve



*Metafizik Üzerine Düşünceler*” isimli eserlerinin yanında Alan Musgrave’in “*Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk -Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş-*” adlı eseri de önemli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir.

#### D- Şüphencilik ve Metodik Şüphe

Bilgi meselesi insanlığın en önemli meselelerinden biridir. Bilginin imkânı veya imkânsızlığından başlayarak kaynağına ve bilginin değeri meselesine uzanan bu problemde, ilim tarihinde; “Bilgi nedir? Bilgi mümkün müdür, değil midir? Bilgimizin doğduğu yer veya kaynak nedir? Bilgimizin değeri nedir? Bilgimizin doğruluğu, gerçekliği ve geçerliliği nedir? gibi bazı genel sorular kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>1</sup>

Felsefe tarihinde bilginin mümkün olup olmadığı meselesine olumlu cevap verenler “doğmatikler”, olumsuz cevap verenler de “şüphenciler veya septikler” olarak isimlendirilmiştir.<sup>2</sup> Bilginin hangi vasıtalarla ortaya çıktığı, nasıl meydana geldiği, nereden doğduğu gibi sorular ve konuların tartışıldığı bilginin kaynağı meselesinde “akıl, duyu, deney ve sezgi”den herhangi biri veya birileri ön plana çıkartılarak cevaplar verilmiş ve bu cevaplar “rasyonalizm, sensualizm, emprizm ve entüisyonizm” gibi ekolleri ortaya çıkarmıştır.<sup>3</sup>

Hangi bilgimize ne kadar güvenebiliriz? Bu bilgilerimizin hangileri hakikat ve doğru bilgilerdir? gibi sorulara cevap aranmaya çalışılan bilginin değeri meselesinde de; “bilgimizin doğuştan ve aklın bir ürünü olduğunu ve ancak böyle bir bilgiye güvenileceğini savunan “Doğmatikler”, şüpheye dayanan ve her çeşit bilgiden sonsuz bir şekilde şüphelenen “Septikler”, bilgilerimizin izafi olduğunu, gerçeği ancak kısmen yansıtabileceğini ileri süren “Rölativistler”, kendisini şüphesiz olarak bilebileceğimiz şeyin, ancak kendi şuurumuz olduğunu ileri süren

<sup>1</sup> Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-er Y., Konya, 2000, s. 41-42; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Y., Ankara, 1994, s. 27 vd.

<sup>2</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 28.

<sup>3</sup> Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 37; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 42 vd.

“Pozitivistler” ve bilgiyi bilgi yapanın, sağladığı fayda ve işe yararlılık olduğunu savunan “Pragmatistler” gibi birtakım düşünce akımları ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup>

Bir okul öğretisi olarak<sup>5</sup> şüphecilik, İngilizce “Scepticisme”, Osmanlıca “Reybâniyye, Ehl-i Şukûk, Hisbânîyye, Lâ Edriyye, Sofestâiyye” gibi isimlerle anılmakta ve dilimizde “Kuşkuculuk” deyimiyile özleştirilmektedir.<sup>6</sup> Bilginin kaynağı ve değeri meselesinde, insanın kesin olarak ve kat’iyetle bilgi sahibi olabileceğini ileri süren dogmatizme zıt bir okul olarak<sup>7</sup> kesin bilginin olanaksızlığını savunan görüş olan şüphecilik,<sup>8</sup> ilim tarihinin olumsuzluk ve askıda kalma açısından en önemli problemlerinden birini oluşturmuştur. Gorgias’ın; “hiçbir şey yoktur, bir şey varsa bile biz bunu bilemeyiz, eğer varsa ve biz bunu bilebiliyorsak bile, bu bilgiyi diğerlerine bildiremeyiz” şeklinde olumsuz cümlelerle işaret ettiği görüşlerinin bir yansıması olarak şüphecilik, genel olarak olumsuz ve kuşkucudur.<sup>9</sup> İnsan aklının genel ve nazarî gerçeklerden hiçbirini yakînî olarak idrak edemeyeceğine, bir öncülün diğer öncüle nisbetle daha doğru olduğundan emin olunamayacağına inananların mezhebi olan şüphecilik, hiçbir şeyin kesin olmadığını ve herşeyin şüpheli olup aklî tereddüte bırakıldığını iddia etmektedir.<sup>10</sup> Kesin bilgiye ulaşamaması sebebiyle hiçbir hakikate, hele eşyanın özüne ve mutlaka erişilemeyeceğini iddia eden bu okul, bir şey hakkındaki hükmün daima askıya alınması gerektiği düşüncesiyle ilmî bilginin imkânına itiraz eder.<sup>11</sup>

Şüphecilerin hükümleri askıda bırakmalarının sebebi olarak gösterilen ve milattan sonra II. Yüzyılda “Agrippa” tarafından beş temel önerme ileri sürülmüştür: “1- İnsanlar arasında fikir ayrılıklarının bulunması ve daima görüşlerinin çatışma

<sup>4</sup> Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 37-38;

<sup>5</sup> Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), I-IV, Say Y., İstanbul, 1996, I, s. 355.

<sup>6</sup> Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 613; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi-Kavramlar ve Akımlar-*, I-VIII, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005, VI, s. 203-204.

<sup>7</sup> Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Y., Ankara, 1997, s. 265; Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Y., İstanbul, 1999, s. 533.

<sup>8</sup> Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 203; Rosenthal M., Yudin P., *Felsefe Sözlüğü* (çev. Aziz Çalışlar), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997, s. 470.

<sup>9</sup> Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, Sistem Y., İstanbul, 1995, s. 79.

<sup>10</sup> Fennî, İsmail, *Lügatçe-i Felsefe*, Matbaâi Âmire, İstanbul, 1341, s. 613; Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, I, s. 356.

<sup>11</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 266.

halinde olması, 2- Duyularla elde edilen bilgi ve kavramların göreceli olması, 3- Bir şeyi isbat ederken ileri sürülen delillerin ard arda geriye doğru sonsuza varacak şekilde ispat edilmeye muhtaç olması, 4- Faraziye yürütmeye olan ihtiyaç, yani geriye doğru sonsuza gitmekten kaçınmak kasdıyla doğruluğu ispatlanmayan bazı öncüllerin doğruluğu kabul edilmelidir. İspat edilmemiş öncülleri ileri sürmek zorunda kalınması ile ilim elde edilmiş olmaz. 5- Tanıtılacak şeyi tanıtım dayanağı yapmak ki, ispat edilen şeyi ispat edilmesi imkânsız olan şeye istinad ettirmektir. Bunda kısır döngüden sakınılması imkânsızdır.”<sup>12</sup> Bu ve benzeri nedenlerle bilginin imkânını reddeden şüphecilerin kelâmî kaynaklarda genellikle “sofistler” olarak yer aldığı ve görüşlerinin tek tek ele alınarak “batıl” içerisinde oldukları hususunda yeterli delillerle kendilerine cevap verildiği görülmektedir.

Kaynaklar, yakînî ve nazarî bilgileri inkâr eden hissedilir ve akledilir hiçbir şeyin olmadığını iddia eden sofistleri,<sup>13</sup> eşyayı vehimlerden ibaret sayanlar (İnâdiyye), eşyanın hakikatini inanca (itikâ) bağlı görenler (İndiyye) ve eşyanın hakikatinden şüphe edenler (Lâ edriyye) olmak üzere üç kısımda incelemektedir.<sup>14</sup>

İnâdiyye fırkası, eşyanın hakikatlerinin mevcut olmadığını kesinlikle bildiklerini iddia etmektedir. Doğru bilgiyi inkâr eden bu görüş sahiplerinin nazarında hakikatler bir serap gibi olup onlara ancak ulaşıldığı zannedilir.<sup>15</sup> Bu durumda da hakikatlerin çatışması ortaya çıkar ki, aslında hiçbiri hakikat değildir. Şu halde hepsinin şüpheli olduğu ortaya çıkar. Bu yüzden bilgi inkâr edilmelidir. Bu görüşlerin bizzat kendileri tarafından yalanlandığı ortadadır.

İndiyye fırkası, eşyanın hakikatlerinin inanca bağlı olduğunu, inancın eşyanın hakikatlerine bağlı olmadığını savunur. Bu görüşte eşyanın kendi varlığındaki hakikatlerinin mevcut olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bunlara göre, insanın inancı ortadan kalktığı zaman, hakikatlerin bazısını bazısından ayırt etmenin sürekliliğini

---

<sup>12</sup> Atay, Hüseyin, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, *Ankara ÜİF Dergisi*, XXIX, sayı 1, 1987, s. 20-21; Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 614.

<sup>13</sup> Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm (v. 548), *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Faûr), I-II, Dâru'l-Maârif, Beyrut, 1993, II, s. 307.

<sup>14</sup> Bkz. Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 615; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456h.), *el-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-V, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, ths., I, s. 43 vd.

<sup>15</sup> Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 615.

kaybedeceğinden hepsinin hakikatının ortadan kalkacağı açıktır. Dolayısıyla nesnelere insan inancı dışındaki hakikatının var olmadığı ve onun vasıtasıyla sabit olduğu iddia edilmiştir.<sup>16</sup> Bunlara göre, herkesin fikri ve bilgisi kendisine göre hak ve doğru olup, başkasına göre yanlış ve saçmadır. Çünkü şeyler ve nesnelere insanların inanç ve itikatlarına bağlıdır.<sup>17</sup> Birisi bir şeyi hak olarak görüyorsa o haklıdır, birisi birşeye batıl diye inaniyorsa o batıldır. Hâlbuki bu mantıken muhaldir. Bir şey hem hak hem de batıl olmaz veya bir şey birisi ona hak olarak inandığı için hak, batıl olarak inandığı için de batıl olmaz.<sup>18</sup> Dolayısıyla herkesin içtihadı doğru olmaz.

Lâ edriyye fırkası, herşeyin varlık ve bilgisinde duraklamanın, hüküm vermemenin, doğrulama veya yanlışlamanın mümkün olmadığını iddia eder. Hissî ve bedîhî bilgilerin varlığını reddederek aklın ve duyunun töhmet altında tutulduğu bu düşüncede amacın “şüphe içerisinde kalmak” veya “şüpheyi savunmak” olduğu ortadadır. Çünkü herşeyde “tevakkuf” etmenin gerekliliğini savunan bu fırkanın, bu hükümleriyle kendi sözlerinde çelişkiye düştüklerine dair görüşler karşısında, sözlerinin kesinlik ifade etmediğini ve şüphe etmeye devam ettiklerini belirtirler.<sup>19</sup> Şüpheden dahi şüphe eden bu fırkanın herhangi bir bilgi temelinde olmaması karşıtları açısından da kendilerindeki aklî ve hissî yetiler noktasında olumsuz bir bakış açısına neden olmaktadır. Bu açıdan onlara, “bu görüşleriniz doğru ve gerçek midir, yoksa yanlış veya gerçekliği yok mudur? şeklinde bir soru sorulur. Eğer “doğru ve gerçektir derlerse, hakikatin var olacağını kabul etmişlerdir. Aksi takdirde sözlerinin yanlış olduğu ortaya çıkacak ki,<sup>20</sup> bu durumda genel bir çözüm olarak tekdire te'dîb edilmeleri ilim adamlarınca teklif edilmiştir.<sup>21</sup>

Şüphenin bir tavır olarak benimsendiği bu olumsuz şüphenin karşısında doğru bilgiye ulaşmak için yöntem olarak kullanılan şüpheyi de karşılaşmaktayız. Apaçık

<sup>16</sup> Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 615.

<sup>17</sup> Atay, *İlmin İmkânı*, s. 24.

<sup>18</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 44.

<sup>19</sup> Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 615.

<sup>20</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 44.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed (v. 333h.), *Kitâbu't-Tevhîd* (thk. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Câmiatu'l-Mısriyyetu, İskenderiye, ths., s. 153.

olan doğruya, kesin bilgiye varmak için sağlam bir dayanak bulana dek bütün bilgilerin gözden geçirilerek eleştirilmesi, sınanması anlamlarına gelen “yöntemli kuşkuculuk”<sup>22</sup> olarak belirleyebileceğimiz bu şüphede doğruların hakikatine, yanlışların ise gerçekliğine dair bir zihnî-kalbî çabanın yürütülmesi ve sonuçta doğruların hakikatine ve yanlışların ise batıllığına ulaşılması söz konusudur. Bilginin temellerini sağlama almak amacıyla belirli bir yöntemle hareket ederek, her kademedede elde edilen bilgilerden şüphe edip, hiç şüphe edilemeyecek açık-seçik bilgilere ulaşma çabası şeklinde tanımlanan “metodik şüphe”nin,<sup>23</sup> imanın temel hakikatlerinin gerçekliğine dair sağlam bir temel oluşturması ve imanın tahkikine sebep olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Şüpheciliğin kendisinde karar kılınan, kendisinde kalınan ve daha ileri gidilmeyen bir en son amaç olarak benimsenmediği, tersine şüphenin, şüphenin kendisini ortadan kaldırmayı amaçlayan bir yöntem, bir araç olarak kullanıldığını görmekteyiz ki, bir metot olarak şüpheciliğin bilinen en iyi örnekleri İslam dünyasında Gazzâlî, Batı dünyasında da Descartes'ta (v. 1650m.) görülür. Gerek Gazzâlî gerekse Descartes, yaratılışlarının gereği olarak gerekçelendirdikleri bir sâikle<sup>24</sup> doğruyu, kendisinden şüphe edilmesi asla mümkün olmayan kesin bilgiyi ararlar. Bunun için kendilerine bilgi veya doğru diye sunulan şeylerin hakikatinden şüphe ederek onları gözden geçirirler. Bundan daha da önemlisi bu doğruların veya bilgilerin kaynaklarını, yani duyular ve akli ele alıp, onların bize şaşmaz ve kesin bilgiyi vermekte ne kadar güvenilebilir olduklarını araştırırlar. Gerek duyuların gerekse aklın verilerinden şüphe edilebileceğinden yola çıkarak şüphe edilmesi mümkün olmayan noktaya ulaşp bilgilerini bu nokta üzerine inşa eden her iki düşünür de metodik bir çabayla hareket etmişler ve imanın dayandığı hakikatlerin

<sup>22</sup> Bkz. Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 388; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap Kitabevi, İstanbul, ths., s. 118; Ayman, Mehmet, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Y., İstanbul, 1997, s. 10-11.

<sup>23</sup> Taşkın, Ali, *Gazzâlî ve David Hume'un Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 20.

<sup>24</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *el-Münkizu mine'd-Dalâl (Mecmûatu Resâil içinde)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, s. 25; Descartes, Renates, *Meditationes de Prima Philosophia (Metafizik Üzerine Düşünceler)* (Latince'den çev. Çiğdem Dürüşken), Kabcacı Y., İstanbul, 2013, s. 147.

şüpheden uzak bir biçimde ispatlanabileceğini ve şüphesizliğin kendisini imanda gerçekleştirebileceğini göstermişlerdir.

Descartes her şeyden şüphe etmenin mümkün olduğu, ancak şüphe eden insanın, şüphe ettiği anda, şüphe ettiğinden şüphe etmesinin mümkün olmadığı sonucuna varır. Şüphe etmek bir tür düşündürmektir. O halde şüphe eden insan şüphe ettiği anda düşünmektedir. Düşünmek ise var olmayı gerektirir. Çünkü şüphe etmek için şüphe eden bir varlığın olması zorunludur. Böylece Descartes, kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan kesin bir ilk bilgiye varır. “Düşünüyorum o halde varım (Cogito ergo sum)”. Bu, şüpheden bilgiye geçiştir. Buradan da “varlığımı kendime borçlu olmuş olsaydım, ne kuşku duyardım, ne arzu hissederdim, ne de bir şeyden mahrum olurdu. Çünkü hakkında bir fikir sahibi olduğum her türlü yetkinliği kendim kazanmış olurdu, böylece ben kendim tanrı olurdu”<sup>25</sup> diyerek kendisi dışında bir olan, aşkın bir “Tanrı”nın bilgisine ulaşıyor.<sup>26</sup> Gazzâlî’de bu bilgiye ulaşmanın kaynağı “Allah’ın kalbine attığı bir nur”<sup>27</sup> olarak ifade edilmiştir.

Gazzâlî ve Descartes arasında şüphelerinin niteliği ve şüpheden kurtulma mekanizmaları bakımından bazı farklılıklar varsa da şüpheyi bir araç olarak kullanıp, sonunda şüpheden bilgiye geçmeleri bakımından büyük bir benzerlik vardır. Bu benzerlik şüphenin yöntemsel olarak kullanılması şeklinde özetlenebilir.<sup>28</sup>

Şüphenin yöntem olarak kullanılması ve sonunda kesin bilgiye ulaşılması, imanın kendisi üzerine inşa edildiği hakikatlerin ortaya çıkarılması açısından büyük önem arz etmektedir. İnsanın melekelerinin yardımıyla varlığında bulunduğu hakikatlerle buna yeterli olduğunu ispatlayan düşünürlerin açtığı çığır, onların kendilerinde olanı kullanma hususunda insanoğluna bir yol göstericilikleri olarak anlaşılabilir. Hakikate olan bağlılığın, böyle bir yöntemle gösterilmeye çalışılması, hiçbir zaman tek geçer yol olarak görülmemeli ve diğer yolların çığır açan

---

<sup>25</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 71.

<sup>26</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 97, 101.

<sup>27</sup> Gazzâlî, *el-Münkizu mine’ d-Dalâl*, s. 29; Descartes’te, “doğal ışık”la (sezgi) kendisine açıklanan gerçek olarak “kuşku duyduğum için var olduğumu anlamam” örneğini verir. (Descartes, *Meditationes*, s. 65, 71). Bu “kalbe atılan nur”un Batı felsefesindeki yansıması olarak görülebilir.

<sup>28</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 37-38.

ufuklarından da yararlanılmalıdır. Hakikate ulaştıran yöntemlerin çeşitliliği zenginliktir.<sup>29</sup>



---

<sup>29</sup> Bkz. Ankebût, 29/69.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İLGİDEN İMANA BİLGİ SÜRECİ

#### 1.1. İlgî

İman sürecinde ilk basamak olarak ele alacağımız “ilgi”; “iki şey arasında bulunan herhangi bir bağıllık, ilişki, alaka, taalluk, aidiyet, dikkati öncelikle belirli bir şey üzerinde toplama eğilimi, belirli bir olay veya etkinliğe yakınlık duyma, ondan hoşlanma ve ona öncelik tanıma” olarak tarif edilmiştir.<sup>1</sup> “İlgî”, canlı-cansız, maddî-manevî olsun değerine göre seçilen ve genellikle dikkatli, şuurlu ve iradeli olarak belli objelere, olaylara, fikirlere, kişilere vb. karşı zihnî ve ruhî bir katılış ve yöneliş demektir.<sup>2</sup>

Arapça isim olarak kullanılan “nisbet” kelimesi; iki şey arasında ilgi, alaka, bağıllık, kıyaslama, ölçü olarak çevrilmiş ve mantıkta “nisbet-i subutiyye”, bir şeyin bir şeye o, o olacak şekilde sabitlenmesi şeklinde tanımlanmıştır.<sup>3</sup> Yine “nisbet”ten türeyen “münasebet”de Türkçe’de; uygunluk, ilişik, ilgi, yakınlık, bağ, irtibat, vesîle kelimeleriyle kullanılmıştır.<sup>4</sup>

Ayrıca Arapça “alak ve alâka” kelimeleri ilgi karşılığında kullanılmaktadır. Arapça isim olarak cem’i kalıpta “alâik ve alâkat” olarak gelen “alâka”, ilgi, ilişki, bir şeye gönül verme, bağlanma, münasebet olarak çevrilir. Bununla birlikte edebiyatta bir kelimenin hakikî manasından mecazî manasına nakledilmesinin sebebi olarak “ilgi” kelimesi kullanılır.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Akalan, Ahmet Şükrü ve Başkaları, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Y., Ankara, 2011, s. 1174.

<sup>2</sup> Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB Y., Ankara, 1983, s.64.

<sup>3</sup> Cürçânî, Ali b. Muhammed (v. 816h.), *Kitâbu't-Ta'rifât*, (thk. Komisyon), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 241.

<sup>4</sup> Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Y., 2003, Ankara, s. 725, 840.

<sup>5</sup> Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 25; Uludağ, Süleyman, “Alâka”, *DİA*, II, 1989, s. 334.



Nitekim İsfehânî (v. 502/1109), “alak” sözcüğüne yapışma, ilişme, tutunma (teşebbüs) manası vermiştir.<sup>6</sup> Elmalılı’ya (v. 1942m.) göre “alak”, ilişken ve yapışkan nesneye denir. Bu manada rahimdeki dutuğa “alâka” denilmiştir. Bu maddî manasıdır.<sup>7</sup> Bundan başka “alak” kelimesi, ruhani ve manevî olarak “alâka” gibi aşk, muhabbet ve bağlılık manasına da gelir.<sup>8</sup> Aynı kökten türeyen “i-l-g” kelimesine de “sahibinin kendisiyle alakalı (bağlı, ilgili, ilintili) olduğu ve kendisini terketmediği güzel şeyler” anlamı verilmiştir.<sup>9</sup>

Bu minvalde Kur’ân-ı Kerim’de, “O, insanı alaktan yarattı”<sup>10</sup> buyurulmaktadır. Alak, insanın müstesna oluşuna dair “ilgi, alâka, sevgi” anlamına, embriyolojik süreçlerle alakalı olarak “ana rahmine düşmüş ceninin ilk hali, hücre” anlamına gelir.<sup>11</sup> Kur’an’da yalnızca buraya has olan bu kullanımın kök manası, “kalbe gerekli olan sevgi” şeklinde açıklanmıştır.<sup>12</sup> Nitekim eşler arasında olması gereken bu sevginin veya bağlılığın olmadığı durumlar için, Kur’an’da bu kökten türeyen “muallak” kelimesi kullanılmıştır.<sup>13</sup>

İlgi, insanın varlık olarak belirli hususlara dikkatini odaklaması ve yaşam süreci içerisindeki eğilimidir. Bu bağlamda ilgi insanın her açıdan bütünsel bir yönelişini ve ilgisini yönelttiği varlıktan bütün yönlerden beklentisini ihtiva eder. İman sürecinde bu ilginin ve beklentinin yöneldiği varlık Allah-u Teâlâ’dır. Elmalılı: “Mümkün gerçekliklerin üzerinde vacip olan hakkın, gerek ilmimizin, gerek vücudumuzun ilk sebebi ve dayanağı olarak “Allah” ismi, onun hem has hem de

<sup>6</sup> İsfehânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin Râgıp (v. 502/1109), *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Kiyânî), Matbaatü'l-Halebî, Kahire, 1961, s. 343.

<sup>7</sup> Feriştetoğlu Lügatı “alak” kelimesine “sülük” anlamı vermiştir ki sülûğün özelliği yapışmaktır. (İbn Melek, Abdullatif (v.885/1480), *İki Kur'ân Sözlüğü Lügat-ı Feriştetoğlu ve Lügat-ı Kanûnu İlahî* (haz. Cemal Muhtar), Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 1993, s. 79).

<sup>8</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I-IX, Nebioğlu Basımevi, İstanbul, 1960, V, s. 3435-3436; VIII, s. 5900-5951; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (v. 711h.), *Lisânu'l-Arab* (thk. A. Ali el-Kebir, Muhammed Hasebullah, Hâşim eş-Şâzelî), I-VI, Dâru'l-Maârif, Kahire, ths., IV, 3071.

<sup>9</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 343.

<sup>10</sup> Alak, 96/2.

<sup>11</sup> Bkz. Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-II, Dâru'l-Maârif, Kâhire, Ths., II, s. 18.

<sup>12</sup> İbn Fâris, Ebû Hüseyin Ahmed (v. 395h.), *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah* (thk. Abdu's-Selam Muhammed Harun), I-VI, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1399/1979, IV, s. 125-129; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 3071.

<sup>13</sup> Bkz. Nisa, 4/129.

âlem ismidir. Dolayısıyla bir varlığa, bir zata dayanan bu ismin hakikatinin, öyle bir vâcibu'l-vücut olduğunu görüyoruz ki O, bütün enfüsî ve âfâkî seyrimizde kendisini gösteriyor. Nitekim varlığımızda bu yüce hakikate karşı, sınırsız bir ilgimiz, alakamız ve içsel bir hissiyatımız vardır” der.<sup>14</sup>

İman bir ilgi işidir. İmana doğru yol alınan bir süreçten bahsedebilmek için insanın, bilgisiz bir düzlemde körü körüne cereyan eden bir teslimiyetinden ziyade, metafizik varlıkla kurduğu bir “ilgi” ilişkisinin olduğu bilinmelidir. Kaldı ki iman tek yönlü bir bilgi aktı değil, karşılıklı ilgi ve ilişkiyi doğuran bir bakış açısıdır. Bu sebeple “ilgi”nin benliklerde taşıdığı mana bilimsel bir “obje” gibi değerlendirilmemelidir. Fakat bu bakış açısı, iman sürecinde ilginin aklî temelleri olmayan bir yapıda tezahür ettiğini de göstermez.<sup>15</sup> Çünkü İslam, imanın aklî, bilgisel temeller üzerine oturtulmasını ister. Nitekim Hz. İbrahim’in ölülerin diriltilmesi isteğinde imandaki bilgi temeline işaret etmektedir. “Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "inanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her birini bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler."<sup>16</sup>

Bu açıdan “ilgi”nin ifade ettiği anlamın, bilme sürecindeki ilk çıkış noktası olduğunu ve dolayısıyla bilinen bir varlıkla kurulan ilginin, imana yöneltebileceğini göz önünde bulundurmalıyız. İman objelerinin insanın “ruhsal ilgi alanı”na

<sup>14</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, s. 20-21.

<sup>15</sup> Tillich, imanın “nihai, sonsuz ilgi (ultimate concern)” olduğunu açıklar. (Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, , Harper Torchbook, New York, 1958, s. 1). Bu açıklama, imanın mahiyeti açısından eksiktir. Bu yüzden iman, ilahî olana bitmez tükenmez sonsuz bir ilginin hedefine ulaşarak hakikati tasdik etmesi olarak değerlendirilmelidir. Allah’a yönelen bu nihai ilgi ve alakamız da ihsan kavramıyla kendisini tam olarak (yakînî olarak) gerçekleştirmektedir. İhsan Cibril Hadisi’nde şöyle açıklanmıştır: “Allah’a, onu görüyormuşsun gibi ibadet etmelidir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da O seni muhakkak görür.” (Buhârî, Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *el-Câmiu'l-Müsnedi's-Sahîhi'l-Muhtasaru min Umûri Rasûlillahi (s.a.v.) ve Sunenihî ve Eyyâmihî (Sahîhi Buhârî)* (thk. Muhammed Z. b. Nâsir), I-IX, Dâru Tûgu'n-Necât, Riyad, 1422h., “İman”, Bâbu Suâlu Cibril, Hadis No:50, I, s. 19; Müslim, İbn Haccac Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî (v. 261/875), *el-Musnedu's-Sahîhi'l-Muhtasaru Binagli'l-Adli ani'l-Adli ilâ Rasulillah (Sahîhu Müslim)* (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, ths., “İman”, Bâbu Marifetu'l-İman, Hadis No:1, I, s. 36).

<sup>16</sup> Bakara, 2/260. Aynı şekilde Hz. İsa'nın havarileri de “gökten bir sofraya (mâide)” talebinde bulunmuşlar ve bunun sebebi olarak ta; “Ondan yiyelim, kalplerimiz mutmain olsun, bize doğru söylediğini (kesin olarak) bilelim ve ona gözleriyle görmüş şahitler olalım istiyoruz” demişlerdi. (Mâide, 5/112-113).

girmesinden dolayı “ilgi” iman sürecinin ilk aşaması olarak kabul edilmiştir. Çünkü imanın temelinde, herşeyden önce, bir “ilgi”, bir “din-ilgisi” yer almaktadır.<sup>17</sup> Aslında ilginin nasıl anlaşılması gerektiğini şu kudsî rivayet anlatmaktadır: “Allah Teâlâ buyurdu ki: “Ben, kulumun benim hakkımda yaptığı zanna göreyim. O, beni zikretti mi onunla beraberim. Eğer o beni nefsinde zikrederse ben de onu onunkinden daha hayırlı bir cemaat içerisinde zikrederim. O bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir adım yaklaşıyorum, o bana bir adım yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim.”<sup>18</sup> İnsanın iman ettiği varlığa olan ruhanî yakınlığını gösteren bu rivayet, insanın ilgi ve alakadan uzak kalamayacağını ve eğer kişi ilgisini Allah’a yöneltirse, Allah’ın, iman sürecinde kula takviye ve güç vererek, kulun hidayetini tamamlayıp başarıya ulaştıracağını göstermektedir.<sup>19</sup> Nitekim hidayet süreci de bunu çok iyi izah etmektedir. Hidayetin ilk olarak, bütün insanlara yol gösterme ve açıklama (delalet ve beyan) anlamında kullanıldığını görüyoruz.<sup>20</sup> Bu noktada “kullarını dosdoğru yola ileten”<sup>21</sup> Allah Teâlâ, “her kavim için bir yol gösterici”<sup>22</sup> elçi göndermiştir. Hz. Peygambere de, “şüphesiz ki sen dosdoğru bir yola iletiyorsun”<sup>23</sup> ayetiyle hitap edilmiştir. Şayet kullar ilgi ve alakalarını bu hidayet sürecine yöneltirlerse Allah Teâlâ’nın yardımı ve kula yönelişi meydana gelmektedir. İbn Teymiyye’nin tevfiik ve ilham şeklinde anlam verdiği bu hidayet kulun hakikate ulaşmasını sağlamaktadır.<sup>24</sup> Buna “Sen onların doğru yolu bulmasını ne kadar

<sup>17</sup> Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 1992, s.39.

<sup>18</sup> Buhârî, *Sahih*, “Tevhid”, Bâbu Kavillillahi; “Yuhazzirukumullahu Nefseh”, Hadis No:7405, IX, s. 121; Müslim, *Sahih*, “Zikr”, Babu’l-Hiss Ala Zikrillahi Teâla, Hadis No:2 (2675), IV, s. 2061; Tirmîzî, Muhammed b. İsa (v. 279/892), *Sünenü Tirmîzî* (thk. I-II. cilt Ahmed Muhammed Şakir, III. Cilt Muhammed Fuad Abdulbaki, IV-V. Cilt İbrahim Utve), I-V, Mektebetü ve Matbaatu Mustafa’l-Bâbi’l-Halebî, Mısır, 1395/1975, “Da'avât”, Hadis No:3603, V, s. 581.

<sup>19</sup> “Allah dilediğini seçer ve kendisine yöneleni doğruya iletir.” (Şûrâ, 42/13).

<sup>20</sup> Mâturîdî, Ebû Mansur (v. 333/944), *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* (thk. Mecdi Baslum), I-X, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, IV, s. 153, 427; Râzî, Ebû Abdullah Muhammed Fahrudin (v. 606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb (Et-Tefsiru'l-Kebir)*, I-XXXII, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420h., II, s. 372; Harpûfî, Abdüllatif (v. 1916m.), *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-Islâm*, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul, 1327, s. 300; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, s. 167; Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalalet*, Ribat Y., Konya, 1997, s. 53 vd.

<sup>21</sup> Nisa, 4/175; Ahzâb, 33/4; Nahl, 16/9.

<sup>22</sup> Ra'd, 13/7.

<sup>23</sup> Şûrâ, 42/52.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddin (v. 728h.), *Mecmûu'l-Fetâvâ* (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), I-XXXV, Mucmeu Melik Fahd, Medine, 1995, X, s. 582-583; ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 372; Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Dalalet*, s. 65.

istersen iste, ama unutma ki, Allah'ın sapıklığa mahkûm ettiğini kimse doğru yola yönlentemez (hidayet)<sup>25</sup> ayetinde işaret edilmektedir. Eğer insan aklını ve kendine verilen yetilerini yerli yerince kullanırsa imana ilgi duyabilir. Nitekim Elmalılı, Kur'ân-ı Kerim'in özelliği olarak buyurulan “sakınanlar için yol gösterici (هُدًى)”<sup>26</sup> ayetinde ki nükteyi şu şekilde açıklar: “Bu kitapta mevcut olan ilâhî irşadın tesirli olması ve ilahî yardımla birleşebilmesi, “âdeten” insanların iradî bir tercihte bulunmalarıyla şart kılınmıştır. Kur'an “bütün insanlara hidayet olarak”<sup>27</sup> hak yolunu göstermek için indirilmişse de, herkes bunu kabul ve tercihte bir olmayacak ve birtakım insanlar iradesini buna sarf etmeyecektir. Çünkü insanlığın fitrî esaslarında umûmî olarak mevcut olan hitaba kabiliyet, bazı insanlarda kötü alışkanlıklar ile tamamen ortadan kalktığı için, Kur'an'ın tam bir belağat ve kapsayıcı gerçekliklerle yol göstermesi doğal olarak ilgi ve alakayı (muhabbet arzusu) uyandırmayıp belki de aksi tesir yapacaktır. Dolayısıyla hidayetten faydalanmanın ilk şartı “sakınmayı tercih etmek ve korunmayı istemektir”<sup>28</sup> ki, bu ilgi ve istekle de hidayet süreci başlar.

Kısaca, insanın ilahî ilgiye muhatap olması, bu ilgiyi hak edecek bir yöneliş girmesi ile mümkün olmaktadır. Bu yöneliş doğuran ilgi, insanın varlığında bulunduğu en temel düşünce kalıplarını ve duygu dünyalarını akla getirmektedir. Eğer ilginin kaynağı üzerinde durursak imanla ilgi arasındaki ilişki daha iyi anlaşılacaktır.

### 1.1.1. İlginin Kaynağı

İnsan hayatı boyunca hiç bitmeyen bir ilgi ve alaka süreci içerisinde yaşar. Elbette bu ilgi insan hayatının farklı dönemlerinde değişebilmektedir. Dünya görüşünü ve inancını yönlendiren insan iradesi, hayat sürecini bu ilgilerle ilişkili hale getirmektedir. Bu noktada insanın ilgi konusu olabilecek hususlara ilgi duyması ve onlarla ilişkiye geçerek tekrar kendisine yönelmesi söz konusudur. Sonuçta insan,

<sup>25</sup> Nahl, 16/37; bkz. Bakara, 2/272.

<sup>26</sup> Bakara, 2/2.

<sup>27</sup> Bakara, 2/185.

<sup>28</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I, s. 167-168.

ruhî ve psikolojik olarak karşılığı olana ilgi duyarken karşılığını bulamadığı bir şeye ilgi duymaz. Bu noktada Yüce Allah: “Allah her kimi doğruya erdirmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar”<sup>29</sup> buyurmaktadır. İnsanın gönlünün İslam'a açılması, kişinin ona ilgisini yöneltmesi sayesinde gerçekleşmektedir. Eğer Allah Teâlâ dilemiş olsaydı, bütün insanları hidayete zorlardı. Fakat onları zorlamamıştır. Hidayete yönelmeyi ve kabul etmeyi onların tercih ve kabiliyetlerine bırakmıştır.<sup>30</sup> Eğer kişi ilgisini o yöne kanalize ederse bunun hayatındaki ruhî yansımalarını mutlaka bulacaktır.

İmana ulaşmada özgür iradesini etkin olarak kullanma durumunda olan insanın ilahî emanete olan ilgisi yaratılışında potansiyel olarak vardır. İnsandaki bu ilginin kaynağı fitrattır.<sup>31</sup> Nitekim bir ayette şöyle geçer: “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata (ki her çocuk, fitrat üzere doğar<sup>32</sup>) sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”<sup>33</sup> Bu ayetteki “din” den maksat, hiç şüphesiz İslam'dır. Çünkü hitap öncelikle imanı yüceltmek için Hz. Peygamber'edir ve ayrıca âlimlerin ittifakıyla onun şahsında tek tek bütün insanlardır. Şu halde herkes tek tek gönderilen dine “yüzünü döndürmekle” görevlidir. “Yüzünü döndürme”nin anlamı, ona iltifat etmek, ilgi ve alakasını yöneltmek, ona ihtimam göstermek ve bu konuda çaba içerisinde olmaktır. Kim bir şeye önem verirse ona yönelerek tarafını ona bağlar, yüzünü ona çevirir, bakışlarını ona doğrultur. “Yüz” kelimesinden maksat, insanın bütün varlığıdır. Çünkü “yüz”

<sup>29</sup> En'âm, 6/125.

<sup>30</sup> Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelam*, s. 300-301.

<sup>31</sup> Batı Felsefesi'nde bu mesele Descartes tarafından şu şekilde anlaşılmıştır: “Kendimin varolduğu ve en mükemmel varlığın, yani Tanrı'nın fikrinin bende bulunduğu gerçeği, zorunlu olarak Tanrı'nın da varolduğunu hiç tartışmasız kanıtlıyor. Gerçekten de Tanrı'nın beni yaratırken, tıpkı bir sanatçının mührünü basması gibi, bu fikri gönlüme mühürlemiş olmasında şaşılacak bir yan yok... Kendime gönül gözümle baktığımda, ben kendimin tamamlanmamış, başkasına bağlı ve kat kat büyük bir şeye, yani daha iyi bir şeye sonsuzca özlem duyan bir varlık olduğunu anlamakla kalmıyorum, aynı zamanda bağlı olduğum o varlığın bütün o büyük şeylere sadece süresizce ve imkân olarak değil, aynı zamanda fiilî olarak ve sonsuzca sahip olduğunu, dolayısıyla onun Tanrı olduğunu anlıyorum.” (Descartes, *Meditationes*, s. 101-103).

<sup>32</sup> Müslim, *Sahih*, “Kader”, Bâbu Ma'nâ Külli Mevlûdin, Hadis no:2658, IV, s. 2047.

<sup>33</sup> Rûm, 30/30.

bütün hislerin ve idrak vasıtalarının toplayıcısıdır.<sup>34</sup> “Hanif” de meyleden demektir. Bu ayetteki “hanif”ten kastedilen, şirk türü yabancılardan dine meyleden, yani batıldan saparak hakka yönelen kimse demektir. Yüce Allah şöyle buyuruyor: “Allah’a ortak koşmaksızın O’na yönelerek...”<sup>35</sup> Böylece ayetin anlamı, “yüzünü hanif ve fitrat olan dine döndür” şeklinde anlaşılır.

Fıtrat, inanç esasları ve hukukî hükümleriyle insanın din olarak benimsediği bütün herşeyi içine alan bir kavram olarak yorumlanmıştır.<sup>36</sup> İbn Atıyye, fıtratı, “kendisi vasıtasıyla Allah’ı tanımaya, varlığına delil getirmeye, normlarını bilmeye elverişli ve hazır durumda bulunan insanın nefsindeki hilkat (yaratılış) ve hey’et (yetenek)” olarak tanımlar.<sup>37</sup> İnsanın fıtratı, vücut ve akıl olarak üzerinde yaratıldığı durumdur. İslam’ın fıtrat olarak nitelendirilmesi<sup>38</sup> “aklî fıtrat” anlamındadır. İslam, inanç ve normlardan oluşur. Bütün bunlar ise aklîdir veya aklın idrak ve kabul ettiğine uygun olarak cereyan eder.<sup>39</sup> Şu halde bu ayette geçtiği gibi fıtrat ilahî yazılım olup Hakk’ı bilme yeteneğidir. Ebû Hanife bunu şöyle açıklar: “Allah Âdem’in neslini, sulbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, imanı emredip, küfrü yasaklamıştır. Onlar da onun Rab olduğunu ikrar etmişlerdir. Bu, onların imanıdır. İşte onlar bu fıtrat üzere doğarlar. Bundan sonra küfre sapan, bu fıtratı değiştirip bozmuş olur. Tasdik edip iman eden de fıtratında sebat ve devamlılık göstermiş olur.”<sup>40</sup>

<sup>34</sup> “Veccehtu vechî (yüzümü (dine) çevirdim, döndüm), eslemtu vechî lillahi (yüzümü Allah’a tuttum, teslim ettim).” (En’âm,6/79; Âl-i İmran, 3/20).

<sup>35</sup> Hac, 22/31.

<sup>36</sup> İbn Aşûr, Muhammed Tahir (v. 1393/1973), *Mekâsıdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye* (çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), Rağbet Y., İstanbul, 1999, s. 83-84; İbn Aşûr, Muhammed Tahir (v. 1393/1973), *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr (Tahrîru’l-Ma’ne’s-Sedîd ve Tenvîru’l-Aklu’l-Cedîd min Tefsiri’l-Kitâbi’l-Mecîd*, I-XXX, ed-Dâru’t-Tunûsiyyeti, Tunus, 1984h., XXI, s. 89-91; Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Said (v. 685/1292), *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl* (thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı), I-V, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1418h., IV, s. 206; Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmud (v. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmiu’t-Tenzîl*, I-IV, Dâru’l-Kütübü’l-Arabiyye, Beyrut, 1407h., III, s. 479; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXV, s. 98.

<sup>37</sup> İbn Aşûr, *Mekâsıdu’s-Şerîa*, s. 84.

<sup>38</sup> İkrime’den nakleden, Taberî, Muhammed b. Cerîr (v. 310/923), *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân* (thk. Abdullah b. A. et-Türkî), I-XXVI, Dâru Hicr, Yer Yok, 1422/2001, XVIII, s. 494.

<sup>39</sup> İbn Aşûr, *Mekâsıdu’s-Şerîa*, s. 85.

<sup>40</sup> Ebû Hanife, Numan b. Sabit (v. 150h.), *el-Fıkhu’l-Ekber, (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. Mustafa Öz), Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 2011, s. 54.*

Nitekim insanoğlunun yaratılışı hakkında sunulan ayetler insanî eğilimlerin kaynağını arı-duru bir biçimde izah etmekte ve bu eğilimlerin belli bir amaca yönelik olarak var edildiğini göstermektedir.<sup>41</sup> Varlığının kaynağı olan “Hak”<sup>42</sup>, varlık amacını bir “kader” içerisinde takdir etmiş<sup>43</sup> ve onu “Rab” sıfatıyla imtihan sürecine dâhil etmiştir. “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik" dememeniz içindir.”<sup>44</sup>

İnsanın varlığından ve eğilimlerinden habersiz olması imkânsız değildir. Nitekim Allah Teâlâ “insanlara yaratılıştaki verilen fitratı...”,<sup>45</sup> “Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde (ahsen-i takvim) yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik. Ancak iman edip yararlı ameller yapan kimseler bunun dışındadır...”<sup>46</sup> ayetlerinden, insanın nefsi fitratının kendisinden erdemlerin doğuşuna elverişli olduğunu anlıyoruz. Çünkü “insanın nefsi fitratı”, Allah’ın insan türünün aklını, saçmalıklar ve bozucu adetlerle karışmaktan salim olarak üzerinde yarattığı haldir. Bu ayetteki “takvîm”den (ifrat ve tefritten uzak (en adil) yaratılış,<sup>47</sup> en güzel surette yaratılış<sup>48</sup>) maksat ise gerçek inançların ve iyi işlerin kaynağı olan aklın takvîmidir. İnsanın aşağıların aşağısına döndürülmesinden kastedilen de, insanların yanlış inançlara ve rezillikler olarak nitelendirilen kötü işlere ilgisini yöneltmesidir. Yoksa şeklin, suretin takvîmi değildir. Çünkü insanların şekli, esfel olana dönüşmez ve yine ayetteki inananlar ve iyi işler yapanların istisnası, kendisinden istisna yapılan durumun dış şekiller olmasını engeller. Zira güzel şeklin iyi müminlere özgü olma durumu yoktur. Bu açıdan fitrî esaslar, Allah’ın dünyanın mamur edilmesi için insanları kendileri üzerinde yarattığı esaslardır.<sup>49</sup>

<sup>41</sup> Zâriyât, 51/56; Âl-i İmrân, 2/191; En’âm, 6/73; Sad, 38/27.

<sup>42</sup> “Allah (c.c.), Mutlak Hakikat (Hak)’ın ta kendisidir” (Lokman, 31/30).

<sup>43</sup> “Biz her şeyi bir kaderle yarattık.” (Kamer, 54/49).

<sup>44</sup> A’raf, 7/172.

<sup>45</sup> Rûm, 30/30.

<sup>46</sup> Tin, 95/4-6.

<sup>47</sup> İbn Abbas’tan nakleden, Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, s. 510.

<sup>48</sup> Hammad’dan nakleden, Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, s. 511.

<sup>49</sup> İbn Aşûr, *Mekâsîdu’ş-Şerîa*, s. 86.

Bu açıdan buradaki asıl problem, insan ilgi ve alakasını, varlığını Hakk'a bağlayan unsurlara mı yöneltecek ve dolayısıyla kendi 'hakk'ını mı gerçekleştirecek yoksa "heva ve heves" denilen duygularının esiri mi olacak? İnsan ilgisinin yöneldiği unsurların kaynağı kendisinde bütün yönleriyle mevcut olmakla birlikte bu unsurların hangi ilgi noktalarıyla irtibata geçeceği ve sonuçta hangi amacı, gayeyi hayatına yerleştireceği de bir başka temel sorundur. Şu ayette bu temel soruna dikkatlerimiz çekilir: "Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir."<sup>50</sup>

İnsanoğlunun maddî eğilimlerinin yanında manevî eğilimleri de mevcuttur. En temel ihtiyaçlarından en karmaşık ihtiyaçlarına kadar farklı düzeyde motivasyon kaynağı olan bu eğilimlerin doğru yönetilmesinde şuurlu ve iradî tercih büyük rol oynamaktadır. Bu güdüsel arzu ve istekleri denetlemek, kontrol etmek, sınırlandırmak veya doyurmak insanın sorumluluk alanıyla doğrudan ilişkilidir. İnsan iradî olarak bu sorumluluğu yerine getirip getirmeme özgürlüğüne sahiptir. "İnkâr edenlere gelince; onların amelleri ıssız bir çöldeki serap gibidir. Susamış kimse onu su sanır. Yanına geldiğinde hiçbir şey bulamaz. (Tıpkı bunun gibi kâfir de hesap günü amellerinden bir şey bulamaz). Ancak Allah'ı yanında bulur..."<sup>51</sup> Bir başka ayette de bu riski ortadan kaldırmak için ilginin yöneldiği yönün ne olması gerektiği açık ve net olarak ifade edilmiştir. "Ve artık ancak Rabbinizle bağışlanın (O'na yönelin)."<sup>52</sup>

İnanca ve imana olan ilgiyi sadece dikey sebebe veya sebepler kümesine bağlayarak imanın insana yönelik işaret ettiği anlamın yatay boyutlarını gözardı edemeyiz. İmanın varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen anlam dünyasına yaptığı atfın yansımalarını insanın ilgisinde bulabiliriz. İnsanlar inançlarıyla hayatlarını şekillendirirken bu inancın bir ilgi olarak hayatın içerisinde var olması, tam da o hayatla kurulan bağın dinamik ve aktif yönünü ifade etmektedir. İman varoluşun dikey boyutunu yatay düzlemde var kılarken insan bu ilgiyi

---

<sup>50</sup> Şems, 91/7-10.

<sup>51</sup> Nur, 24/39.

<sup>52</sup> İnşirah, 94/6.



hayatının bizzat kendisine yönelmekte ve bir anlam dünyası olarak imanıla bireysel ve toplumsal hayatta kendisini bulmaktadır. İşte insanın buna ilgi duymaması en azından inanç açısından mümkün değilken iman ise ayrı bir filizlenme olarak süreci en üst seviyede veya daha farklı bir düzlemde tutmaktadır.

Hakikat arayışı ve O'na iman etme insan ruhunun yaratılışında yerleştirilmiş bir eğilimdir. İnsan nefsinin bütün meyillerinde yaratılış hikmetine doğru esaslı bir tabiatı vardır. Fıtrat olarak isimlendirilen bu tabiat, daima hakka ve hayra yönelik bir yol takip eder. Nitekim insan, bilgi olarak ayırt edilemeyecek biçimde ruh ve beden birleşiminden oluşmuş bir hakikattir ve doğal olarak ilgi ve alakası O'na yönelecektir. Örneğin şehvetler boşuna yaratılmamıştır. Onlar insanları yaratılışın gayelerine ulaştırmak için Allah tarafından verilmiş birer sevkedici ve hedefe bağlayan iç duygusudur. Bu açıdan insanın, iffet ve birliktelik niyetiyle nikâh arzusu fitri gayeye uygun ve ayrıca ilme de mutabık bir meyildir. Zina ve sefihlik meyli ise ilme muhalif sırf bir hevadır ve fitrata aykırı olması anlamında fahşadır. Aynı şekilde, insanın acıkması ve yeme-içmeye meyli yaşamak için kendisine gerekli, faydalı veya daha iyi olanı elde etme hikmeti içindir. Yoksa zehir yutmak veya kuru bir zevk elde edip midelerini bozmak için değildir. O durumda fıtrat bozulmuş, dalâlete düşülmüş ve hevanın peşinde ilimsizce koşulmuş olur. İnsanın, insan ruh ve zekâsının asli fıtratı da hakkı tanımak ve hak yaradanından başkasına kul olmamak içindir. İnsana ruh yanlış duysun, düşmanı olan şeytana<sup>53</sup> ve nefsin ilimsizce hevasına tabi olsun diye değil,<sup>54</sup> hakkı ve hayrına olanı duysun, başlangıç ve sonunu ve O'na karşı görevlerini bilsin diye üflenmiştir.<sup>55</sup> Nitekim Kur'ân'da Yüce Allah: "Ona ruhumdan üfledim"<sup>56</sup> buyurmaktadır. İşte teosentrik bir tabiata sahip olan insanın ilgisi bundandır. İnsanın yaratılışında bulunduğu bu ilgiye rağmen ortaya çıkan ilgisizliği nasıl açıklayabiliriz?

---

<sup>53</sup> "Şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır." (Bakara, 2/208).

<sup>54</sup> "Zulmedenler hiç bir ilimsiz hevalarına uydular." (Rûm, 30/29).

<sup>55</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VI, s. 3820-3823.

<sup>56</sup> Hicr, 15/29.

### 1.1.2. İlgisizlik

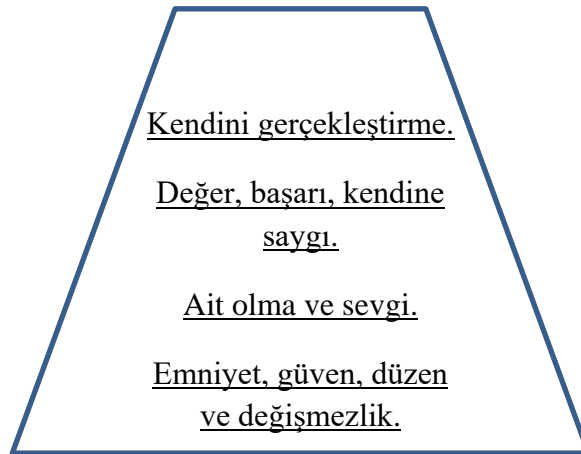
Dinin biri fitrat diğeri de kesb olmak üzere iki temel kaynağı vardır. Fitrat, hakka sevkeden sırf ilahî bir yaratılıştır. Allah'a ulaşmak için hep O'na doğru manevî bir sevkedilmeyi ifade eder. Kesb ise nefislerde ve kâinatta çeşitli durumların içinde hissin hareketleri, zihnin tefekkürleriyle alakalı olduğundan dolayı hem fitrata doğru hem de fitratın istikametine muhalif olarak hevalara, zararlara, haksızlıklara, isyan ve şirke doğru sürükleyebilir.<sup>57</sup>

Bu açıdan insan, hayatında her şeye ilgi duymaz. Öncelikle ilgi duyulan ve tatmin edilmeye çalışılan güdüler insandan insana değiştiği gibi toplumdan topluma da değişmektedir. Genel olarak insanların ilgileri güdüleri etrafında şekillenmekte ve bu güdülerin doyurulması onlar için önem arz etmektedir. Maslow'un açlık, susuzluk ve cinsiyetin fizyolojik doyumundan başlayıp güven, sevgi, değer, başarı ve kendini gerçekleştirme şeklinde alttan yukarıya doğru sıraladığı insan güdülerinin piramidi, maddî olandan manevî olana doğru bir seyir izlemektedir.<sup>58</sup> İnsanların bu seyrin neresinde oldukları veya bu seyir sürecinde hangi objeye daha çok yöneldikleri meselesi ilgi veya ilgisizliği meydana getirmektedir.

---

<sup>57</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VI, s. 3824.

<sup>58</sup> Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı -Psikolojinin Temel Kavramları-*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 236; Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s.65.



Şekil 1. İnsan Güdülerinin Piramidi.<sup>59</sup>

İlginin gerçekleşebilmesi için onun canlı ve şuurlu tutulması ve böylece peşinden gidilmesi gerekir. Zaten ilgi, duygudan kaynaklanan ve duygusal cazibe ölçüsünde sürekliliğini koruyan etkiye sahip iradeli bir yöneliştir.<sup>60</sup> Bu yönelişin dışında kalan hususlara karşılık ortaya çıkan durumu da onlara karşı ilgisizlik olarak ifade edebiliriz. Yani “ilgisizlik” tarafsız bir durumu ifade etmekte, dolayısıyla insanın olumlu veya olumsuz herhangi bir davranışta bulunmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla ilgisizlik durumunda olan bir insan da, ne imana ve ne de herhangi bir iletişime hazırlık sözkonusudur.<sup>61</sup>

İnsanın varlığında bulunduğu ve varlığının fitratını oluşturan istekler,<sup>62</sup> düşünce tarzına dayanan irade tarafından kontrol edilmektedir. İnsanların düşünce tarzları onların iç dünyalarını oluşturmakta ve değer yargılarıyla kendilerine amaçlar belirlemektedirler. Bu da insanların ilgi ve isteklerini belirlerken iç dünyalarını da somutlaştırmaktadır. Dolayısıyla insanların ilgisi, kendi varlıklarında belirledikleri değer yargılarıyla yönlendirilmekte ve değerleriyle uyuşmayan unsurlara insanlar ilgi duymamaktadırlar. Ayrıca insan hayatında iman sürecine giden yolda karşılaşmayı, tanışmayı sağlayan ilgi durumu bazen aksi tesir meydana getirmekte ve dolayısıyla

<sup>59</sup> Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 236.

<sup>60</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s.65.

<sup>61</sup> Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 40.

<sup>62</sup> İkbâl, Muhammed, *İslamî Benliğin İçyüzü* (çev. Ali Yüksel), Fıtrat Y., İstanbul, 1986, s. 32.

insanın zihin dünyasında oluşan soru ve sorunlar onu dine karşı ilgisiz kılabilir.

İmana karşı ilgisizliğin birçok nedeni vardır. Bireyin kendinden kaynaklanan nedenlerin yanında kendi dışındaki birtakım nedenlerde onu imana ilgisiz kılabilir. İnsanların hayat içerisinde dinle karşılaşmaları da toplumsal alanın baskın seküler etkisinden dolayı da her zaman mümkün olamamakta, dolayısıyla dine karşı ilgisizlik veya dinî olanın mevcut olmadığı bir yaşam biçimi tezahür edebilir. Bu noktada insanın toplumsal bir varlık olması gerçeği onun ilgilerini de açık bir biçimde belirlerken, ilgisizliğin, dine karşı ilgisizliğin veya dine karşı boş, anlamsız inançlar şeklindeki yaklaşımın etkisi de burada ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan dine karşı ilginin veya dindarlığın insanın mantıkî, duygusal ve pratik açıdan varlığını yok sayan bir toplumsallığa indirgenmesi de mümkün görünmemektedir.

Kur'ân-ı Kerim bireysel ve toplumsal açıdan insanı, hem kendisi hem de çevresi tarafından etki-tepki düzleminde davranışları cereyan eden ve dolayısıyla toplumsal bütünü bireysel bir parçası olarak aktif veya pasif olarak kendisini gerçekleştiren bir varlık olarak konumlandırmaktadır.<sup>63</sup> Peygamberlerin bireysel olarak toplumsal bir duruş sergilemelerini birer ibret unsuru olarak tüm çağlara sunan Kur'ân-ı Kerim, dine karşı insanların zihni ve duygusal ilgisizliklerini sebep ve sonuçlarıyla birlikte açıklamakta ve bu durumlarını teşhis ederek onların ilgisini imana yöneltmek istemektedir.<sup>64</sup>

“Ey İnsanlar!” hitabıyla başlayarak tüm dikkatleri kendisine çeken<sup>65</sup> Kur'ân, verdiği haberlerle dış sebeplere dalarak hakikatten uzaklaşan insanları gafletten uyandırarak<sup>66</sup> iman edecek insanlar için kalpleri açacak<sup>67</sup> deliller ortaya koymuştur.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Bkz. Bakara, 2/30; En'âm, 6/165; Araf, 7/69-71, 73-79.

<sup>64</sup> Bkz. İbrahim, 14/34; İsrâ, 17/89; Kehf, 18/54; Enbiya, 21/37; Şûrâ, 42/4; Zuhuf, 43/15; Meâric, 70/19.

<sup>65</sup> Bkz. Bakara, 2/21, 168; Nisa, 4/1, 170; Araf, 7/158; Hac, 22/5, 49.

<sup>66</sup> Bkz. Yunus, 10/55-56; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, s. 266-267.

<sup>67</sup> Göze nisbetle basar (görme) ne ise kalbe nisbetle basiret odur. İdrak edici kalbin kuvveti, kalbin görmesi anlamında basiret, Allah'tan gelen burhanlar (kesin deliller) olarak bir nurdur. “Elbette bunda basiret sahipleri için büyük bir ibret vardır.” (Âl-i İmrân, 3/13) Ayetler bunları görememeyi kalbe isnat etmiştir; “Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, kendileri için akıllanmalarına sebep olacak

Ayetin dilinden Hz. Peygamber’de “De ki: İşte benim mesleğim bu, basîret üzere Allah’a davet ederim”<sup>69</sup> buyurarak aynı şekilde hareket etmiştir. Bütün bu delillerin söylem alanı insanın kendisidir. Bundan amaç birey ve topluma istikamet kazandırmaktır. Bu istikamet insanın sapıtıp bozulmaması ve kendisine bahşedilmiş olan kuvvet ve enerjisini bilgi yolunda kullanabilmesi içindir. Ayrıca Kur’ân, insanın içinde yaşadığı hayat şartlarını düzenlemekte, bir yandan da Rabbi ile olan ilgi ve yönelişlerinde ona yol göstermektedir. Kevnî ayetlerle de bu yol gösterme yapılmaktadır. Amaç, insanın yüklendiği sorumlulukları yerine getirmesini sağlamaktır. Öte yandan insanın nasıl bir sonuçla karşılaşacağı, hür iradesini hangi yönde kullanacağına bağlıdır. Çünkü onlara bilgi ile yol gösterilmiştir. Bu bilgi kanalları akıl, vahiy ve sağlam duyulardır.

Yolları aydınlatan Kur’ân, insanın irade ve eylem noktasında da tam anlamıyla özgür bırakıldığını “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin”<sup>70</sup> ayetiyle vurgularken, bu tercihin kişi açısından karşılığını da “Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapıtmışsa kendi aleyhine sapıtmıştır”<sup>71</sup> buyruğuyla açıklamıştır. Kendi benliğiyle ve çevresiyle ilgili olan sorumluluğunu özgür iradesiyle belirleyecek olan insan, ilgi ve alaka noktalarında tam bir seçim hürriyetine sahip olmakla birlikte bu tamamen bu dünyada gerçekleşecektir. Bu noktada insan zorlanmamış ve gücü üstünde herhangi bir şeyle de sorumlu tutulmamıştır.<sup>72</sup> İnsan gücü nisbetinde sorumlu bir varlık olduğu için, “O halde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının”<sup>73</sup> buyurulmaktadır. Bu sebeple her insan nihai hakikati kavramada tüm enerjisini ve gücünü sergilemesi gerekir. Bu konuda ona akıl ve nakil yardımcı olacaktır. Bunun önşartı objektif bir şekilde insanın zihnini ve gönlünü açık bulundurmasıdır.

---

kalbler ve işitmelerine sebep olacak kulaklar olsun. Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.” (Hac, 22/46); (Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, III, s. 2018; İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 49).

<sup>68</sup> “Rabbinizden insanlar için basiretler...” (En’âm, 6/104; Araf, 7/203; Kasas, 28/43; Câsiye, 45/20).

<sup>69</sup> Yusuf, 12/108.

<sup>70</sup> Kehf, 18/29.

<sup>71</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>72</sup> Bakara, 2/256, 286.

<sup>73</sup> Teğâbun, 64/16.

İlgi ve alakayla başlayacak ilahî ışığa bu yönelişte varlık üzerinde tefekkür etmek insana katkıda bulunacaktır. Nitekim insana ve yaratılışına dair ayetler, insanların yönelişini cezbetmek için icazlı bir biçimde akıllara ve gönüllere hitap eder. Aklını kullanan insanlar Yüce Yaratıcı'yla bağ kurabilirler. Yapılan araştırmalarda farklı derecelerde görünse bile insanda küçük yaşlardan itibaren dini ilgiler mevcuttur.<sup>74</sup> Biz buna “inanç” diyoruz.

Kur’ân-ı Kerim insanın yaratılışından gelen bu ilgilere en belirgin bir üslupla atıflar yapmıştır. “Onları (denizde,) bir dalga gölgelikler gibi kapladığında, dini Allah'a has kılarak ona yalvarırlar. Allah onları kurtarıp karaya çıkarınca, onlardan bir kısmı orta yolu tutar. Bizim âyetlerimizi ise ancak son derece hain, son derece nankör olanlar inkâr eder.”<sup>75</sup>

İlahî hitabın her yönüyle insanların ilgi ve alakalarını yönlendirmek için ortaya koyduğu veciz ifadeler, hikmetli misaller, eşsiz öğütler bazen gönüllerde ve akıllarda karşılık bulmakta ve insanlar iman sürecinde yol almaktayken,<sup>76</sup> bazen de bütün çabalara rağmen insanlar gaflet içerisinde yüz çevirmektedir.<sup>77</sup> Çünkü onlar bütün ilgilerini bu dünyaya yönlendirmekte, Allah'ın kendilerine verdiği bütün melekeleri bu dünyaya yönelik çalıştırmakta ve bu dünyada onları tatmin aracı olarak kullanmaktadırlar. Heva ve heveslerine<sup>78</sup> ilgilerini yöneltip onları tanrı edinenler<sup>79</sup> imana ilgi duymamakta ve kendilerine verilenlerle başka yönlere yönelmektedirler. “O kimseler ki, bize kavuşmayı ümit etmeyenler ve dünya hayatıyla yetinip onunla mutlu ve huzurlu olanlar, üstelik ayetlerimizden gafil olanlar (ilgilerini onlara

<sup>74</sup> Bkz. Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s.79, 98.

<sup>75</sup> Lokman, 31/32; ayrıca bkz. Yunus, 10/12.

<sup>76</sup> Âl-i İmran, 3/193.

<sup>77</sup> Enbiya, 21/1.

<sup>78</sup> *el-Müfredât*'ta “hevâ”, nefsin şehvete meyline dendiği gibi şehvete meyleden nefse de denmiştir. Bu ismi almasının nedeni, dünyada peşine takılanı felakete, ahirette ise Hâviye'ye (uçuruma) sürüklemesidir.” (İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 548); “Ta’rifât'ta “hevâ”: Şeriatın daveti olmaksızın, nefsin, şehvetlerden lezzet duyduğu şeylere meyletmesidir.” (Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 257). Bundan dolayı denilir ki: “Heva sahibi için görüş (re’y) yoktur çünkü hevası onu “hakki” reddetmeye götürür.” (İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Miftâhu Dâru's-Saâde ve Menşûri Vilâyeti'l-İlmi ve's-Saâde*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, I, s. 99).

<sup>79</sup> Kasas, 28/50; Câsiye, 45/23; Furkan, 25/43.

yönelmeyenler) var...”<sup>80</sup> Bu, hakikate yönelik yapılan her türlü çağrıya ilgisiz kalan bir insan portresidir.

Sonuçta insanların imana karşı ilgisizliklerinin nedeni, yönlerini bu dünya çıkarlarına ve idealarına yönlendirmeleridir. Allah’ı bilme ve O’na inanma isteği diğer dünyevi isteklerin çokluğundan dolayı zayıflamakta ve kaybolmaktadır.<sup>81</sup> İnsan eğer isterse, özgür iradesiyle ilahî ışığa yönelerek hakikate ulaşabilir. Metodik şüphe bu yönelişte önemli bir basamak olarak kullanılabilir. Metodik şüphe de bilgiye ulaşma süreçlerinin tam olarak anlaşılmasını gerekli kılan bir yöntemdir. Bu açıdan bilgi sürecinin ve bu süreçte yer alan kavramların şüpheden başlanarak açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

## 1.2. Şüphe ve Şüphe ile İlgili Kavramlar

Şüphe, iman sürecinde ele alınması gereken kavramlardan biridir. İnsanın değişik faktörlerin etkisiyle imana ilgi duymaya başlamasıyla birlikte ortaya çıkan şüphe, sürecin sağlıklı bir şekilde tamamlanması için aşılması gereken zihni bir çabadır.<sup>82</sup>

İnsan hayat boyu karşısına çıkan birçok değişken içerisinde, ilgi duyduğu durumlara karşı kendi zihnî yapısını sağlama almak için, sağlıklı karar verip vermediği noktasında ciddi bir çaba içerisine girmektedir. Her insanın kendi zihnî ve duygusal durumunu netleştirme çabası, hayatının farklı dönemlerinde, olgunlaşma ve gelişme sürecine bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. Lâkin insanların hakikate ulaşmada, varlıklarından kaynaklanan etkenlerin durumuna göre farklı şekillerde fikir yürütme süreci içerisine girdikleri görülmektedir. Bu açıdan, insanın temel referans kaynaklarına, bireysel ve toplumsal algı dayanaklarına bağlı olarak ortaya

<sup>80</sup> Yunus, 10/7-8; Ayrıca bkz. Araf, 7/175-176, 179; Nahl, 16/108.

<sup>81</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn* (thk. Abdulkâdir Mekkî), Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 1432/2011, s. 296.

<sup>82</sup> Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 40.

çıkan ilgi noktalarına karşı zihnî sorgulama sürecinin, şüphe kavramıyla ilişkili olarak değerlendirilmesi gerekir.

Nitekim, aklın sağlam bir biçimde kendisini gerçekleştirmesi için, aşılması gereken sürecin başına sevgi ve istemeyi koyan İbnü'l-Mukaffâ' (v.142/759), "tesebbüt ve tahayyür (deliller üzerinde duraksama ve tercihte tereddüt)" olarak belirlediği şüphe aşamalarını birer tercih noktası olarak zikreder. İnanca varmadan geçilmesi gereken bu aşamalar, doğruyla yanlış arasındaki şüphe durumlarına dair zihnî sorgulamayı gösterir.<sup>83</sup> Şu halde bilgiye ulaşma yolculuğunda aşılması gereken şüphe, insanın sağlam temellere dayanan bir inanca ulaşmak için sarfettiği çabanın başlangıcında yer alır. Şüphe, insanın inanç yolculuğunun en temelinde yer alan ilgi ve alakasının sorgulanması ve üzerinde düşünülmesi sonucu ortaya çıkan durumun hakikatine yönelik bir tavidir. Şüphe, insanın sorgulama ve araştırma noktasındaki uyanık ve çabalayan zihnine bir atıf olarak farkındalık oluşturur ve hakikate karşı zihnî bir özlemi anlatır. İnsanın içsel dünyasından kaynaklanan bu durumun yanında hayat yolculuğundaki sorgulamalarının zihin dünyasındaki yansımalarını da bu süreçte görebiliriz.

İçsel ve dışsal etkenlerin insan hayatına katmak istediği konuların ve karşılaşılan farklı alternatiflerin sorgulanması ancak şüphe duyan bir zihinle mümkündür. Şüphe, insanın algı dünyasını oluşturacak kıstasların kabul veya ret sürecinde yer alır. Diğer taraftan oluşan kıstasların aklî ve kalbî sorgulamalarını da içerir. Bu noktada insan, düşünce dünyasını oluşturan fikirleri, şüphe sorgulamasından geçirmek durumundadır. Aynı zamanda bu fikirlerin çözeceği problemlere de aynı şüphe yöntemini uygulamalıdır.

"Şüphe", bir şeyin o olup olmadığının yanında gerçekten olup olmadığı noktasında da ortaya çıkan bocalamayı, tereddüdü, tatminsizliği içermektedir.<sup>84</sup> Şüphe, apaçıklık ve kesinlik arzusunun bağlı olarak, önceki inançla veya sebepleri karşılıklı ve denk olan iki inancın çatışmasıyla ortaya çıkan, kararsız veya sabit

<sup>83</sup> İbnü'l-Mukaffâ', Abdullah (v. 142h.), *el-Edebu's-Sağîr ve'l-Edebu'l-Kebîr*, Dâru Sadr, Beyrut, ths., s. 14.

<sup>84</sup> Sami, Şemseddin, *Kâmûs-i Türki*, Çağrı Y., İstanbul, 1978, s. 769; Nâci, Muallim, *Lügat-ı Nâci*, Çağrı Y., İstanbul, 1978, s. 496.



olmayan ruh hâlidir.<sup>85</sup> Bu açıdan şüphe, bırakın tasdik veya inkâr durumuna ulaşabilecek bir noktaya varmayı<sup>86</sup>, seçenekleri ikiye dahi indiremeyen bir zihnî kararsızlıktır.

“Şüphe”nin içeriğindeki bu anlamlar, kelimenin etimolojisinde açığa çıkar. Arapça’dan “kuşku” olarak çevrilen “şübhetü” kelimesinin çoğulu “şubeh” olup, “eşbâh”tan türemiş bir isimdir. “Eşbâh” kişinin ebeveynine “benzerliği”ni işaret eden bir mana taşır. Anne çocuğu emzirdiği zaman çocuğun ahlâkı anneye benzer (işbâh) görüşü Hz. Ömer’den rivayet edilmiştir. Dolayısıyla ahmak değil de akıllı kadınları sütanne seçmek gerekir. Çünkü süt kendisine benzetir (eşbâh).<sup>87</sup> Şu halde benzemekten türemiş olan şüphe kelimesi, benzerlikten kaynaklanan karışıklık olarak anlaşılır.

Nitekim iki durum birbirine karıştığı zaman “iştibâh” kullanılır.<sup>88</sup> Çünkü bunlar renk ve vasıf bakımından birbirine karıştırılmaktadır. Tehânevî de, “şüphe”yi “iştibâh”tan türemiş bir isim olarak ifade eder. Ona göre şüphe, işteki gizlilik ve benzeyen durumlardan dolayı ameldeki karışıklıktır. Nitekim maden cevherlerinin bulunduğu yerdeki karışıklık buna benzer. Helal ve haram, doğruluk ve yanlışlık arasındaki karışıklıkta böyle değerlendirilebilir.<sup>89</sup> Bu açıdan İbn Kayyim (v. 751/1350), şüpheye şüphe denmesinin sebebinin hakkın batıla benzetilmesi (iştibâh) olduğunu söyler. Çünkü şüphe halinde bâtil cismi üzerine hak elbisesinin giyilmesi muhtemeldir.<sup>90</sup>

Ünlü dilci Râgıp el-İsfehânî şüpheyi, iki şeyden birini, aralarındaki somut ve soyut benzerlikten dolayı, diğerinden ayırt edememe olarak tarif eder. Bu iki şey

<sup>85</sup> Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Y., Ankara, 1993, s. 195.

<sup>86</sup> Çankı, Mustafa, *Büyük Felsefe Lügati*, I-III, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954, III, s. 118.

<sup>87</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 2189-2191.

<sup>88</sup> Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b Ahmed (v. 370h.), *Tezhibu'l-Luğah* (thk. Abdusselam M. Harun), I-XV, Dâru'l-Mısriyyetü, Kahire, 1384/1964, VI, s. 96; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 2190; Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub (v. 817h.), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I-IV, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü, Yer Yok, 1400/1980, III, s. 281.

<sup>89</sup> Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali (v. 1158/1745), *Keşşâfu Istulâhâtu'l-Funûn ve'l-Ulûm* (thk. Ali Dahruc), I-II, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, I, s. 1005-1006.

<sup>90</sup> İbn Kayyim, *Miftâhu Dâru's-Saâde*, I, s. 140.

arasındaki benzerlik; renk ve tat gibi hissî olabilirken, adalet ve zulüm gibi nitelik açısından manevî bir benzerlikte olabilir.<sup>91</sup>

İbn Kayyim ise, “şüphe”yi, kalbe gelen bir şeydir ki kalple, kalbe doğan hak arasına girer” şeklinde tarif eder. Ona göre şüphe hâtırdan (zihin) önce kalbe gelir ve kalp için önemli iki fitneden ağır olanıdır.<sup>92</sup> Diğeri ise şehvettir. Bu ikisi kalpte hakka dair karışıklık meydana gelmesine neden olur. Dolayısıyla şüphe halinde ya ilmin azlığını ya da basiretin zayıflığını görüyoruz. Ne zaman kalp, ilmin hakikatine yapışır bu şüphe orada iz bırakmaz. Bilakis şüphenin batıllığını bilmek ve onu reddetmekle kalbin ilmi ve yakîni kuvvetlenir. Aksi takdirde şirkten, batıldan, selim bir kalbe şüphe arız olursa bu şüphe, o kalple tasdik ettiği hak arasına girer ve onu haktan uzaklaştırmaya başlar. Böylece hakla hemhal olan insan, rûhî ve aklî parçalanmaya sürüklenir.<sup>93</sup> Dolayısıyla ilimde derinleşen kişiye deniz dalgaları sayısınca şüpheler gelse bile o kişinin yakîni kaybolmaz ve şek şüphe ona tesir edemez.<sup>94</sup> Bu açıdan Münâvî (v. 1031/1622) şüphedeki bu benzerliğin, “düşünce”yle ortadan kalkacağını belirtir.<sup>95</sup>

Şüphe kelimesi farklı kalıplarda Kur’ân ve hadiste yer almaktadır. İştibah ve şüphe kelimesi ismi fail ve çoğul kalıplarında hadiste geçmektedir. “Şüphesiz helal açık, haram da açıktır; fakat aralarında şüpheli şeyler (müştebihât) vardır ki, onları

<sup>91</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 254.

<sup>92</sup> Eğer zihin olmasaydı kalbin marifetini bilemeyecektik. Bunu Lings şöyle ifade eder: ”Bütün dinlerde “üç dünya” öğretisi vardır. Ruhun, canın ve bedenın dünyası... Can ve beden (psşik ve bedense) “bu dünya” dediğimiz şeyi oluştururlar. Kapısı kalp olan ruh dünyası ise, tümüyle bu dünyanın ötesindedir ve beşerî melekelerin kapsamı dışındadır. Kalb’de taht kurmuş olan ve can ile ruh arasındaki rabıtayı sağlayan araç, atalarımızın zekâ dediği insanüstü bir melekedir.” (Lings, Martin, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, (çev. Enes Harman, Ufuk Uyan), Yeryüzü Y., İstanbul, 1980, s. 38).

<sup>93</sup> Lings, şüphe sonucu ortaya çıkan bu insani durumu şöyle özetler: “İnsanın hastalığının başlıca sebebi, içinde bu dünya ile öte dünya arasındaki doğrudan bağlantının kopması ve bunun sonucu bütün yaratıkların mahkûm olduğu dışadönük dürtüyü tek başına denkleştirecek (bütünleştirip sağlıklılaştıracak) Kalb’in ilahî manyetizmasını, Can’ın duyarlılığını kaybetmesidir. Bir dairenin yarıçaplarının merkezden uzaklaştıkları ölçüde birbirlerinden ayrılmaları gibi değişik ruhsal öğelerde birbirlerinden gittikçe uzaklaşır ve Can gittikçe basitliğini, içtenliğini, birliğini kaybeder. Dinin amacı insanın içindeki bütün ayrılıkları, ruhunu Kalb’in çekim alanına getirecek bir itki ile birleştirmektir.” (Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s.49).

<sup>94</sup> İbn Kayyim, *Miftâhu Dâru’s-Saâde*, I, s. 41, 140.

<sup>95</sup> Âl-i Abdullatîf, Muhammed b. Ali, *Kitabü’t-Ta’rîfâtü’l-İtikâdiyye*, Dâru’l Vatan, Riyad, ths., s. 202.

insanlardan birçoğu bilmez. Şimdi kim bu şüpheli şeylerden (şübehât)<sup>96</sup> sakınırsa dinini ve ırzını korumuş olur.<sup>97</sup> Kim de bu şüphelere düşerse harama düşmüş olur.”<sup>98</sup> Nevevî, bu hadiste geçen şüphelerden kastın, helal veya haram olduğu açık açık belli olmayan şeyler olduğunu belirtir.<sup>99</sup> Kendileri hakkında delillerin birbirine karşıt olmasından dolayı tereddüt uyandıran durumlar, “şüphe” kavramıyla açıklanmıştır. “Müştebihât” kelimesi de şüpheli şeyler anlamında, birbirine zıt olanlar arasında iki tarafa da benzeyenlerin olduğu manasınadır. Bu benzerliğin zihinde karışıklıklar (müşkilat) doğurduğu ortadadır.<sup>100</sup>

“Şübbihe” kelimesi de meçhul fiil olarak Kur’ân’da bir yerde geçmektedir. Yahudilerin<sup>101</sup> Hz. İsa’yı öldürdüklerini iddia etmeleri üzerine Allah (c.c.), onu ne katlettiklerini ne de çarmıha gerdiklerini, lâkin şüpheyeye düşürdüklerini, onlara öyle

<sup>96</sup> Buhârî’de Kitabu’l-Büyû’nun 2. Babındaki hadiste buradaki gibi çoğul şeklinde “şübühât” değilse “şübbihe aleyh (kendisine şüpheli gelen)” kelimesi geçmektedir. (Buhârî, Sahîh, III, s. 53).

<sup>97</sup> Muhâsibî kitabında bu hadisin yorumlarıyla ilgili farklı görüşleri aktarır. Öncelikle bu şüphe durumu mallarda, nikâhta ve bunun dışındaki herşeydedir ki Allah’ın Rasulü onlara şüphe (ç:şübehât) kelimesiyle hitap etti, onlarda bunu biliyorlardı. “Bu şüpheli şeylerden sakınmak en faziletli olanıdır. Eğer bu şüpheli şeylerin dışında bir yol bulursa o kişiye bu şüpheli şeyleri yemek helal olmaz. İşte burada durmak ve sakınmak vaciptir. O kişi mutlak olarak mübah olanı bulur.” (Muhâsibî, Haris b. Esed (v. 243h.), *el-Mekâsibu ve’l-Verau ve’s-Şubhetu ve Beyânu Mubâhuhe ve Mahzûruhe ve’htilâfi’n-Nâsi fî Talebihe ve’r-Reddi ale’l-Ğâlitine fîhi*, (thk. Nur Said), Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1992, s 76-77). Adiy b. Hâtim’den gelen bir hadis te bu durumu açıklamaktadır. “Dedim ki: köpeğimi (ava) gönderiyorum, dedi ki: Köpeğini Allah’ın adını anarak gönderdiğinde ye. Dedim ki: Eğer köpek yerse. Dedi ki: Yeme, çünkü köpek, avı senin için değil kendi nefsi için tutmuştur. Köpeğimi ava gönderdiğimde onunla beraber başka köpeklerde buluyorum. Dedi ki: Yeme, şüphesiz sen köpeğin üzerine besmele çektin, diğerleri üzerine değil.” (Buhârî, *Sahîh*, “Zebâih ve’s-Sayd”, Hadis No:5476, VII, s. 86). Üzerine besmele çekilen köpeğin hangisi olduğunu biliyoruz ama avı hangi köpeğin yakaladığını bilmiyoruz. Acaba hangisi? Bu konuda karar verebilmek için avın hangi köpek tarafından yakalandığının görülmesi ve insanın bu konuda bilgi sahibi olması gerekir. Aksi takdirde insanın şüphe halinde kalması kaçınılmazdır. Şüpheli durumlardan ise kaçınmak gerektiği hüküm olarak çıkarılabilir. Bu hüküm peygamberden gelen bir mirastır. “Vallahi ben bazen ailem nezdine döner de döşeğimin üzerinde yahut evimin içine düşmüş bir hurma bulur, yemek için onu yerden alırım. Sonradan onun sadaka yahut sadakadan olmasından korkarak elimden atarım”, “Bu hurma sadakadan olmasa onu yerdim.” (Müslim, *Sahîh*, “Zekât”, Hadis No:50, II, s. 751-752).

<sup>98</sup> Müslim, *Sahîh*, “Musâkât”, Hadis No:20, III, s. 1219,1220; Buhârî, *Sahîh*, “İmân”, Hadis No:39, I, s. 20; “Büyû”, Hadis No:2, III, s. 53; Tirmizî, *Sünen*, “Büyû”, Hadis No:1, III, s. 503; Nesaî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali (v. 303/915), *Kitâbü’s-Süneni’l-Kübrâ*, (thk. Abdulfettah Ebû Ğudde), I-IX, Mektebetü Matbûatü’l-İslâmiyye, Halep, 1406/1986, “Büyû”, Hadis No:2, 7, s. 253; Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî (v. 275/889), *es-Sünen*, (thk. Şuayb Arnaut, Muhammed Kamil), I-VII, Dâru Risâletü’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, “Buyû”, Hadis No:3, V, s. 217-218.

<sup>99</sup> Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XI, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1978, VIII, s. 83.

<sup>100</sup> Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, VIII, 82-84.

<sup>101</sup> Katâde’den nakleden, Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VII, s. 653.

gibi gösterildiğini<sup>102</sup> söyler.<sup>103</sup> Bu şüphenin nedeni İsa peygambere benzetilen birinin onun yerine öldürülmesidir.<sup>104</sup> Fakat onlar bu benzerliği çözemeyerek şüphe içerisinde kalmışlardır. Ayrıca bu hususta, bilginin mukabili olan zanla hüküm vermekteler.<sup>105</sup>

“Teşâbehe” fiili Kur’ân’da 3 yerde geçmektedir.<sup>106</sup> Yahudilerden bir inek kesmeleri istenince çeşitli sorularla işi yokuşa sürdüler.<sup>107</sup> Çıkan münakaşa sonucunda Hz. Musa’ya başvurdular. Onlar birbirine mahiyet ve hakikat açısından değil de vasıfsal açıdan benzeyen ineklerden hangisi olduğunu bilmek istediler.<sup>108</sup> “Rabbine yalvar da bize onun özelliğini açıklasın; çünkü bize göre bütün inekler birbirine benzer” dediler.<sup>109</sup> Sonuç olarak ortaya benzerlikten kaynaklanan bir şüphe çıkmış<sup>110</sup> ve bunun giderilmesi içinde “mâ-hiye” (o nedir?)<sup>111</sup> sorusuyla hakikatin açıklanması istemiştir.<sup>112</sup>

Huzeyfe b. el-Yemân’ın naklettiği bir Hadis’te de bu benzerlik misal olarak kullanılmış ve Hz. Peygamber; “ineklerin yüzlerini andıran gece parçaları gibi fitneler” buyurmuştur.<sup>113</sup> Hz. Peygamber, fitnelerin, ineklerin yüzlerinin birbirine benzediği gibi birbirine benzeyeceğini<sup>114</sup> ve dolayısıyla insanların bilgiye ulaşmada ciddî bir şüphe ve kararsızlık durumunda kalabileceklerini vurgulamıştır.

<sup>102</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, III, s. 1516.

<sup>103</sup> Bkz. Nisa, 4/156-158.

<sup>104</sup> Taberî, Mücâhid, Katâde, Süddî vd. nakletmiştir. (Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VII, s. 654-658; Elmalılı, Râzî’den nakletmiştir, Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, III, s. 1518; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 175).

<sup>105</sup> Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/55; Meryem, 19/34.

<sup>106</sup> Bakara 2/70, Âl-i İmran 3/7, Ra’d 13/16.

<sup>107</sup> Bkz. Bakara, 2/67 vd.

<sup>108</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III, s. 81-82, 85.

<sup>109</sup> Bakara, 2/70.

<sup>110</sup> Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed (v. 671h.), *el-Câmî li-Ahkâmi’l-Kur’ân* (thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfiş), I-XX, Dâru’l-Kütübü’l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964, I, s. 452.

<sup>111</sup> “Tasavvurun istendiği bu soru, kendisiyle zatın hakikatının bilinmesi için talep edilir. Örneğin, vücudunda insan nedir (mâ)?” (İbn Sina, Ebû Ali (v. 1037m.), *Kitâbu’n-Necât fi’l-Hikmeti’l-Mantıkiyyeti ve’t-Tabîiyyeti’l-İlâhiyyeti*, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîdeti, Beyrut, ths., s. 104).

<sup>112</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III, s. 85.

<sup>113</sup> İbn Hanbel, Ahmed Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (v. 241/855), *el-Müsned*, (thk. Şuayb Arnaût ve diğerleri), I-L, Müessesetü Risale, Beyrut, 1999, XXXVIII, s. 353.

<sup>114</sup> Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, II, s. 161.

Benzerliğin doğurduğu şüphe açısından, Kur’ân şu can alıcı soruyu soruyor: “O müşrikler Allah’a öyle ortaklar mı yaptılar ki; bunlar, O’nun yerleri, gökleri ve bunlardaki bütün varlıkları yarattığı gibi varlıklar yarattılar da bu yaratış onlara “teşâbüh” mü etti?”<sup>115</sup> Yani Allah’ın yarattığı ile onların yarattığı<sup>116</sup> fark olunamayacak derecede birbirine benzedi de şüphede mi kaldılar?<sup>117</sup> Fakat tarih boyunca şüpheden kurtularak yakîne ermek kabiliyetine haiz olanlar olduğu gibi bunun tam tersi olarak bu hususta bilgisizce şüphe tohumları atanlarda mevcut olmuştur. Allah Teâlâ’da tarih boyunca aynı isteklerle daveti inkâr edenlerin, geçmiştekilerin sözlerinin “benzerini” söylediklerini, dolayısıyla onların “kalplerinin birbirine benzeyerek (teşâbehe)” birbirlerinden ayırmedilemeyecek bir biçimde aynı ruhî kalıplara girdiklerini buyurmuştur.<sup>118</sup> Daha önce Yahudilerin isteği olarak ifade edilen ve Hristiyanlar tarafından da tekrarlanan bu isteklerle peygamberimizde karşılaşmıştır.<sup>119</sup> Şu halde tarih boyunca benzeşen kalpleri, zihnin farklı kategorilere bölebilmesi mümkün değildir.

Kur’an’da benzerliğin doğurduğu şüpheyi açıklayan bir diğer kelime de “Müteşâbih”tir.<sup>120</sup> “Müteşâbih”, kendisini şüpheyeye vesile etmek isteyenlerin, kalplerinde eğrilik olup doğruluktan hoşlanmayanların yani şek ve şüphe içerisinde olanların<sup>121</sup> bulunduğunu gösteren ayette,<sup>122</sup> “muhkem” kelimesi ile karşıt anlamda<sup>123</sup> kullanılır. “Muhkem”, manaya delâleti kesin olup benzerlikten kaynaklanacak farklı ihtimallerden korunmuştur. “Müteşâbih” ise manası kapalı olan, manasını açık olarak bildirilmeyendir. İki şeyin birbirine karşıt olarak eşitlik üzere benzemelerine

<sup>115</sup> Ra’d, 13/16.

<sup>116</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, s.344.

<sup>117</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, IV, s. 2974.

<sup>118</sup> Bkz. Bakara, 2/118; Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, I, s. 478-481; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, s. 475.

<sup>119</sup> Taberî “Teşâbehe” fiilinin istikbal ifade ettiğini belirtiyor. (Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, s. 479).

<sup>120</sup> Bkz. Bakara, 2/25; En’âm, 6/99; En’âm 6/141’de yine aynı şekilde “birbirine benzeyen ve benzemeyen zeytinleri ve narları” tabiri geçmektedir. Fakat burada iki kelime “Müteşâbih” olarak kullanılmıştır. İbn Aşûr, “teşâbüh” ve “iştibâh” kelimelerinin “şubeh”ten türemiş müteradif kelimeler olduğunu söyler. “Teşâbüh” kelimesi “temâsul” manasındadır. Yani her ne kadar farklı durumlarda ihtilaf etse de bir durumda benzerlik ifade eder. (İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VII, s. 402; Ayrıca bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, II, s. 1037, III, s. 1996).

<sup>121</sup> Buhârî, *Sahih*, “Tefsîru’l-Kur’ân”, Bâbu Minhu Âyâtun Muhkemâtun, VI, s. 33.

<sup>122</sup> Âl-i İmran, 3/7.

<sup>123</sup> Salih, Subhi, *Mebâhis fî-Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru İlmî’l-Melâyîn, Yer Yok, 2000, s. 223; Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, II, s. 1037.

“teşâbüh” ve bunların her birine “mütesâbih” denir ki herhangi biri diğerinden seçilemez, zihin onları temyiz etmekten aciz kalır. Teşbih ve müşâbehette bir taraf ferî’ ve nâkıs, diğer taraf asıl ve tam olur. Teşâbühte ise iki taraf, aynı kuvvette eşit olurlar ve dolayısıyla bu benzerlikleri birbirlerinden ayırt edilmelerine engel olur. Bu da zihinde kapalılık ve karışıklık meydana getirdiği için, doğrudan doğruya temyizine yol bulunamaz.<sup>124</sup>

Bu açıdan içerisinde “mütesâbih” geçen ayetler, benzerlik durumunda zihnin ayırt etme özelliğinin, görüntüleri yanlış okuma biçiminde ortaya çıkabilmesine rağmen, hakikatin insanın ulaşma ve buluşma imkânı içerisinde yer aldığını belirtir. Bu gerçeği tecrübe edince yakalayan insanın şüphe durumu, mutlaka zihnî bir aşama olarak yer almakta ve gerçeğe ulaşma imkânını her zaman bu karışıklık içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla insan, hakikatin bilgisine ulaşabilme imkânını ya tecrübeyle veya bu bilgiyi kendisine sunan doğru haber sahibine güven duymayla elde etmek zorundadır. Aksi takdirde kendisine benzer gelen durumların gerçeğine vakıf olamama durumuyla başbaşa kalarak zihnî bocalamasına devam etmektedir.

Sonuç olarak şüphe, bilgi sürecinde bir aşama olarak insan hayatında yer almakta ve insanın, bilgiyi elde edebileceği delilleri uygun bir şekilde değerlendirmesi oranında tasdike ulaştırıcı bir etkisi olabilmektedir. Aksi takdirde şüphe, cehalete uzanan bir sürece de insanı sürükleyebilmektedir. Böylece şüphe, insanların hayatında bilgi ifade etmeyen ve bir açıdan iman yolunda kurtulunması, uzak durulması gereken bir durum olarak değerlendirilirken diğer açıdan da iman sürecinde kendisine yer bulabilecek bir kelime olarak görülmüştür. Çünkü düşünce ilgisizlikten kurtulmuş ve bilgi sürecinde olumsuz da olsa kendisini aktif hale getirmiştir. Bu zihnî kavram Kur’an’ın istediği tasdiki içermediği gibi buna zıt olarak inkâr etmeyi de bünyesinde barındırmamaktadır.<sup>125</sup> Bilinmelidir ki şüphe ve şüpheyi ifade eden kavramlar, zihin ve kalp dünyasının içerisinde bulunduğu durumu aydınlatarak, bütün insanların hayatında ortaya çıkabilmektedir.

<sup>124</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, II, s. 1037.

<sup>125</sup> Çankı, *Büyük Felsefe Lugatı*, III, s. 118.

### 1.2.1. İltibas

“L-b-s” kelimesi, bir şeyi bir şeye katıp karıştırıp o şeyin bilgisini şüpheli hale getirmek anlamındadır.<sup>126</sup> Bu kökten türeyen ve bir şeyin karışık, birbirine benzer durumda olduğunu, tam anlaşılamadığını gösteren “iltibas” kelimesi de şüphe kavramı içerisinde değerlendirilebilir.<sup>127</sup> “Yakîn” hakkında, “zahirdir, açıktır” denildiği gibi, hakkında şek, şüphe olan şeye de, “mültebes” (iltibas edilen) denir.<sup>128</sup> Bazısı bazısına benzeyerek karışık olan ve bundan dolayı da birbirinden ayrı olarak farkedilemeyen şeyler anlamında, “müştebih ve müşebbih” durumlar hakkında kullanılan “iltibas” kelimesi de tam olarak şüpheyi gösterir.<sup>129</sup>

Ayet ve hadislerde “l-b-s” kök olarak ve çekimleriyle birlikte aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Eğer bir iş açık ve net bir şekilde algılanamaz ve anlaşılamaz duruma gelipte içerik hususunda işin içinden çıkılmaz, şüpheli, karışık bir duruma düşülürse bu kelime kullanılır. Karanlık karıştığı için işin durumu açık seçik değildir. Bu karışıklığın ve kapalılığın, kelimenin anlamında yer alan örtmenin zihinde, kalpte meydana geldiğini söyleyebiliriz.<sup>130</sup> Nitekim “Eğer peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu insan sûretine sokar, onları, karıştırmakta oldukları (yelbisu) şeyde yine şüpheye düşürürdük (lebese)”<sup>131</sup> ayetinde işaret edilen de budur.

Ayet, kendi cinslerinden bir nebi<sup>132</sup> gönderilmesinden dolayı şek ve şüphe içerisinde bocalayan inkârcılar topluluğuna belîğ bir cevaptır. Onlar, sanki nebinin, insandan üstün olarak düşündükleri melekler cinsinden seçilmesinin daha az şüpheye neden olacağını ve dolayısıyla şüpheden kurtulup imana daha yakîn olacaklarını

<sup>126</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, III, 643; V, 230; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, s. 3986-3987.

<sup>127</sup> Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, III, s. 281; Tehnevî, *Keşşâfu Istilâhâtu'l-Funûn*, I, s. 1005-1006.

<sup>128</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVIII, s. 133.

<sup>129</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 2190; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, III, s. 281 Nitekim Kurtubî, “teşâbehe aleynâ” (bize benzer geldi) ayetini “iltibese aleynâ” (bize karışık geldi) olarak tevil eder.” (*el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, s. 104).

<sup>130</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, V, s. 230. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, s. 3987; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, s. 163.

<sup>131</sup> En'âm, 6/9.

<sup>132</sup> Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6; Maide, 5/32; En'âm, 6/130; Ra'd, 13/32; İbrahim, 14/10; Hûd, 11/31.

iddia eder gibiler.<sup>133</sup> Soyut varlıklar olarak meleklerin peygamberin yanında onu destekleyici<sup>134</sup> veya bizzat meleğin kendisi peygamber olarak gönderilirse<sup>135</sup> bunun nübüvveti ispat edici daha sağlam bir kanıt olacağını iddia ediyorlardı. Melekler hakkındaki bilgileri de diğer bilgilerinde olduğu gibi karmakarışık, eksik, gerçeğe karşılık gelmeyen türdendi. Kur'an her defasında sağlam kanıtlar isteyen ve içlerindeki bilgi karışıklığının ve şüphelerin giderilmesini isteyip te Allah'tan gelen delillere ve kendilerine açıklanan bilgilere inanmayan bu grup insanlara kendi üslubuyla durumu şöyle izah ediyor. "De ki: "Eğer yeryüzünde yerleşmiş kimseler olarak gezip dolaşanlar melekler olsaydı, elbette onlara (da kendi cinslerinden) gökten melek bir peygamber gönderirdik."<sup>136</sup>

Melekler Allah'ın emirlerine amade olarak yaşayan insan dışı varlıklar<sup>137</sup> olarak insanlara, ya asli suretinde ya da insan suretinde görünebilir. İlk durumda âdemoğlunun (peygamberler hariç) meleği görmeye güç yetiremeyeceği ve canlı kalamayacağı buyurulmuştur.<sup>138</sup> İkinci durumda ise işler insanlar açısından karışır, şüpheli hale gelirdi. Melek olarak görmeye güç yetiremedikleri<sup>139</sup> ama insan olarak gördükleri bu varlığın insan mı melek mi olduğunu bilemezlerdi.<sup>140</sup> Dolayısıyla melek olarak yakînen emin olmadıkları, şüphe içinde oldukları bu varlığa da iman

---

<sup>133</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, s. 486. Bu durumda bile ne olduklarını, olacaklarını ayet izah ediyor: "Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi" (En'âm, 6/111).

<sup>134</sup> Hicr, 15/7; Furkan, 25/7.

<sup>135</sup> En'âm, 6/158.

<sup>136</sup> İsrâ, 17/95.

<sup>137</sup> Fatır, 35/1; Hâkka, 69/17.

<sup>138</sup> En'âm, 6/8. Süddî ve Katâde ayetin son cümlesini "onlara azap gelirdi", Mücahit ve İkrime ise "kıyamet kopardı" şeklinde tefsir etmiştir. (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, s. 160, 161; Ayrıca bkz. Hicr, 15/8).

<sup>139</sup> İbn Abbas: "(Melekler) onlara ancak insan suretinde gelirdi. Çünkü onlar melekleri görmeye güç yetiremezlerdi" buyurmuştur. (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, s. 162. Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, IV, s. 26).

<sup>140</sup> Cibril hadisi olarak meşhur olan hadiste, insan şeklinde Nebi'nin (a.s.) yanına gelen Cebrail (a.s.), sahabeler tarafından melek olarak değil de bir insan olarak algılanıyor. Daha sonra Nebi (a.s.): "Gerçekten o Cibril'di. Size dininizi öğretmeğe gelmiş" buyuruyor. ( Müslim, *Sahîh*, "İman", Hadis No:1, I, s. 36).



etmezlerdi.<sup>141</sup> Sonuçta “kendi nefislerinde karıştırdıkları, şüpheli gördükleri şeyi Allah’da onlara karıştırdı, şüpheli gösterdi.”<sup>142</sup>

Görüldüğü gibi bir topluluk kendilerine gönderilen nebiler hususunda şüphe ve tereddüt içerisine girdikleri zaman Allah da onları şüphe ve tereddüt içerisinde bocalar bir şekilde bırakmaktadır. Burada anlaşılması gereken nokta, insanların kendilerine sunulan apaçık bilgileri değerlendirmekten kaçınarak işi, şüpheli bir hale koyma hususunda sergiledikleri çabadır. Bu çabaların iman sürecinde başarıyla sonuçlanmayacağı ayette belirtilmiştir. Çünkü insanlar, karşılarında duran apaçık hakka karşı, ellerinde olduğunu düşündükleri ama gerçekte zannettikleri batılla, zihinlere şüphe tohumları ekmekte ve gönüllerin apaçıklığını daha da karanlık bir hale sokmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla başkalarını içine düşürdükleri şek ve şüpheyile (telbisle) aslında kendi şüphelerini de derinleştiriyorlardı.<sup>143</sup> O yüzden bu tehlikeye karşı Kur’an uyarmakta ve “Hem siz bile bile hakkı bâtl ile karıştırmayın (yelbisu) ve hakkı gizlemeyin”<sup>144</sup> buyurmaktadır.

Sonuçta “şüphe” kavramında olduğu gibi, “lebese” kavramında da bilgi ifade etmeyen ve bu açıdan hakikate karşılık gelmeyen bir anlam görmekteyiz.

### 1.2.2. Mirye

Ayet ve hadislerde farklı kalıplar içerisinde yer alan “mirye”, şek kelimesinden daha özel bir anlama sahip olmasına rağmen genelde şek ve cedel kelimeleriyle anlamlandırılmıştır.<sup>145</sup> Mirye de ise bu anlamlara ek olarak karşı

<sup>141</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, s. 161; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, IV, s. 27; Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, s. 486.

<sup>142</sup> İbn Abbas ve Süddî'den nakleden, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, s. 164; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, s. 3987.

<sup>143</sup> Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, s. 394.

<sup>144</sup> Bakara, 2/42; Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/71.

<sup>145</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, V, s. 315; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 467; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, IV, s. 382; Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud (v. 538/1143), *Esâsu'l Belâğa*, I-II, (thk. Muhammed Basıl), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, II, s. 208; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, s. 4189, 4190; ed-Demağânî, Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân* (thk. Abdu'l-Aziz Seyyidü'l-Ehl), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1983, s. 433; Kurtubî, *el-Câmi li-*

tarafından emare, delil talebi vardır. Bu anlam mirye kelimesinin zann-ı gâlib gereken şeyin talebinde ortaya çıkan tereddütte görülmektedir. Nitekim mirye kök olarak sütün ortaya çıkması için hayvanın memesinin sıvazlanmasını ifade eden “mere'd-dera”dan gelmektedir.<sup>146</sup> Şek zihnin şüphe halinde oluşudur. Cedel ise kendisinde şüphe olan, şüphe götüren bir şeyde tartışma olarak anlaşılır. Böylece “Mirye” kökünden gelen “imtira” kelimesi şek ve reyb yoluyla tartışma olarak anlamlandırılmıştır.<sup>147</sup> Yine bir kimseye kimi zaman yakîn kimi zaman şüphe gelse ve biri ötekini bertaraf edecek olsa bu kökten gelen kelimeler kullanılır.<sup>148</sup> Genelde küfredenlerle direk, onları küfründe sabit, şek ve şüphe içinde olmayan kimseler olarak değerlendiren ayetlerde geçen “tartışma”, “hâcce” kelimesi ve türevleri ile kullanılmıştır.<sup>149</sup> Burada kullanılan “mirye” ve türevleri ise içerisinde şek ve şüphelyi barındıran bir anlamda şüpheciler için kullanılmaktadır.

Kök olarak geçtiği ayetlerin hepsinde bu anlamı görmekteyiz. Allah Teâlâ: “... Öyle ise ondan (Kur’ân’dan) bir şüphe (mirye) içinde olma! Şüphesiz ki o, Rabbin’den (gelen) hakır”<sup>150</sup> buyurmaktadır. Bu ayette, kendi öz varlığında ve tüm kâinat nizamında Allah’ın birliğine ve Ahiret’e dair apaçık deliller gören ve yine gerek Kur’an’da gerekse kendisinden evvel gönderilmiş Hz. Musa’nın (a.s.) kitabında aynı delile şahitlik edildiğini gören kimseler, öncesinde ki ayetlerde işaret edilen dünyaperestlerin karşısına konmaktadır.<sup>151</sup> Gerçek şu ki; Bütün peygamberler, hiçbir şüphenin, en ufak bir kuşkunun gölgelemediği belirgin ve inandırıcı bir belgeyi kalplerinde bulmuşlardır. Peygamberimiz, kendisine indirilen mesaja ilk önce kendisi

*Ahkâmi’l Kur’ân*, IX, s. 18; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Dinî ve Felsefî Ahlak Lügatçesi*, Bilmen Y., İstanbul, 1967, s. 114; İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIV, s. 302.

<sup>146</sup> Tîbî, Hüseyin b. Abdullah (v. 843h.), *Futûhu’l-Ğayb fî Keşfi an Ginâi’r-Reyb*, I-XVII, Mektebetü’l-Vataniyye, Ürdün, 2013, II, s. 51; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 467.

<sup>147</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VI, s. 4189, 4190; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 467.

<sup>148</sup> Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, II, s. 163.

<sup>149</sup> “Hâcce” kelimesi ve türevlerinde, iman ve küfür, bilgi ve bilgisizlik kelimeleri anahtar kelimeler olarak göze çarpmaktadır. Zihinler kendi iddialarını savunma hususunda net olup herhangi bir tereddüt, şek ve şüphe göze çarpmamaktadır. Herkes kendi davasını ve iddiasını net olarak savunma ve karşısındakine ispat etme sürecinde yer almaktadır. Bu kelimelerin geçtiği ayetlerde tartışma, bilgi ve ona sahip olanlarla, bilmeyenler ve bu bilgisizliklerini bilgiymiş ve hakmış gibi savunular arasında geçmektedir. (Bkz. Bakara, 2/258; Âl-i İmrân, 3/61; En’âm, 6/80).

<sup>150</sup> Hûd, 11/17.

<sup>151</sup> Mevdûdî, Ebû’l-A’lâ, *Tefhîmu’l Kur’ân* (çev. Komisyon), I-VII, İnsan Y., İstanbul, 1996, II, s. 383; Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, VI, s.109.

inanmış, arkasından da onu mü'minler izlemişti.<sup>152</sup> “Rabbinden kaynaklanan açık belgelere dayandığı” belirtilen Peygamberimiz, vahyedilen mesaj hakkında asla şüpheye kapılmadı, onun gerçekliğinden kuşku duymadı, duymamalıydı.<sup>153</sup>

Müminlerin gönüllerini aşıl原因an bu ayette “mirye” kelimesinin geçmesi çok önemlidir. Yalanlama, inkâr, ret ifade eden kelimelerin yerine şek ve şüphe ifade eden bir kelime<sup>154</sup> kullanılmıştır. Eğer onlara “mirye” değil de direk inkâr ifade eden bir kelimeyle “sakın inkâr edenlerden olma” cümlesi kullanılsaydı mana çok ağırlaşır, üslup müminler açısından çok zorlayıcı olurdu. Müminler açısından bırakın inkâr etmeyi, bütün bu zor tartışmaların ve mücadelelerin içerisinde, bu kadar açık ve net deliller mevcutken, şek ve şüphe bile duyulmasının, kalplerin ve zihinlerin selameti açısından kabul edilemeyeceği görülmektedir. Fakat merhametin tecellisi olarak, meydana gelebilecek her türlü şüphe emarelerinin olabileceği gözönünde bulundurularak “mirye” kelimesinin kullanılması, tasdik açısından ve inanç yolculuğunda sağlam kalabilmek için bu halin ortadan kaldırılması noktasında önem arz etmektedir.

Bu minvalde mirye kelimesinin ve türevlerinin geçtiği her ayet, inanç esaslarının ve sonuçlarının insanlar üzerinde aklî ve kalbî olarak bulması gereken karşılığı gösterirken, aksi takdirde ortaya çıkacak olan tereddütlü, şüpheli durumun hak olarak değil de küfür düzlemi içerisinde değerlendirileceğini belirtir. Böylece inanılması gereken hususlarda duyulacak şüphe ve tereddüt, gerçeklere karşı bir haksızlığı ve batıllığı içermekte ve dolayısıyla bu noktada girilecek herhangi bir tartışma da (cidal) “mirye” kapsamında değerlendirilmektedir. “İşte (Allah) kuluna vahyettiğini vahyetti. Gördüğünü kalb(i) yalanlamadı. Onun görmekte olduğu şeyler hakkında şimdi kendisi ile mücadele mi (imtira) ediyorsunuz?”<sup>155</sup> Ayette Hz.

---

<sup>152</sup> Bakara, 2/285.

<sup>153</sup> Mukâtil'den nakleden Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmî'l-Kur'an*, IX, s. 18.

<sup>154</sup> İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer (v. 774h.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn), I-IX, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419h., IV, s. 271.

<sup>155</sup> Necm, 53/10-12.

Muhammed'in (s.a.) doğrulayan kalbinin<sup>156</sup> tasdikine karşı, onunla mücadele edenlerin durumu "ımtira" kavramıyla açıklanmıştır.<sup>157</sup> Anlaşıldığı kadarıyla bu mücadele, semavî bir habere karşı müşrikler tarafından inkâr olarak karşımıza çıktığı için<sup>158</sup> Kur'an; nasıl bir mücadeledir bu? Gördüğü şeyi ayne'l yakîn<sup>159</sup> olarak gördüğü halde ona karşı nasıl şek ve şüphe içerisinde kalmaya devam ediyorsunuz? sorularıyla onları bir kınamaya tabi tutmuştur.<sup>160</sup> Böylece kalp ve vicdanlarına şüphe yerleştirerek yüzlerini inkâra çevirmiş bu topluluğun bilgi açısından durumları gerçeklerden sapma olarak<sup>161</sup> teşhis edilmiştir.

Diğer açıdan insanların hak karşısındaki inkârcı eğilimleri çok güçlü de olsa, Kur'an tarafından tamamen inkârdan kurtarılıp şüphe boyutuna çekilebilmişlerse eğer, bu hakikat yolunda bir değer olarak görülebilir. Çünkü en azından kuşku duymak tamamen inkâr etmekten daha değerlidir ki Kur'an, onların durumunu bu ayetlerde tam bir inkâr konumunda değil de az veya çok şüphe içerisinde olan insanlar olarak değerlendirmektedir.

<sup>156</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVIII, s. 241; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, s. 21; Mâtürîdî, *Te'vilât'u Ehli's-Sünne*, IX, s. 421; İbn Kesir, *Tefsîr'u Kur'âni'l-Azîm*, VII, s. 416; Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, s. 92; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VIII, s. 4578.

<sup>157</sup> "İmtirâ" kavramını Kurtubî, "Onun hakkında rey (şüphe) ve şek (şüphe) içerisinde misiniz? Burada soru edatı olan "elif" (mı, mi), bu durumlarının devam ettiğini ifade ederek bu şek ve şüphe halinde Resül'le mücadele ederek onun Rabbini gördüğünü inkâr mı ediyorsunuz" şeklinde tefsir etmiştir. Yani şek ve şüphe halinde olan ama inkârcılığı barındıran bir mücadeleden bahsediyor Kur'an-ı Kerim. (Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, s. 93).

<sup>158</sup> İbn Mesud ve İbn Abbas bu görüştedir. (Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, IX, s. 421).

<sup>159</sup> Gözle gördükten sonra şek, şüphe değil, kesinlik ve yakîn ortaya çıkıyor. Böylece kimde yakîn olursa onda şek ve şüphe kalmaz. Gözün gördüğünü, kalbin ve vicdanın yalan çıkarmayıp tasdik etmesinin aldanma ihtimalini ortadan kaldıran bir hakikat olduğu için inkârcı reaksiyonlardan vazgeçmek gerekir. (Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVIII, s. 242; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VIII, s. 4578; Kutub, Seyyid, *Fî-Zilâli'l-Kur'an*, (çev. E. Saraç, İ. H. Şengüler, B. Karlığa), I-XVI, Hikmet Y., İstanbul, 1970, XIV, s. 123-124).

<sup>160</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVIII, s. 242; Mâtürîdî, *Te'vilât'u Ehli's-Sünne*, IX, s. 421; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, s. 27.

<sup>161</sup> Şûrâ, 42/18; " (Onlar) o korkutmalara karşı şüpheye düştüler." (Kamer, 54/36) "Nihâyet elçiler Lût ailesine geldiğinde dediler ki: "Hayır, (biz) sana (kavminin), hakkında şüphe etmekte oldukları (ımtirâ) şeyi (azabı) getirdik!" (Hicr, 15/61-64) ayetlerinde "azap" hakikatine karşı duyulan şüphenin haktan bir sapma olduğu görülmüştür. "İmtirâ" kavramı ile işaret edilen bu sapma yalanlamayı ve şüpheyi içeren bir küfürdür. (Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIV, s. 302).

### 1.2.3. Tereddüt

Tereddüt, “redde” kökünden “tefe’ul” babında kullanılan bir kelimedir. “Redde” kelimesi, bir şeyin kendisini veya özelliklerinden birisini geri döndürmektir.<sup>162</sup> “Keşke biz (dünyaya) döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve mü’minlerden olsak”<sup>163</sup> ayetinde bizatihi dönüşü; “çünkü onlara asla geri çevrilmez bir azap gelecektir”<sup>164</sup> ayetinde ise üzerinde olunan halden çevrilmeyi görüyoruz.

“Tereddüt”, sabit olmaktan uzak bir biçimde iki zıt taraf arasında gidip gelmek, şaşkınlık içerisinde bocalamaktır. Zemaşerî (v. 538/1144), eğer cevap vermede tereddüt olursa ve kişinin dili sürçerse veya ilim meclislerine sık sık gidip gelirse gibi anlamlar vermiştir.<sup>165</sup>

Ayetlerde sabit bir fikirden, sağlam bir duruştan uzak bir zihni simgeleyen kavram, kalbî olarak iman ve küfür arasında bocalama ve şaşkınlığın karanlığında kalma şeklinde anlaşılır.<sup>166</sup> Bu tereddüdün en temel nedeni ise insanların içinde yer eden şüphedir. Bu şüpheler karar vermeyi zorlaştırmakta veya imkânsız bir hale getirmektedir.<sup>167</sup>

Nitekim bu duruma “Allah’a ve âhiret gününe iman edenler, mallarıyla ve canlarıyla cihat etmekten muaf tutman için senden izin istemezler. Ancak Allah’a ve âhiret gününe iman etmeyen ve kalpleri şüpheye düşmüş olup da şüpheleri içinde bocalayıp duranlar senden izin isterler”<sup>168</sup> ayeti açıklık kazandırmaktadır. İzin isteyenlerin içerisinde doğru olanlarda vardı, yalancı olanlarda.<sup>169</sup> Peygamberimiz

<sup>162</sup> İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 192.

<sup>163</sup> En’âm, 6/28.

<sup>164</sup> Hûd, 11/76.

<sup>165</sup> Zemaşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, I, s. 347. Kurtubî’de “gitme ve geri dönme” anlamı vermiştir. (Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, VIII, s. 156).

<sup>166</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, s. 480; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVI, s. 61.

<sup>167</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-Azîm*, IV, s. 140.

<sup>168</sup> Tevbe, 9/44-45.

<sup>169</sup> Bu kavramlar iki insan tipine işaret ediyor. Bunlar mümin ve münafıktır. Ayırt edici unsur doğruluktur (sıdk). Nifakın kendisi üzerine bina edildiği esas yalandır. (İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, X, s. 12).

ise; “doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?<sup>170</sup> ayeti inmeden önce hepsine izin vermişti. Hz. Peygamber, izin isteyenlere henüz vahiy inmemişken izin verdiği zaman, hukuki açıdan şu içtihatla bulunmuştu: "Kelâmında asıl olan doğruluk, iman gereği de yalan söylememektir. O halde bunların görünüşlerinde olan iman karinesiyle doğrulukları da açıktır.<sup>171</sup> Şu halde söyledikleri ile tasdik olunmaları ve izinli sayılmaları haklarıdır. Hak açık olunca onu ertelemek doğru olmaz.” Fakat iman ile doğruluğun ortaya çıkması, ona karşıt ve ondan güçlü bir delilin bulunmadığı takdirdedir. Burada sadece izin istemeyle henüz küfür ve yalana dair bir hüküm verilmemekle beraber, yalan soyut bir aklî ihtimal olmaktan çıkarak şüphe delili ile desteklenmiş, açık bir ihtimal olmuştur. Yani ayete ve âdete göre izin istemek yalnızca iman hükmünde değil, fazla olarak iman kendisinde ve haberin özünde dahi şüpheyi çeken önemli bir delildir. O halde bunun tercih edilen delil olması ötekine üstün olmasından dolayıdır. İmanın işaretlerini uzaklaştırmasının yanında yalan ihtimalini güçlendirir ve doğruluğun asıl olma özelliğini gevşetir. Şu halde mazeret sözünün delilsiz, soyut bir söz şeklinde kalmasının ötesinde mümin hakkında görünenin aksine teklifin kaldırılması iddiası olur ki, başkaca bir açık delille ispat edilmedikçe doğruluğu ortaya çıkmaz. Hakkın ortaya çıkması bu delilin ortaya çıkmasını gözetmekle gerçekleşecekti. O zaman izin isteyenlerin içinde kalpleri imansız, şüphe içinde tereddüdü adet edinmiş, yalan yere yeminlerle özür beyan edip cihattan kaçınmak isteyenlerin bulunduğu sabit olacak ve onlar hakkında dosdoğru müminler muamelesi yapılmayacaktı. Zaten bunların imansızlıklarını, şek ve şüphe içindeki tereddütlerini, izin istemelerinde ki hareket ve tavırları da işaret ediyordu ki bu, her ne kadar imansızlıkları ve yalancılıkları için yeterli bir hüküm ifade etmese de, doğruluklarını ispat edecek yeterli delilleri gösteremedikleri için dosdoğru müminler olarak tanınamayacak kadar şüpheli kimseler olduklarını anlatıyordu.<sup>172</sup>

---

<sup>170</sup> Tevbe, 9/43.

<sup>171</sup> Beğavî, İbn Abbas'tan rivayetle: “Hz. Peygamber o gün münafıkların kimler olduğunu bilmiyordu. Bunun için her izin isteyenlere ileri sürdüğü mazeretinin doğru olduğunu düşünerek izin vermiştir” der. (Derzeve, Muhammet İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I-X, Dâru İhyâi Kütübî'l Arabiyye, Kahire, 1383h., IX, s. 449).

<sup>172</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, IV, s. 2555-2560.

Ayetler bu şek ve şüphe içerisinde bocalayan kimselerin tavırlarını, küfrü ve nifakı tercih edipte müminlerden olma iradesi göstermeye çalışanlar olarak belirlerken, gizledikleri küfür ve açıkladıkları iman arasında yer alan durumlarının<sup>173</sup> fotoğrafını da bizlere net olarak sunuyor. Onların şüpheleri içerisinde bocalamalarının manasını Razî şöyle açıklıyor: “Şüphe içerisinde olan kimse ispat etme veya olumsuzlama arasında herhangi bir tercihte bulunamadan bocalar durur (müteredit). Çünkü o, bu iki zıt kısımdan herhangi birine kesin olarak inanmadığı gibi bu hususlara hâkim de değildir.”<sup>174</sup>

Sonuç olarak, gerçek bir münafıkla gerçek bir müminin bilgi ve inanç bakımından durumlarının hangi ölçükle değerlendirileceğini öğreten bu ayetler, doğruluk ve yalan arasında gidip gelen, doğrulama ve yalanlama tavrı arasında müteredit olarak şaşkınlaşan insan tipolojilerini şüphe bağlamında aydınlatmaktadır.

#### 1.2.4. Zebzebe

İman sürecinde kabul ve ret arasında şek ve şüphecilerin şaşkınca dolaştıklarını gösteren kelimelerden birisi de “Zebzebe”dir.<sup>175</sup> Bu kelime, asılı şeyin hareketini, gidip gelmesini ve ondan kaynaklanan sesi hikâyeye etmekte olup daha sonra istiâre yoluyla her türlü titreme ve hareket içinde kullanılmıştır.<sup>176</sup> Havada asılı olan şey<sup>177</sup> anlamında boşlukta dalgalanmayı, kararsızlığı belirtir.

Münafıkları tavsif bağlamında geçen ayetlerde onların bir özelliği olarak kullanılan bu kelime, iman ve küfür tercihinde bulunamayan bir kalp ve zihin dünyasına işaret etmekte olup, nefsin derinliklerinden gelen bilinçli bir şaşkınlığı göstermektedir. Onlar hem müminlerin hem de kâfirlerin bulunduğu bir toplumda

<sup>173</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, V, s.380.

<sup>174</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, s.61.

<sup>175</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, V, s. 178.

<sup>176</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 177; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, s. 1485.

<sup>177</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, s. 308.

yaşamakta, tipolojileriyle bir sınıf oluşturarak kendi toplumsal katmanlarını en yükseğe taşıma hususunda şeytanî yeteneklerini sergilemekten geri durmamaktadırlar. İmanla karşılaşmalarının ilk günlerinden itibaren, kalplerinde ortaya çıkan kuşkuyu, nefsanî olarak fırsata çevirmek için bütün zihnî kurnazlıklarını bir altyapı mekanizması olarak kullanmaya çalışan bu insan tipolojisi, yer yer müminlere kötü örnek olurken<sup>178</sup> kâfirlerin kendilerine gıpta ile bakmalarına vesile olmakta<sup>179</sup> ama bütün bunların ötesinde şüphelerinin yöneldiği ilahî varlığı dahi aldattıklarını düşünmektedirler.<sup>180</sup>

Sadece kendilerini aldattıklarını hissedemeyecek kadar nefislerinin kölesi olmuş bu genişlik düşkünü ruh halinin<sup>181</sup> aklî olarak bulunduğu alan, şaşkınlığın sevdiği ve dolayısıyla hakkı batıldan ayıracak ilmin kendisine yer bulamadığı<sup>182</sup> bir dünya görüşüyle çevrelenmektedir.

Bu dünya görüşüne sahip olan münafıklar, kalplerini, dinlerini veya görüşlerini kararsız bir hale soktukları için<sup>183</sup> durumları; “Onlar küfür ile iman arasında bocalayıp dururlar (zebzebe-müzebzebîn). Ne bunlara (mü'minlere) ne de şunlara (kâfirlere) bağlanırlar. Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir yol bulamazsın”<sup>184</sup> ayetiyle tavsif edilmektedir.

Dinleri hususunda şüpheden kaynaklanan şaşkınlığa düşen münafıklar,<sup>185</sup> sıhhatli olarak bir şeyin inancına dönemezler. Çünkü onlar basiret ve ilim üzere müminlerle beraber olmadıkları gibi bilgisizlik üzere de müşriklerle beraber değildirler.<sup>186</sup> Bu ikisi arasında şaşkın bir halde dalgalanıp dururlar.<sup>187</sup> Dolayısıyla ne

---

<sup>178</sup> Bkz. Nisa, 4/137.

<sup>179</sup> Çünkü “Kâfirler, küfür hususunda münafıkların icat ettiği bir takım günâhlarla küfürde ilerlediler” (Arslan, Ali, *Büyük Kur'an Tefsiri*, I-XVI, Arslan Yayınları, İstanbul, 1987, III, s. 497).

<sup>180</sup> Bkz. Bakara, 2/9; Nisa, 4/142.

<sup>181</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, III, s.397.

<sup>182</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*, V, s. 178.

<sup>183</sup> İbn Abbas'tan nakleden, Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, s. 249.

<sup>184</sup> Nisa, 4/143.

<sup>185</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, II, s. 388.

<sup>186</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 614.

<sup>187</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, III, s. 1502; Zebîdî, Murtażâ (v. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk. Komisyon), I-XXXX, Dâru'l-Hidâye, Beyrut, 1986, II, s. 427.



imanlarında ihlas ne de küfürlerini açıklama vardır.<sup>188</sup> İbn Ömer, Hz. Peygamber'den bu kişiliği açıklayan şu hadisi nakleder: “Münafığın misali, iki koyun sürüsü arasında tek gözü kör, şaşkın, müteredit bir koyun gibidir ki bazen biriyle bazen de ötekiyle yayılıyor. Hangisine tabi olacağını bilmiyor, idrak edemiyor.”<sup>189</sup>

Kuşkunun kaynağı olan bilgisizliğin<sup>190</sup> yol açtığı bu şaşkınlık, insanları karanlıklar içerisinde bırakıyor. Bunun sebebi hak ve hakikat çağrısının bu insanlara ulaşmaması mıdır? Aslında bu hakikat çağrısının bizzat kendisi bu insanları şüphe içerisinde dalgalandırmaktadır. Fakat Hakk'ın hakikat ışığından faydalanarak her türlü şartlar altında yol almaya çalışan insanların yanında, tam tersi yönde hareket edenler veya karanlıklarda kendilerine yaşam seçenler olduğu gibi, bazen gelip-giden aydınlığın yol göstericiliğinde hareket eden bazen de ışığa doğru olan yönünü tekrar kapatıp bu karanlığın acısını tüm varlıklarında hisseden şaşırılmışlara da rastlanmaktadır. “Ne zaman onlara aydınlık verse, onda yürürler; onlara karanlık çöktüğü zaman ise (oldukları yerde) dikilip kalırlar.”<sup>191</sup> Hz. Peygamber, hak veya batıl yönünde karar veremeyen bu insan tiplerinin münafıklar olduğunu, çünkü onların yakîn (ölüm) gelinceye kadar kuşku içerisinde kalarak ilim veya cehalet yönünde bir tercihte bulunamamalarının bir yaşam biçimi olarak tercih edildiğini söylemiştir. Bu bağlamda şu hadis rivayet edilmiştir: “Onlar bir nehre giren üç kişinin misali gibidirler. Mümin yüzmeye başlar ve geçer. Sonra münafık başlar ve neredeyse mümine ulaşacakken, kâfir ona şöyle seslenir: Bana gel, ben senin halinden korku duyuyorum. Mümin de ona şöyle seslenir: Bana gel, benim yanımda şunlar şunlar var diyerek yanında olanları sayar. Münafık bu ikisi arasında tereddüt edip dururken bir su gelir ve onu boğar. Münafık öyle bir durumdadır ki, şüphe içerisinde (hayatına) devam edip dururken ölüm ona gelip çatar.”<sup>192</sup>

<sup>188</sup> Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, V, s. 424.

<sup>189</sup> Nesaî, *Sünen*, “İman”, Hadis No:5037; Müslim, *Sahih*, “Sıfatu'l-Münâfiğiyin ve Ahkâmuhum”, Hadis No:17 (2784); bkz. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Muhyiddîn(v. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu alâ Müslim*, I-XVIII, Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392h., XVII, s.128; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *ed-Dibâc alâ Sahîhi Müslim*, (thk. Ebû İshâk el-Hûnî el-Eserî), I-VI, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1996, VI, s. 145.

<sup>190</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 616.

<sup>191</sup> Bakara, 2/20. bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, s. 390.

<sup>192</sup> Katâde'den nakleden, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 616.

Razî, bu durumu onların eylemlerinde ki sebep-sonuç zinciri bağlamında açıklarken, dünyevî amaçlarla yola çıkan bu insanların, dünyanın menfaat ve sebeplerinin sık sık değişmesinden dolayı, bu sebepler arasında gidip gelmelerinin arttığını belirtir. Razî, fiillerin sebeplerine, sebeplerinde maksatlarına bağlı olduğunu, bu maksatlarında sık sık değişmesinden dolayı insanların ilgi ve isteklerinin değiştiğini belirterek, nice kez sebeplerin ve engellerin çatıştığı bu dünyada herhangi bir sabit inanca sahip olmayan bu insanların, çatışan durumlar arasında bocalayıp şaşkınlığa düştüklerini belirtir.<sup>193</sup>

Müminler gibi sabit bir inanca,<sup>194</sup> kalıcı ve değişikliklerden uzak dünyevî ve uhrevî maksatlara sahip olmayan ve dolayısıyla hikmetten nasiplenmemiş bu insanların tutum ve davranışlarında ortaya çıkan dalgalanmaların sebeplerinin bir inanç problemi olarak tanımlanması, bu durumun, zihin dünyalarında ki şüphenin bir göstergesi olarak temellendirilmesi anlamına gelir.<sup>195</sup> Dolayısıyla varlıklarını kuşatmış olan bu kuşkulardan kurtulup imanın ilkelerine sarılmadıkça bu dalgalanmaları durulmayacaktır.

### 1.2.5. Ameh

Lügatte, bir yolda veya bir tartışmada şaşkınlık ve sapıklık içerisinde bocalanma, dalgalanma anlamına gelen “ameh” kelimesi,<sup>196</sup> üzerinde bir özellik olarak bulunan kişinin yolunu ve mezhebini bulamamasına vesile olur. İbn Esîr’in de (v. 637/1239) belirttiği gibi, “ameh” sıfatına sahip kişi gerçeği görme hususunda gözü kör olan kimse gibidir. Nitekim “ameh” re’y (görüş), “a’ma” ise gözle görme

<sup>193</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, s. 249.

<sup>194</sup> “Allah iman edenlere, dünya hayatında da, âhirette de sağlam sözle sebat verir.” (İbrahim, 14/27).

<sup>195</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 2/156-157.

<sup>196</sup> Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, IV, s. 283. Mâturîdî geçtiği ayetlerde bu kelimeye hep “tereddüt” ve “şaşkınlık” anlamı vermiştir. (Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, I, s. 388; IV, s. 217; VI, s. 16); Bir yerde de “laibe (oyun) fiilini “ameh” olarak anlamlandırmıştır. (IV, s. 170).

hususunda bir körlüktür.<sup>197</sup> Bunun en önemli sebebini ise Lihyânî<sup>198</sup>, delil noktasında bilgisizlik olarak belirtir.<sup>199</sup> Çünkü insan hangi yöne gideceğine dair bir delile, bir işarete (emare) tutunamamıştır.

Şaşkınlıktan dolayı<sup>200</sup> nereye gideceğini, nereye yöneleceğini bilemediği için tereddüt içerisinde bocalayan<sup>201</sup> bu delilsiz insanlar,<sup>202</sup> daha önce tanımlanan “tereddüt, tezebzüb” bağlamında değerlendirilen bir varlık dünyasında konumlanmışlardır. Dolayısıyla bu insanların, azgınlık ve sapmışlık içerisinde şaşkın ve tereddütlü şahıslar olarak ne meslekleri ve ne de belirli bir amaçları vardır.<sup>203</sup>

Bu varlık dünyasında yer alan insanlar için kullanılan üç kavramında, ayetlerde ki bağlamları içerisinde değerlendirildiği zaman, her birinin farklı bir boyutta gerçekleşen fikri dalgalanmalara ve ruhi temayüllere işaret ettiği görülecektir. Marifet ve cehalet arasında yer alan boyutlarda, bazen küfre bazen de imana yönelen bu insan tiplerinin ruhsal durumlarını da betimleyen bu kavramların, inançların amel dünyasındaki karşılıkları noktasında da fikir ve kalp dünyasının, hayattaki karşılıklarıyla birlikte daha iyi anlaşılacağına dair bir düşünce düzlemine bizleri sürüklemektedir.

Özellikle münafıkları betimleyen bu kavramlar, bazı noktalarda küfrün dünya görüşü ve davranış kalıplarının bir üst anlatısı olarak ta yer almaktadır. Nitekim bütün elçiler gibi kendisine verilen ilim ve hikmetle Allah’a davet eden ve ecridi Allah’tan bekleyen<sup>204</sup> Lût (a.s.) kavmine: “Gerçekten siz, kendinizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin yapmadığı çirkin işi yapıyorsunuz”<sup>205</sup> dediği zaman (Onlar:) “Ey Lût! Eğer vazgeçmezsen, mutlaka çıkarılanlardan olacaksın!” dediler.<sup>206</sup>

<sup>197</sup> Bkz. İsfehânî, *el-Müfredât*, 348; Zebidî, *Tâcu’l Arûs*, XXXVI, s. 448; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II, s. 311.

<sup>198</sup> Lihyânî: Ebû’l-Hasen Ali b. Hâzım olup meşhur dilcidir, 215/830 yılında vefat etmiştir.

<sup>199</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, s. 3114.

<sup>200</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 348.

<sup>201</sup> Lihyani’den nakleden, Zebidî, *Tâcu’l Arûs*, XXXVI, s. 448; İbn Fâris, *Mu’cemu Megâyisi’l-Luğah*, IV, s.133.

<sup>202</sup> Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, I, s. 679.

<sup>203</sup> Nursî, Said, *İşâratü’l-İcâz* (çev. Abdülmecid Nursî), Zehra Y., İstanbul, 1999, s. 120.

<sup>204</sup> Bkz. Enbiya, 21/74; Şuarâ, 26/162-164; Saffat, 37/133.

<sup>205</sup> Ankebût, 26/28.

<sup>206</sup> Şuarâ, 26/167.

Lût'un (a.s) Sakınmıyor musunuz?"<sup>207</sup> sözüne karşılık, "Ey Lût! "Eğer doğrulardan isen, Allah'ın azabını bize getir" dediler.<sup>208</sup> Nihayet elçiler hak olarak geldiler.<sup>209</sup> Çünkü Lût'un kavmi uyarıldıkları bu azaba karşı şüphe içindeydiler.<sup>210</sup> Azap hususunda kendisiyle sakındırıldıkları korkutuculara karşı taşıdıkları bu şüphe, onların çirkin işlerine devam etmelerine neden oldu. Bu açıdan çirkinlik hususunda Lût'un kavminin ulaştığı bu zirve noktada ki aklî ve ruhî durumları, "(Resulüm) Ömrüne yemin olsun ki, gerçekten onlar sarhoşlukları (sekr) içinde bocalıyorlardı (a-m-h)"<sup>211</sup> ayetiyle açıklanmıştır.

İlim ve hikmetle donanmış olarak yola çıkan peygamberlerini yalanlayan ve onların yakîn bir azapla uyarmalarını kuşkuyla karşılayan toplumların en önemli problemi, yaşadıkları çirkin hayatın bir din haline gelmesidir. Yaşadıkları hayatı dinleştiren ve ardından bu dine ideolojik kılıflar giydiren bu toplumlar, peygamberlerin davetlerinin içeriğiyle ilgilenmek yerine onların kendileriyle ilgilenmiş ve olmadık mucize istekleriyle hem kendi zamanlarını mahvetmişler hem de kendilerinden sonraki nesillere çok kötü çığırar açmışlardır. Özellikle toplumun ileri gelenleri aracılığıyla öne sürülen türlü ideolojik gerekçelerle imanın önüne şüphe setleri kurmuşlardır. Peygamberler, vicdanî ve aklî olarak bütün melekelerle hitap eden delillerle hareket ederek bu şüpheleri metodik hale getirmeye ve böylece insanları gerçeklikle karşılaştırmaya çalışmışlardır. İnsanlar içinde buldukları dine dair metodik şüphe içerisine gireceklerine, şüpheyi bir tavır olarak benimsemekle kalmamış, bu şüphe oklarını bizzat elçilere yöneltmişler ve davetin içeriğini bu sayede anlamsız hale getireceklerini zannetmişlerdir. Fakat problem, kendisiyle uyarılan yakîn bir felaket olunca, insanların kafasında yine de soru işaretleri oluşmuştur.

---

<sup>207</sup> Suarâ, 26/165-166, 161.

<sup>208</sup> Ankebût, 29/29.

<sup>209</sup> Hicr, 15/64; "Hak" la yani "azap" la geldiler. Denilir ki; yakînle, kendisinde şüphe olmayan sabit bir emirle geldiler ki o da bu kavme azap için geldiler demektir. Kelbî'den nakleden, Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX, s. 154.

<sup>210</sup> Hicr, 15/63, Kamer, 54/36.

<sup>211</sup> Hicr, 15/72.

Ayetler, insanların, sürüklendikleri felaket hususunda, varlıklarında, az da olsa hissettikleri bu kuşkunun, onların hayatlarında yeterli dönüşüme sebep olamadığını göstermektedir. Öncelikle inanç düzleminde gerçekleşmesi gereken bu dönüşüm, davranışlar üzerinde ve bu davranışları bireyleri üzerinde bir yaşam biçimi olarak dayatan toplumsal yapının etkisi altındaki vicdanlar üzerinde gerçekleşme şansı bulamamaktadır. Nitekim toplumsal olarak çürümüşlüğü etkisi, kendilerine gönderilen ve azap için şüpheden uzak bir gerçeklikle indirilen meleklere dahi el uzatma seviyesinde gerçekleştiği için, peygamberin dahi bu çürümüşlüğe karşı nasıl davranacağı hususunda inanılmaz bir zorluğa düştüğü açıktır. Ayrıca bu noktaya ulaşmış bir toplumda inanç biçimini değiştirmek için bu çürümüşlükten şüphe edenlerin bu şüphelerini, kalp ve akıl düzleminde ifade ve davranış sahasına aktarmalarının zorluğu da ortadadır.

Mücadeleci bir şüphe olarak gözüken davalarını, yalanlama şeklinde hayatlarında gerçekleştiren bu toplum, duygularının esareti altında hareket ederek aklî melekelerini örtmüş ve sarhoşluk seviyesine varan bir akılsızlıkla kendilerine yaşam biçimi belirlemişlerdir. Nitekim Ayet'te<sup>212</sup> yer alan “sekr” halinin şehvetten, heva ve hevese düşkünlükten dolayı<sup>213</sup> sağlıklı düşünme kabiliyetini yitirmiş bir akla işaret ettiği söylenebilir. Aklî yetilerini doğru kullanamayan ve duygusal olarak heva ve hevesin esiri olarak yaşamaya çalışan bu insanların durumu “şaşkınlıkları içerisinde bocalayanlar (a-m-h)” olarak betimlenmiştir.<sup>214</sup>

A-m-h” kavramında, düşünsel boyutta ve davranışlarda gerçekleşen tereddüdün, “sekr” halinde olan bir kavmin özelliği olarak zikredilmesi, bu azgın topluluğun, düşünsel yetilerini, tamamen bir yaşam tarzı haline getirdikleri şehvetlerine feda ettiklerini göstermektedir. Dolayısıyla onlar yaşadıkları hayatın, akli bozan, basireti körelten ve kalbi sarhoş eden etkisi sebebiyle<sup>215</sup> şüphe denizinde boğulacaklar ve ömürleri yetmediği için hakikate ve sonrasında imana hiçbir zaman

---

<sup>212</sup> Hicr, 15/72.

<sup>213</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû' l Fetâvâ*, XV, s. 288.

<sup>214</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI, s. 455.

<sup>215</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû' l Fetâvâ*, XV, s. 425.

ulaşamayacaklardır.<sup>216</sup> Çünkü onlar içerisinde kayboldukları tuğyanlarından dolayı düşünsel tereddütlerini iman yolculuğuna çevirerek kendilerine şifa olacak rüşde erişmiş<sup>217</sup> adamın sahip olduğu metodik bir bakış açısına sahip değillerdir.<sup>218</sup>

Bu açıdan Kur’ân-ı Kerim’de “a-m-h” kavramının geçtiği ayetlerin hepsinin bağlamlarında, insanların yaşadıkları hayatla inançları arasında kurdukları bağa atıf yapılmaktadır. Kararsızlıkları vazgeçemedikleri hayat tarzlarıyla daha da güçlenen toplumların başıboş bir halde şaşkın şaşkın yaşamaları, içerisinde buldukları hayatın, Allah’a isyan hususunda sınırı aşmış (tuğyan)<sup>219</sup> olmasından kaynaklanmaktadır. Yani tuğyanları, peygamberlerden işittikleri ve gördükleri delilleri anlamaya mani olmaktadır. Allah’da bu hallerine olan tutkularından dolayı ayetleri anlama ve yorumlama yetilerini kaybeden bu insanları, şaşkınlıkları içerisinde bırakıyor ki artık bu noktadan sonra onların ayetleri akledip sağlıklı bir karar vermeleri mümkün olmuyor.<sup>220</sup>

Bu bağlamda “a-m-h” kavramının kapsamı içerisindeki insanlar, sınırsız ve herhangi bir ölçü tanımayan özgürlükte yaşadıkları için mutlak esarete, kölece bir hayata sürüklenmektedir. Bu bireysel açıdan her türlü fitrî sabitelerin, ilkelerin inkârına sebep olurken, toplumsal alanda ise özgürlüğünü bireysel yükümlülüklerle hapsederek batıl toplumsal vicdana kendisini bağlayan bir yapı ortaya çıkarır.<sup>221</sup> Her

<sup>216</sup> Bkz. Kamer, 54/34-35.

<sup>217</sup> Bkz. İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *İğasetü'l-Lihafan min Mesâyidi's-Şeytan*, (thk. Muhammed Hamid el-Fagi), I-II, Mektebetü'l Maârif, Riyad, ths., I, s. 15.

<sup>218</sup> Bkz. Hüd, 11/78.

<sup>219</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 304; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 311.

<sup>220</sup> Bkz. A'raf, 7/186; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, I, s. 95.

<sup>221</sup> Bu yaşam tarzı, gücünü ve sürekliliğini, işlevsel fonksiyonlarını toplumun katmanları içerisinde ciddî oranda sürdürmesinden elde etmektedir. Öyle bir kültür oluşuyor ki, insanlar yaşantılarını bu açıdan değerlendirmeye ve hareketlerindeki anlamlılığı, kültürün bu yol göstericiliğinde aramaya başlıyorlar. Bu noktada oluşan sosyal ilişkiler ağından Lût'un (a.s.) karısı dahi etkilenmiş ve O'da bu ahlaksız (nefsindeki ahlakî hücreleri hastalanmış) sosyal yapının bir parçası olmayı kabullenerek, kendi toplumsal vaziyet alışını Lût'un (a.s.) misafirlerini ispiyonlayarak yerine getirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, toplumun ileri gelenleri ve yöneticileri toplumun “maraz”larının (kalbî hastalıklarının) ortadan kalkması için peygambere destek olmak yerine, bir kültür haline getirdikleri bu ahlaksız temaları helak olma pahasına kullanmışlar ve desteklemişlerdir. Çünkü sahip oldukları ideoloji (Kıssa, onlar hususunda bir dinden ziyade, özellikle mele ve mütref ayrımı yapmadan toplum arasında ahlakî yönü baskın olarak, yaygın, yönlü, fakat sınırlı, belirsiz fikir kümelerine sahip oldukları intibamı uyandıran ideolojiden bahsediyor.) kitle inanç ve tutumlarının bir yansıması olarak peygambere karşı gelişen siyasî linç sürecinde etkin bir biçimde kullanılmıştır. Sonuçta toplum, kendi dünya görüşlerinde anlamlı hale getirdikleri ve birer “harita” olarak kullandıkları bu ideolojileri “Din”e

açıdan ruhunu ve vicdanını bu potada eriten insanların kendilerini ve/veya toplumlarını tanrılaştırmaları söz konusudur. Çünkü onlar gerçek tanrıdan kendilerini soyutlayarak mutlak özgürlüğe ulaştıklarını sanmışlar ve sonucunda her şeyin mübah olduğu düşüncesine kapılmışlardır. Bu hayatın görüntüsü ise sadece yaşama ve haz alma felsefesi olarak tezahür eder. Bu tamamen dünyanın görünüşüne bakarak Allah'ın (c.c.) isimlerinden perdelenen gaflet halidir.<sup>222</sup> Sürecin bu karanlık noktasında peygamberler gelerek akletmelerini ister. Fakat nefis-i emmârenin<sup>223</sup> iktidar olduğu bir toplumda akletmeye, düşünmeye ve sorumluluk almaya yer yoktur. İnsanlar kendilerini saplantıya sokan bu bireysel ve toplumsal kuşatılmışlığın etkisinde, kuşkunun bir ilke olarak hayatlarını kaplamasına müsaade ettikleri için, içerisinde buldukları durum “a-m-h” kavramından türeyen “ya'mehûn” fiiliyle açıklanıyor. Yani bu halde olan kişi ne zaman peygambere iman etse ve hakikate bağlansa,<sup>224</sup> işte o zaman insanları saplantıya sokan ilkeleri devreye giriyor ve bu ilkeler inancı siliyor. Ne zaman da tekrar küfre dönseler bu seferde yaşadıkları hayatın kötülüğü karşısında kendileri bile hayrete düşüyorlar. Böylece bu insanlar kuşku girdabına girmiş bir halde çalkalanıp duruyorlar. Bu çelişki, onları tipik bir safsataya sürüklerken kendilerini, ne dünyaya ne de ahirete yüzlerini dönebilen hastalıklı bir bilinç aşamasında yaşamaya hapsediyor. İşte hem Lût'un (a.s.) kavminde helakle sonuçlanan hem de Musa'nın (a.s.) kavminde 40 yıllık çölde şaşkın şaşkın dolaşmaya sebep olan ve kıyamete kadar farklı şekillerde, farklı sonuçlarla ortaya çıkacak olan bu durum, hak olan fikrî sabitelere sahip olamayan ve onlara göre belirlenmeyen hastalıklı bir hayatın sonucudur.

---

tercih etmiş ve şüphe denizinde “şaşkın şaşkın” yol almayı kabullenmişlerdir. (Sosyolojik kavram tahlilleri için bkz. Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Y., İstanbul, 2005, s. 16-17, 25-56, 57, 150 vd.).

<sup>222</sup> Bkz. Rum, 30/7; Necm, 53/29-30; Nursî, Said, *Sözler*, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1990, s. 571.

<sup>223</sup> “Nefis, bir şeyin kendisi ve hakikatidir, cisimlere has kılınmaz.” (Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 304.); “Hâlbuki nefsimi temize çıkarmıyorum. Muhakkak ki nefis, daima kötülüğü emredicidir (emmare)” (Yusuf, 12/53).

<sup>224</sup> Neml, 27/56'da “Lût'un ehlini şehrinizden çıkarın! Çünkü onlar, çok temizlik taslayan insanlardır!” buyruluyor. Katade'nin ifadesiyle: “Kötü amellerden temizlendikleri için, Vallahi onları ayıpsız olmakla ayıplıyorlardı.” (Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIII, s. 219).

### 1.2.6. Maraz

İnsanın yaratılışındaki düzenlilikten ayrılarak<sup>225</sup> herhangi bir şeyde sağlık, sıhhat sınırlarının dışına çıkmasına neden olan şey<sup>226</sup> anlamına gelen “maraz” kelimesi, kalpte yer alan inancın çeşitli sebeplerle bozuk olmasını ve beşerin güzel ahlaktan uzaklaşmasını istiare yoluyla ifade etmektedir.<sup>227</sup>

Ayetlerde geçen “merîza” (mazi kalıp), “merîz ve emrâz, merzâ” (tekil ve çoğulları -isim-) kelimeleri hem bedenî hem de itikâdî hastalıklar olarak anlaşılır.<sup>228</sup> “Marazu'l kalp” terkibi de itikâdî bozukluğa işaret eder. “Biz, cehennemin görevlilerini ancak meleklerden kıldık. Onların sayısını inkâr edenler için bir imtihan vesilesi yaptık ki kendilerine kitap verilenler kesin olarak bilsinler, iman edenlerin imanı artsın, kendilerine kitap verilenler ve mü'minler şüpheye düşmesin, kalplerinde bir hastalık bulunanlar ile kâfirler, “Allah örnek olarak bununla neyi anlatmak istedi” desinler.”<sup>229</sup>

İbn Kayyim bu ayetten yola çıkarak kalbin, kendisine hak geldiği zaman; küfür ve inkârla fitnelenme, imanında ve tasdikinde artma veya kendisine delil olmakla yakîninde artma tavırlarının dışında kendisinde şaşkınlığı ve körlüğü zorunlu kılan hastalıklı bir tavır alışımında sözkonusu olacağını belirtmiştir.<sup>230</sup>

<sup>225</sup> İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 466.

<sup>226</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, V, s. 311.

<sup>227</sup> Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, s. 197, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, s. 286,287, İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 279.

<sup>228</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, V, s. 311; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, s. 4181; İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 466; İbnü'l-Enbâr'dan nakleden, İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Şifâu'l-Alîl fî Mesâili'l-Gadâi ve'l-Kader ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1398/1978, s. 99.

<sup>229</sup> Müddessir, 74/31.

<sup>230</sup> İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lihafân min Mesâyidi's-Şeytan*, I, s. 13. Ahmed b. Hanbel, Mekke'de inen bu ayetle ilgili olarak yaptığı açıklamada, münafıklığın Medine'de mümkün olduğunu ama kalpte olan hastalığın ise Mekke'de de ortaya çıkabileceğini ifade eder. İbn Teymiyye bunu, Mekke'de temiz olanların habis (pis) olanlardan ayrılması ve onların imtihan edilmesi şeklinde gerekçelendirir ve “ki Allah, pis olanı temizden (kâfiri mü'minden) ayırsın ve kötülerini birbiri üstüne koyup hepsini yığsın da onları Cehenneme atsın! İşte onlar gerçekten hüsrana uğrayanlardır.” (Enfâl, 8/37). İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVI, s. 504.



İbn Kayyim, kalbin hastalığını orta yoldan çıkması olarak değerlendirir. Kalbin, hakkı bildiği, onu sevdiği ve ondan etkilendiği zaman sıhhatli olduğunu, aksi takdirde, kendisinde kuşku olduğunu, kendisini hak dışına adadığı için de hastalıklı olduğunu belirtir. Bu açıdan kim kulaklarına şüphe ve tereddüt sokarsa, bunlar, kalp ve tasdiki arasına girer.<sup>231</sup> Dolayısıyla bu durumdaki insanlar imanı kabul hususunda şüphe içerisinde kalarak mütereddit bir hale düşerler.<sup>232</sup>

Nifak içerisinde olanların<sup>233</sup> durumlarını tasvir etmek için kullanılan “maraz” kavramının<sup>234</sup> aslının noksanlık olduğunu belirten İbn Arabî, bu durumdaki bir kalbin kararmış, düzgünlük ve safiyetini yitirmiş bir halde olduğunu belirterek dinin bu kalpte, sahibinin haktan ayrılmasından dolayı bir eksikliğe, zayıflığa düştüğünü söyler.<sup>235</sup>

Genel olarak kalbin iki türlü hastalığı vardır. İlki, batıl şüphelerin ona arız olmasıyla, ikincisi de azdırıcı şehvetlerin, heva ve heveslerin etkisiyle ortaya çıkar. Küfür, nifak, şek ve şüpheler, bidatler, ilim ve iman zayıflığı gibi inanç problemleri ilkinde, zina şehveti, fuhşiyat sevgisi, isyankârlık ve haram kılınan işlere eğilim ve tamahkârlık ikincisinde görülür. “(Erkeklerle konuşurken) sözü yumuşak bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık olan kimse ümide kapılmasın.”<sup>236</sup> ayetindeki durum ikincisine örnektir.<sup>237</sup>

“Maraz” insana sonradan kendi duygu, düşünce ve eylemleriyle arız olduğu için fitrî görülemez. Örneğin inanç ve iman fitratıyla doğan çocuk kuşkuyu bilmez. Zaten bu aslî fitrat insana şüpheye düşmesi için değil, şüpheleri atması, doğru yolu bulması ve aklî yetilerini kullanarak imanı tabiat haline getirmesi için verilmiştir.

<sup>231</sup> İbn Kayyim, *Şifâu'l-Alîl*, s. 98, 99; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lihafân min Mesâyidi'ş-Şeytan*, I, s. 17; İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Sıfâtu'l-Münâfikîn*, Suudî Evkaf Bakanlığı, Yer Yok, 1410h., s. 7.

<sup>232</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII, s. 302; Şevkânî, Muhammed b. Ali (v. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, I-VI, Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelîmu't-Tayyîbu, Dimeşk, Beyrut, 1414h., I, s. 49.

<sup>233</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, s. 206; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX, s. 54; “Nifak, hayır göstermek şerri gizlemektir. Bu hem inançta hem de amelde olur.” (Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır (v. 1386m.), *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahman fî Tefsîri Kelâmi'l-Menân* (thk. Abdurrahman b. Mualla), Muessesetü Risâle, Yer Yok, 2000, s. 42, 944.

<sup>234</sup> Bakara, 2/10; Enfal, 8/49;

<sup>235</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, s. 4181; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX, 54-55.

<sup>236</sup> Ahzab, 33/32

<sup>237</sup> Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*, s. 42, 571, 663, 944.

Fakat fitrattan uzaklaşarak kalbî hastalıklara düşen ve bunlara karşı tedavi yollarına girişmeyen insan, her şey de kendini, kendi zevkini görmeye başlar. Ama hakikatte, nefsi için istediği bencilliği tam olarak bulamayınca, hatalar, isabetsizlikler olduğunu görerek kendisinin hakkın bir eseri olmadığını düşünür ve fitrî yaratılışında aldandığı düşüncesine kapılır. Böylece her şeyden şüphe etmeye başlar. Doğruluğu hakikat olarak kabullenmeye ise benlik sevdası ve iradesinde ki zayıflıklar mani olur. Sonuçta şüpheyi hayatının esas haline getirir.<sup>238</sup>

Allah'ı bilme ve bundan şüphe duymama gibi kalbe mahsus olan özelliğe engel olarak zıtlarının çıkmasına neden olan “maraz”ı kalbinin sıfatı haline getirenlerin açıklaması budur.<sup>239</sup>

Ayetlerde bu kavram bazen kâfirlerin, bazen münafıkların, bazen şek ve şüphecilerin özelliği olarak kullanılırken aslında sadece onların itikâdî anlamda kalbî hastalıklarına değil, ayrıca bu hastalıkların sonuçlarına da işaretler vardır. Mesela, “kalplerinde hastalık vardır”<sup>240</sup> ayetini Kur'an yorumcuları, münafıkların özelliği olarak zikrederler ve bu hastalığı da şek ve nifak olarak teşhis ederler.<sup>241</sup> Abdurrahman b. Zeyd bu hastalığın İslam'da kendilerine gelen şüphe olarak açıklarken,<sup>242</sup> Mâturîdî, dinlerinde “bozulma” olarak yorumlar.<sup>243</sup>

Bilindiği gibi Türkçe'de “küpün içinde ne varsa, dışına o çıkar” diye bir söz vardır. Kur'an'da münafıkların durumu da buna benzetilir.<sup>244</sup> Davranışlar kalbin göstergeleridir. İnsanın içinde iyi ya da kötü hangi duygular varsa, davranışları da ona göre şekillenecektir. Dolayısıyla “maraz” inanç açısından ikiyüzlülerin manevî hastalığıdır ki, fitraten sıhhatli olarak yaratılan kalbin, sonrasında idrak ve iradenin afeti olan, ahlaksızlığın başlangıcı olan iman hususunda şüphe etmeye ve hakkı

<sup>238</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, s. 227-231.

<sup>239</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 304.

<sup>240</sup> Bakara, 2/10.

<sup>241</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, s. 227; Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 305, 306; İbn Abbas, İbn Mesud, Katâde, Rebî b. Enes'den vd. naklen Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, s. 288,289; Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'an*, I, s. 197.

<sup>242</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, s. 289.

<sup>243</sup> Mâturîdî, *Tevîlâtu Ehli's-Sünne*, I, 383.

<sup>244</sup> Bkz. Maide, 5/52; Şu ayette aynı anlamda anlaşılabilir:” Yoksa kalplerinde bir hastalık (nifak) bulunanlar, Allah, kinlerini asla ortaya çıkarmayacak mı sandı(lar)?”(Muhammed (s.a.v.), 47/29).

tanımamaya dair bir hastalığa yakalandığını belirtmekteyiz. Kalbin müptela olduğu bu inançsızlık, kuşku, nifak gibi hastalıklar sebep-sonuç bağlamında ahlakî kirliliği doğururken bazen de durum tersine dönmekte, yine kalbin hastalığı olarak ifade edilen zevke, keyfe, şehvetlere, hâsılı heva ve hevese düşkünlük, inanç noktasında ki hastalıklara sebep olmaktadır.

Özet olarak “maraz”, itikadî anlamda kalbin kesin bilgiye ulaşmasına engel olarak kişiyi şüpheyeye, cehalete sürükleyen ve bunu davranışlara aksettirerek yaşamsal arızalara çeviren kalbî bir durumdur. Diğer yönden maraz, kalbin ahlâkî açıdan kötü vasıflara sahip olmasını ve sonucunda davranışların, kalpte yer alan bu özellik vasıtasıyla bozulmasını sağlayan arızalar olarak ta kendisini gösterir.

### 1.2.7. Vesvese

Arapça’da vesvese kelimesi, nefsin ve şeytanın sözü, hışırtı, fışırta ve fısıltı gibi gizli ses anlamlarına gelir.<sup>245</sup> Vesvese bir şeyin hareket etmesiyle, harekete geçmesiyle sesinin işitilmesi olarak mecazen, takıların çıkardığı sestir.<sup>246</sup> Bu durumda bir şeyin vesvesesini işitmenin anlamı, o şeyin hareketini işitmek şeklinde açıklanır.<sup>247</sup> Ayrıca vesvese; avcının ve köpeklerin fısıltısı, gizli sesi (hems) için de kullanılır.<sup>248</sup> İtikâdî anlamda vesvese, “nefiste kendisine karşı bir itminan olmaksızın ve orada yerleşmeksizin bir şeye dair tereddüt” olarak tanımlanır.<sup>249</sup> Bu açıdan değersiz, herhangi bir fayda ve hayır doğurmayan düşünceler anlamına gelen

<sup>245</sup> İbn Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil (v. 170h.), *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Samarrâî), I-VIII, Dâru ve Mektebetü Hilâl, Yer Yok, ths., VII, s. 335; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, s. 4830; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVII, s. 12; Fârâbî, Ebû İbrahim İshak (v. 350h.), *Mu'cemu Divânu'l-Edeb*, (thk. Ahmet Muhtar Ömer), I-IV, Muessesetu Daru'ş-Şa'b, Kahire, 1424/2003, III, s. 289; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, III, s. 2140.

<sup>246</sup> İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan (v. 321h.), *Cemheretu'l-Luğah*, (thk. Remzi Münir Baalbekî), I-III, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, I, s. 205; Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, II, s. 255; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğati ve Envâihe*, (thk. Fuad Ali Mansur), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1998, I, s. 44.

<sup>247</sup> İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğah*, I, s. 205.

<sup>248</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğah*, XI, s. 108; XIII, s. 93; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 522.

<sup>249</sup> Askalânî, İbn Hacer (v. 852/1449), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, (thk. Muhammed Fuad Abdalbâki), Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1379h., V, s. 161.

vesvese<sup>250</sup> şeytanın kalbe attığı şeyler için de kullanılır.<sup>251</sup> Bu nedenle gönülde sürekli tekrarlanan gizli söze “vesvese”, bir nefse böyle bir söz atmaya, aşılamaya da “vesvese vermek” denir.<sup>252</sup> Vesvese veren de vesvâs ve müvesvis ismiyle anılır.<sup>253</sup>

Vesvesenin hem kötü ve hem de iyi diyebileceğimiz iki yönü vardır. Şer’an kötü olan şeyi sözle süsleyerek<sup>254</sup> insanları aldatma ve doğru yoldan saptırma amacı taşıyan bu gizli ses, kötü vesvese ismini alırken, iyi davranışından meydana gelmesi halinde ise ilham adını almaktadır.<sup>255</sup> Bu konuda ikisi arasını ayırdedici temel ölçü doğru bir din anlayışına sahip olmaktır.<sup>256</sup>

Hem nefsin hem de şeytanın kalbe attığı vesvese türüne, Kur’ân’da Hz. Âdem ve Havva’nın durumu örnek olarak anlatılır: “Şeytan, birbirine kapalı ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara vesvese verdi...<sup>257</sup> Yine Kur’an’da vesvese, “aldanmaya çağırın” şeytana izafe edilmiştir. Çünkü Şeytanın sanatı vesvese yoluyla saptırmadır.<sup>258</sup> Bu yüzden vesveseci anlamında “vesvâs”, şeytanın ismi olarak ta kullanılır.<sup>259</sup> Neysabûrî (v. 850/1446), özellikle kötülüğü telkin eden iblis ve ordusu olarak ele alır.<sup>260</sup> İbn Abbas da vesvâsı şöyle açıklamıştır: “Doğan her insanın kalbinin üzerinde bir “vesvâs” (şeytan) vardır. Akıllı olup Allah’ı hatırladığı zaman sinsice gizlenir. Allah’ın zikrinden gafil olup unuttuğu zaman ise (kalbinin üzerine

<sup>250</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 522; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, II, s. 255; Münâvî, Zeynüddin Muhammed (v. 1031h.), *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Taârif*, Âlemu'l-Kütüb, Kahire, 1410/1990, s. 337.

<sup>251</sup> İbn Dureyd, *Cemheretü'l-Luğah*, I, s. 205.

<sup>252</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, III, s. 2140.

<sup>253</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 94; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4830-4831; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve Tenvîr*, XXX, s. 633.

<sup>254</sup> “...İnsan ve cin şeytanları... Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar.” (En’âm, 6/112)

<sup>255</sup> Ebû'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa (v. 1094h.), *el-Külliyyât Mu’cemu fî Mustalâhati ve'l-Furugi'l-Luğaviyyeti* (thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısri), Muessesetu Risale, Beyrut, ths., s. 941-942; Bursevî, İsmail Hakkı, *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, (sad. Muhammed Ali Es-Sabûnî, çev. Heyet), I-X, Damla Y., İstanbul, 1995, III, s. 143.

<sup>256</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVII, s. 529.

<sup>257</sup> Araf, 7/20.

<sup>258</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, IX, s. 6422; İbn Fâris, *Mucemu Megâyisi'l-Luğah*, VI, s. 76.

<sup>259</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, s. 221; İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, s. 335; Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, IX, s. 6422.

<sup>260</sup> Neysabûrî, Nizamuddin Hasan b. Muhammed (v.850h.), *Garâibu'l-Kur’ân ve Rağâibu'l-Furkân*, (thk. Zekeriyya Umeyrat), I-VI, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1416h., II, s. 45.

yerleşerek)<sup>261</sup> vesvese verir.”<sup>262</sup> Bu bağlamda vesvese içerik olarak bilgi ifade etmemekte, aksine insanı hakikatten saptırıcı bir işlev görmektedir. Özellikle hakikatten sapan Kureyş Müşrikleri'nin öldükten sonraki dirilişi inkâr eden sözlerine<sup>263</sup> cevap olarak indirilen ayette: “Düşünseler ya, ilk yaratışta acze düştük mü? Buna rağmen onlar yeni bir yaratma konusunda şüphe içindeler”<sup>264</sup> buyurulmaktadır.<sup>265</sup> İlk yaratma üzerine düşünmeyerek ikinci yaratılışı mümkün görmeyen ve şüphe olarak ta tefsir edilen<sup>266</sup> bu durumlarını inkâra yönelik bir tavır alış olarak açıklayan Kur'an, şüphenin kaynağında yer alan vesveseyi de mecazen insana nisbet etmektedir.<sup>267</sup> “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz”<sup>268</sup> Allah Teâlâ, nefsin hevasının, aklın çağırıldığı kurtuluşun aksine davet eden sözleriyle kötülüğü emrettiğini buyurmuştur. Zaten vesvâs, şeytanın yanında nefsin şehvetleri ve kendisinden nehyedilen heva içinde kullanılmaktadır. Nitekim vesvâs, heva ve hevesten kaynaklanan ve kendisiyle beraber zihni karıştıran bir hastalık olarak ta tarif edilmiştir.<sup>269</sup> Şu halde vesvesenin bu ayette insana nispetle mecazen kullanılması, onun nefiste dönüp dolaşan düşünceler, hükümler ve kararlar olması dolayısıyladır. Çünkü vesvese, zihne gelen bu düşüncelere benzetilen en yakın şeydir. Bu açıdan vesvese, akılda dolaşan gönülde akis bulan gizli duygular, vehimler, hatıralar, kuruntular (emânî), kararlar gibi batınî şuurda gerçekleşen çok çeşitli halleri biraraya toplayan bir kelime olarak kullanılmıştır.<sup>270</sup>

<sup>261</sup> Parantez içi bilgiler rivayetin Mücahid tefsirinde ki naklinde yer almıştır. (Mücâhid, Ebû'l-Haccâc b. Cebr (v.104h.), *Tefsîru Mücâhid* (thk. Muhammed Abdusselam Ebû'n-Nîl), Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîseti, Mısır, 1410/1989, s. 762.

<sup>262</sup> Abdurrezzak, Ebû Bekir b. Hemmam (v.211h.), *Tefsîru Abdurrezzak* (thk. Mahmud Muhammed Abduh), I-III, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419h., III, s. 478; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, s. 753.

<sup>263</sup> Kâf, 50/3.

<sup>264</sup> Kâf, 50/15.

<sup>265</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, s. 419.

<sup>266</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, s. 420.

<sup>267</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, s. 300.

<sup>268</sup> Kâf, 50/16.

<sup>269</sup> Hamevî, Ahmed b. Muhammed (v. 770h.), *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, I-II, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ths., II, s. 658.

<sup>270</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, s. 300; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VI, s. 4505.

Vesvesenin öz olarak şeytana nisbet edilen bir kavram olmasının temelinde yatan düşüncenin benzeri insanın kendi nefsinde de mevcuttur. Kur'an'da bu ilişkiye şöyle dikkat çekilir: “Şeytanlar günaha, iftiraya düşkün olan herkesin üstüne inerler. Bunlar, (şeytanlara) kulak verirler, çoğu da yalancıdır.”<sup>271</sup> Kalbî olarak hazır bulunuşluğunu hür iradesiyle onaylayan insanın tavrı olarak insanlığa aktarılan bir tecrübe şeklinde sunulan vesvesenin, bilgi ve inanç açısından da şüpheye ilintili bir kavram olarak kullanılması, kendisinden Allah'a sığınılan bir durumdur.<sup>272</sup> Ayette vesvâsın en önemli özelliğinin sinsilik olduğu anlatılmış, Allah'la birlikte yaşayanlara Şeytanın vesvese veremeyerek gizleneceğine işaret edilmiştir.<sup>273</sup> Nitekim hangi vesvesenin Şeytan'dan, hangisinin Rahman'dan olduğunu Abdullah b. Mesud'dan gelen şu rivayetten anlıyoruz: “Peygamberimiz: “İnsanoğluna şeytanın yol arkadaşlığı var, meleğin de yol arkadaşlığı vardır. Şeytanın yol arkadaşlığı şerle korkutma ve hakkı yalanlama (tekzib), meleğin ise hayrı vadetme ve hakkı onaylamaktır (tasdik). Her kim bu (ilhamı) kendinde bulursa bilsin ki o Allah'tandır, O'na hamdetsin. Kimde diğer (vesveseyi) bulursa şeytandan Allah'a (c.c.) sığınsın. Sonra “Şeytan sizi fakirlikle korkutup çirkin çirkin şeylere teşvik ediyor...”<sup>274</sup> ayetini okudu”<sup>275</sup>

İnsanın vesvesenin farklı kanallarını farkedebilmesi için bilgisini artırması ve manevi açıdan ilerlemesi gerekir. Neysabûrî, insanların vesvese ve ilham arasındaki farkı ayırtedememelerinin temelinde, nefsin sıfatları ve ahlakı hususunda bilgi eksikliklerinin, aklın yolundan saparak hevaya uyma ve dünya sevgisine yönelmelerinin yer aldığını belirtir. Bu açıdan insanın şuurunda yer alan düşüncelerin kaynağının kendi yapılarıyla doğru orantılı olarak fiiliyata yöneldiğini belirten Neysabûrî, vesvesenin hakikatını, insanın zihnî ilgisiyle alakalı olarak şeytanın bu ilgiye onu meylettirmesiyle veya bu meyli ona fısıldamasıyla meydana gelen bir

<sup>271</sup> Suarâ, 26/221-223.

<sup>272</sup> Nas, 114/1-6.

<sup>273</sup> Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf (v.745h.), *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr* (thk. Sıtkı Muhammed Cemil), I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420h., X, s. 579.

<sup>274</sup> Bakara, 2/268.

<sup>275</sup> Tirmîzî, *Sünen*, “Ebvâbu Tefsîru'l-Kur'ân”, Hadis No:2988.

durum olarak açıklar.<sup>276</sup> Nitekim şeytan, “Aslında benim sizi zorlayacak gücüm (sultan) yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti; siz de benim çağrıma uydunuz”<sup>277</sup> demektedir.

İnsana kendi dışından gelen şerler ne kadar büyük olursa olsun, onda insanın kendi düşüncesinden, inancından, iradesinden, kesbinden bir sebebiyyet bulunmadıkça, o şey onun hakikatine nüfuz edemez. Bu noktada sorumluluk kendinde değil vesveseyi verendedir. Hâlbuki insanın kendinden gelen veya az çok irâdî meyline yaklaştırılarak kendisine yaptırılan şer, kendi şerridir. İnsan nefsinin en büyük afeti, bu şekilde kendi içinden gelen fenalık, içindeki bozukluk, imansızlık, iradesizlik, yanlış anlayış ve düşünüş, kötü temayül, aldanış, basiretsizlik, kararsızlık, özetle şüphencilik ve vesveseye kapılmaktır.<sup>278</sup> Nitekim vesveseli insan, hayale gelen her şüpheyi, akla girmiş bir şüphe sanarak inancına zarar geldiğini düşünür. Bazan aklına gelen bir şüpheyi, “imana zarar veren bir kuşku” düşüncesiyle yaklaşabilir. Bazen de yanlışlıkların sebeplerini anlamak için düşünmeyi, tetkik etmeyi ve fikirleri tarafsız olarak yargılamayı imanın aksine bir durum sanar.<sup>279</sup> Bütün bunlar şeytanın telkinlerinin bir sonucu olarak insanın iç dünyasında şüphe unsurunun varlığını çağrıştırır.<sup>280</sup> Ebû Hureyre'nin; “Şeytanlar, insanoğluna yerlerin ve göklerin melekûtunu tefekkür etmemeleri için onları teşvik ederler. Şayet bu tahrik olmasaydı onlar Allah'ın yarattığını görürlerdi”<sup>281</sup> rivayeti, iman sürecinde şüphe suretinde gelen vesvesenin insanın bilgiyle ilişkisindeki olumsuz konumunu göstermesi açısından önemlidir.

<sup>276</sup> Bkz. Neysabûrî, *Garâibu'l-Kur'ân*, I, s. 20.

<sup>277</sup> İbrahim, 14/22.

<sup>278</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, IX, s. 6421-6422.

<sup>279</sup> Nitekim bu durum sadece itikâdî açıdan değil fikhî açıdan da olumsuz olarak karşılanmış ve müvesvisin ikrarından caiz olmayan şeylerden biri olarak “vesveseli olanın boşaması caiz değildir” denmiştir. (Ukbe b. Âmir'den naklen, Buhârî, *Sahih*, “Talâk”, Bâbu't-Talâk fi'l-İğlâgi ve'l-Kürhi, VII, s. 45).

<sup>280</sup> Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 258.

<sup>281</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, Hadis No: 8640 (XIV, s. 285).

Vesvese bir başka rivayette “berzahu’l iman”<sup>282</sup> olarak açıklanmış ve berzah’ın anlamlarından yola çıkılarak<sup>283</sup> kesin bilgi ve kuşku arasında bir konum olarak değerlendirilmiştir.<sup>284</sup> Peygamberimize de vesveseyle ilgili sorular sorulduğu zaman bu soruları iman açısından değerlendirmiş ve iman’a ilişmeye çalışan şüpheler olarak onların bertaraf edilmesi gerektiğini ve diğer açıdan imanın vesvese olarak atılan bu şüphelerle bilgi ve yakîn açısından kendisini tahkik edip sağlamlaştırdığına dikkatleri çekmiştir. Zaman zaman sahabeler Peygamberimize gelerek: “Nefsimizde herhangi birimizin kendisi hakkında konuşmanın büyük görüldüğü şeyler buluyoruz” şeklindeki sözlerine O: “Onu gerçekten buluyor musunuz?” sorusuyla mukabelede bulunmuş, onlar da: “Evet” cevabını verince: “İşte bu sarîhu’l-imandır” şeklinde açıklama yapmıştır.<sup>285</sup> Aynı şekilde Peygamberimiz vesveseden sorulunca onu: “İşte o, mahzu’l-imandır”<sup>286</sup> diye cevaplamıştır. Sarih kelimesi imanın, şirk, küfür ve nifak gibi kirlerden arındırılması demektir. Her hâlis olan, sarîhtir. Mahz kelimesi de su katılmamış süttten mülhem hâlis olan herşeydir ki, ona hiçbir şey katılıp karışmaz anlamına gelmektedir.<sup>287</sup> İmanın sarîh olması, bu imana sahip olan kimselerin kalbinde, şeytanın attığı vesveseleri kabul etmeye engel bir durumun var olmasıdır. Bu durumda şek ve şüphe tohumları kalpte kabul görmüyor ve kalbin tasdik ve iz’anını da bozmuyor. Çünkü vesveseler, kendilerini tasdik ve iz’an gerçekleştirmedikçe kişi sorumluluğu olarak iradî bir fonksiyon haline gelemez. Bu

<sup>282</sup> Kasım b. Sellam, *Garibu’l-Hadis*, III, s. 449; Sefarîni, Muhammed b. Ahmed (v. 1188h.), *Levâmiu’l-Envâru’l-Behiyyetü ve Sevâtiu’l-Esrâru’l-Eseriyyetü*, I-II, Müessesetü’l-Hâfîgine ve Mektebetühe, Dimeşk, 1402/1982, II, s. 4; İbnü’l-Cevzî, *en-Nihâye*, I, s. 118.

<sup>283</sup> Berzah: İki şey arasında olan demektir. Müminûn Suresi 100. Ayette geçen berzah Buhârî’den nakille İbn Abbas tarafından hâcib (örtün, perdeleyen) hâciz (engel, ayırıcı) olarak tefsir edilmiştir. Cevherî’de berzahın iki şey arasındaki hâciz olduğunu belirtir. (İbn Sellam, Ebû Ubeyde Kasım (v.224h.), *Garibu’l-Hadis* (thk. Muhammed Abdu’l-Muîd Han), I-IV, Matbaatu Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniye, Haydarabad/Dekkan, 1384/1964, III, s. 448; Buhârî, *Sahih*, “Bedu’l-Halk”, Babu fi’n-Nücûm, IV, 107; “Tefsîru’l-Kur’ân”, Babu Kamer, Hadis No: 46, VI, s. 144; Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (v. 400/1009), *es-Sihâh Tâcu’l-Lüğati ve Sihâhi’l-Arabiyyeti* (thk. Ahmed Abdurrahman Attâr), I-VI, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1987, I, s. 419; Kurtubi, *el-Câmî li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, XII, s. 150).

<sup>284</sup> Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, VII, s. 234; İbnü’l-Esir, Mecdüddin Ebû’s-Saâde (v.606h.), *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadis ve’l-Eser* (thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî), I-V, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979, I, s. 118; İbn Sellam, *Garibu’l-Hadis*, III, s. 449.

<sup>285</sup> Müslim, *Sahih*, “İman”, Hadis No: 209 (132), I, s. 119.

<sup>286</sup> Müslim, *Sahih*, “İman”, Hadis No: 211 (133), I, s. 119.

<sup>287</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 2424; VI, s. 4145-4146.



açıdan metodik şüphe ve doğrulama ilişkisi bağlamında vesvese konusu bir şüphe kavramı olarak daha detaylı değerlendirilecektir.

### 1.3. Şek

“Şek” kelimesi lügatta, “bir şeyi deldim (şekektu’ş-şey’e)” sözünden türemiş olabilir. Ok, mızrak vb. şeylerle delmeye denir. Ebû Said el-Hudri’den gelen bir hadiste, bir adam evinde yılan buluyor. Yılanı mızrakla deliyor (şekke), yani öldürüyor. Burada şek, bir şeyde ki deliktir. Bu açıdan, görüş, kendisine dayanıp sabit olarak durabileceği bir yer bulamıyarak ikiye bölünüyor. Yine “şek”, bitişme ve yapışma anlamında, iki kolun birbirine yapışmasını ifade eden “şekke”den istiare yoluyla alınmış olabilir. Bu durumda mana, iki şey birbirine o kadar karışmış ki aralarına nüfuz etmek için görüş ve anlayış girecek yer bulamamıştır. Yani iş karışmış, birbirine geçmiştir.<sup>288</sup>

Kelime kök anlamı itibarıyla mecâzî olarak genelde ayırt etme (o mu, o değil mi?) noktasında kullanılmakta ve ayırt edici bir özellik anlamında değerlendirilmektedir. Örneğin; deve hörgücü için “şukuk” kelimesi kullanılır ki devenin semiz olup olmadığı da hörgücünden anlaşılır. Keza silah içinde “şikke” kelimesi kullanılır ki insanlar silahlarıyla ayırt edilir veya silahla bir şey yarılır, ayrılır.<sup>289</sup>

“Şek”, “şüphe etmek, iki hüküm arasında kararsız kalmak” anlamında mastar, “şüphe ve kararsızlık” manasında ise isim olarak kullanılır. Terim olarak “birbirine aykırı iki olasılığın eşit derecede bulunup hiçbir tarafa ağırlık verilmeme durumu” diye tanımlanır.<sup>290</sup> İhtimallerin ikiye indirildiği yerde şek devreye girer. Bazen bir

<sup>288</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 265; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, s. 2309; İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XXIII, 12-14.

<sup>289</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, s. 2309; İbn Fâris, *Mu’cemu Megâyisi’l-Luğah*, III, s. 173; Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğâ*, I, s. 517; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 265.

<sup>290</sup> Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 128; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 265.

nesne hakkında onun var olup olmadığıyla ilgili, bazen onun hangi cinsten olduğu, yerine göre sıfatları veya onun varediliş gayesiyle ilgili şek ortaya çıkabilir.<sup>291</sup>

Kesin bilginin zıddı olan “şek”,<sup>292</sup> kişi için tercih edilecek bir inanç veya zann-ı galip olmadığı durumlarda kullanılır.<sup>293</sup> Bu durumda şek bir tür bilgisizliktir. Her şüphe (şek) bir bilgisizliktir, ama her bilgisizlik bir şek değildir.<sup>294</sup> “Şayet sana indirdiklerimizden şüphelen varsa, senden önce kitabı okuyanlara sor”<sup>295</sup> ayetinde bu durum açıkça dile getirilir.

Birbirine karşıt olan iki veya daha fazla şeyin hangisinin tercih edileceği hususunda yaşanan tereddüdü ve şüphe de kalıp emin olmamayı ifade eden “şek” kavramı<sup>296</sup> hem itikadî meselelerde hem de fikhî meselelerde kullanılır.<sup>297</sup>

Diğer şüphe kavramlarından farklı olarak “şek”, karışıklığın veya muğlaklığın en nihayetinde iki tercihe düşürülmesi ve ortaya çıkan bu iki zıt tercihin, birinin diğerine üstün tutulmadan muallakta, kararsız kalınması durumu için kullanılır. Şekkin bir şeyi diğer bir şeye eklemek, katmak manasında da kullanıldığını belirten Vâhidî (v. 468/1076), kişinin olgular hususunda şek etmesinden kastedilenin “iki şey

<sup>291</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 265.

<sup>292</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 2309; İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, III, s. 173; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII, s. 229; İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye (v. 751h.), *Medâricü's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Nestâin*, (thk. Muhammed el-Bağdâdî), I-II, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1996, II, s. 376.

<sup>293</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XXIII, s. 12.

<sup>294</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 265.

<sup>295</sup> Yunus, 10/94; Ayrıca bkz. Duhan, 44/9.

<sup>296</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, III, s. 173; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 265; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII, s. 229; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, s. 517.

<sup>297</sup> İtikadî açıdan değerlendireceğimiz kavram fıkıhta da, bir şeyin olup olmadığı hususunda aklın tereddüt gösterip iki zıt delilden birini diğerine tercih edememesi durumunu anlatır. Mesela, iki nas vardır ve problemde bu iki nasın her birine benzeme hususunda eşit olursa bu noktada şek ortaya çıkar. (Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn (v. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (thk. Abdurrezzak Afîfî), I-IV, Mektebetü'l-İslami, Beyrut, ths., IV, s. 202). “Örneğin: Yevm-ü şek, Şaban ayının son günüdür. Bu günün Ramazan ayına dahil olma ihtimali de vardır. Şöyle ki: Şaban ayının yirmi dokuzuncu günü, gün batımından sonra havanın bulutlu olması nedeniyle hilâl görülmez de, bu günün Şaban'dan mı yoksa Ramazan'dan mı olduğu hususunda şüphe edilirse, bu güne yevm-i şek denir. Ya da tanıkların hilâli görme tanıklıklarını hâkimin reddetmesi veya insanların hilâli görmekten bahsedip de hilâlin sabit olmaması sebebiyle şüpheye düşülürse bu güne yevm-i şek denir.” (Cezirî, Şeyh Abdurrahman, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı* (çev. Hasan Ege), I-IV, Bahar Y., İstanbul, 1981, II, s. 27, 28).

arasında bu da olur, şu da olur diyerek duraklaması” olduğunu, böylece vehmedilen şeye onun aksine olan bir şeyin katıldığını söyler.<sup>298</sup>

“Şek” durumunda kalbin herhangi bir tarafa meyletmeyip arada kalması<sup>299</sup> iman açısından da bir problem olarak ayetlerde yer almış ve kelime, bilgiden uzak kalanların yaşadığı kalbî tereddüdü, güvensizliği göstermek için kullanılmıştır. Bu anlamda Kur’an’da şöyle geçer: “De ki: “Sizi göklerden ve yerden kim rızıklandırıyor?” De ki: “Allah! Öyle ise, doğrusu ya biz ya da siz (iki topluluktan biri) gerçekten bir hidâyet üzerinde veya apaçık bir dalâlet içindedir.”<sup>300</sup> Acaba hangi taraf haklıdır? Mantıken iki taraftan biri haklıdır. Üçüncü bir hal düşünülemez.<sup>301</sup> Fakat bu durum önermeye dair olumlu veya olumsuz bir kararın alınmasıyla netliğe kavuşacaktır. Öncesinde sunulan bilgiyi olumlayanlar haklıdır dersek tercih ortaya çıkar ve şek ortadan kalkar. Yine bu bilgiyi olumlamayanlar doğrudur dersek yine şek durumundan çıkarız. Yaratıcı ve onun insanlar üzerindeki tasarrufunu tasdik etme veya etmeme durumunda bir sonuca varılmış olmaktadır. Fakat bu iki durumdan herhangi biri hususunda karar veremeyip arada kalma durumu “şek”tir.

Şek durumu ve sebepleri ayetlerde çeşitli olaylar ve tartışmalar üzerinden açıklanır. Bunun örneğini Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesi iddiasında görebiliriz.<sup>302</sup> Onlar “Hz. İsa’yı yakînen bilerek öldürmemişlerdir”. Peygamberi öldürdüklerine dair bilgileri kesin inanç değil, mahiyeti bilinmeyen bir konuda akıl yürütmek anlamında “zan”dır. Dolayısıyla bu ihtilafları “şek”ten kaynaklanmaktadır. Onlar “öldürme” olayının kendisinde şüphe içindedirler. Öldürdükleri kimdir? Öldürdükleri kişi üzerinde şek sahibidirler.<sup>303</sup> Bu kötü niyeti taşıyanlar amaçlarında başarılı olamayıp

<sup>298</sup> Nakleden Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, s. 299.

<sup>299</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 128.

<sup>300</sup> Sebe, 34/24. Burada Müslümanlar açısından bir şek söz konusu değildir. Mesele, karşı tarafa direk hatalı olduklarını söylemeden, onları içinde buldukları dalalet durumu hakkında şek duymaya davettir. Şek bu durumda dalalete göre olumludur. Bu çağrı verilen bilgi üzerinden gerçekleştirilmektedir. (Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXV, s. 205).

<sup>301</sup> Bu durum mantıkta üçüncü halin olmazlığı ilkesinde açıklanmıştır. “Her X ya A ya da A olmayan olmak zorundadır; üçüncü bir hal düşünülemez.” Bu ilke özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin türevi durumundadır. Bu üç mantık ilkesi, önermenin doğru ve yanlış dışında üçüncü bir doğruluk değerinin olmayacağını ifade eder. Başka bir deyişle, doğru ve yanlış dışında bir üçüncü değer yoktur. (Özlem, Doğan, *Mantık*, Notos Kitap Y., İstanbul, 2015, s. 53).

<sup>302</sup> Nisa, 4/156.

<sup>303</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 661, 662.

Hız. İsa'ya dokunamadıkları için kıyamete kadar da bu meselede O'na tabi olduklarını iddia edenleri "şek" içerisinde bırakmışlardır.<sup>304</sup>

Yahudiler bu ve benzeri birçok konuda şüpheye düşmüş olsalar da kendilerine verilen bilgilerin içinde hala kaybetmedikleri veya şüpheye düşmeyecek bir kesinlikte inandıkları bilgiler mevcuttur. Bu noktada Kur'an'da Hz. Peygambere hitaben; "şayet sana indirdiklerimizden şüphen varsa, senden önce kitabı okuyanlara sor. Rabbinden sana gelen, gerçeğin ta kendisidir, sakın şüphelenenlerden olma!"<sup>305</sup> buyrulur. Elbette kıssaların mahiyeti konusunda ne Hz. Peygamber ve ne de Yahudilikten İslam'a geçmiş sahabeler şüphe ediyordu. Aslında bu uyarı, Hz. Peygamber üzerinden İslam toplumu içinde inancı zayıf olanlara yapıyordu.<sup>306</sup> İnsanlar için tereddüt bilgi seviyesinde gerçekleştiği için, kendilerinde şek oluşmaların, gelen bu tereddütleri giderecek deliller aramaları gayet normaldir. Bu durumda Hz. Peygamber'in: "Biz şek içinde olmaya İbrahim'den (a.s.) daha layığız."<sup>307</sup> hadisi bir delillendirmedi.

Şek iman noktasında karar veremeyen bir zihni durum olarak insanlar nezdinde ortaya çıkan inanç problemlerinin göstergesidir. Bu problemlerin peygamberlerin hayatında yer almadığı kesindir.<sup>308</sup> Bu noktada böyle bir sorunun şüpheden kaynaklanabileceği iddia edilirse bu peygamberler için değil<sup>309</sup> ama ümmet

<sup>304</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, s. 261.

<sup>305</sup> Yunus, 10/94.

<sup>306</sup> Bkz. Yunus, 10/104; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, s. 287; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, s. 300, 302.

<sup>307</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Ehâdisi'l-Enbiya", Hadis No: 3372, IV, s. 147; Müslim, *Sahîh*, "İman", Hadis No:151, I, s. 133.

<sup>308</sup> İbn Hazm, *el-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, IV, s. 6.

<sup>309</sup> "İbrâhîm: "Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster!" demişti." (Bakara, 2/260). Taberî bu ayetin tefsiri babında Atâ b. Rebâh'tan: "İbrahim'in (a.s) kalbine insanların kalbine gelen şeylerden bazı şeyler geldi" ve İbn Abbas'tan "Kur'an'da bu ümmet için en ümit duyduğum ayettir" rivayetlerini de zikrederek İbrahim peygamberin kalbine gelen şüphe türü şeyler olabileceğinden bahseder. Râzî ise şöyle bir açıklama yapar: "Dünyada kalp şüphe peşinde olan bir takım düşüncelerden ayrılmaz. Ne var ki, Hz. Peygamber bu şüpheleri delillerle ortadan kaldırıyor." Âmidî'de şekkin başlangıçta insanın kudretinin dışında tercihinde olmaksızın gelebileceğini ama şüphenin devamının ise nazarı (delillerle düşünmeyi) terketmek suretiyle insanın gücünde ve onun tercihiyle gerçekleştiğini belirtir. (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, s. 626-630; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, s. 458; İcî, Adudiddîn Abdurrahman b. Ahmed (v. 756/1355), *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ths., s. 167).

içerisinde yer almaya çalışan bir takım insanlar için geçerli olabilir.<sup>310</sup> Dikkat edilirse İbrahim (a.s) iman hususunda teslimiyeti ifade ederken, Resul-i Ekrem, onun durumuna bu noktadan bakıyor ve bir peygamber olarak biz bile şüpheyeye düşmezken nasıl olur da onun düşmesi düşünülebilir diye insanların dikkatini çekiyor.<sup>311</sup> Diğer açıdan buna bir ilim meselesi olarak bakılmalı ve imanın, insanlar açısından hakikatle ilişkili olarak değerlendirilmesi gerekir. Çünkü şek imandan aşağı seviyede yer alan bir tereddüt durumu olarak hakikatle olan bağın zayıflamasından ortaya çıkıyor.

Hz. İbrahim'in "Allah hakkında şek olur mu?"<sup>312</sup> sözünün ifade ettiği bilginin boyutları insan aklının kendisini kuşatamayacağı kadar büyük ve geniştir. Yani bütün delillerin kendisine varıp dayandığı, medlûlünden daha açık olan bir bilgi hususunda nasıl şek duyulabilir?<sup>313</sup> İslam, imanın bilgi ile temellendirilmesini ister. İmanî bilgi noktasında çözümsüzlük sürecine giren insanın kendisini yine bilgi ile kontrol etmesi değerli bir çabadır. Neden? Aklını kullanan bir insan; "Gökleri ve yeri yaratan"<sup>314</sup>, "bizi yaratan"<sup>315</sup> bir varlıktan nasıl şek duyulabilir? Düşünme sürecindeki eksiklik, insanı bilginin kaynağına götürmez. Aksine "Siz de ancak bizim gibi bir insansınız. Bizi atalarımızın tapmakta olduklarından men' etmek istiyorsunuz; öyle ise bize apaçık bir mucize getirin"<sup>316</sup> diyerek işi yokuşa sürükler. Aslında önyargılı insanların şüphe duydukları sadece peygamberler değildi. Açık ve net bir biçimde Kur'an'dı.<sup>317</sup>

<sup>310</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, II, s. 183; Suyûtî, *ed-Dibâc alâ Sahîhi Müslim*, I, s. 173; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, s. 412.

<sup>311</sup> Alûsî, Şihâbuddîn Mahmud (v. 1270h.), *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî* (thk. Ali Abdalbârî Atiyye), I-XVI, *Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut, 1415h., II, s. 26; İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, bu hadisi, iman ve itminan arasında ki ayrılıktan kaynaklanan bir "şek" olarak yorumluyor. Bu "şek" "yakîne tesir eden bir şek değildir. Çünkü peygamber yakîn sahibi bir mümindir. Dolayısıyla bu olay iman yolculuğunda yaşanan türlü kalbî haller noktasında bir örnektir. (İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetavâ*, XV, s. 178; XXIII, s. 11; İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, I, s. 507, II, s. 330).

<sup>312</sup> İbrahim, 14/10.

<sup>313</sup> İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, s. 330; Hz. Ömer'in Hûdeybiye'de ki "Biz hak, onlar bâtil üzerinde değil miyiz? Bizim Ölülerimiz cennette, onların ölülere cehennemde olacak değil mi?" sorularını da bu bağlamda her ne kadar görünürde şekin bir örneği olarak değerlendirsek te içeriğinde yani bizzat Hz. Ömer'in dünyasında böyle değerlendiremeyiz. (Bkz. Müslim, *Sahîh*, "Cihad Ve's-Siyer", Hadis No:94 (1785).

<sup>314</sup> İbrahim, 14/10; En'âm, 6/14; Yusuf, 12/101; Fâtır, 35/1; Zümer, 39/46; Şûrâ, 42/11.

<sup>315</sup> Rûm, 30/30; Tâhâ, 20/72; Hûd, 11/51; Zuhuruf, 43/27.

<sup>316</sup> İbrahim, 14/10.

<sup>317</sup> Hûd, 11/62, 110; İbrahim, 14/9; Sa'd, 38/8.

Kur'an, insanların kendisi hakkında şüphe içinde olmalarını soyut anlatımlarla dile getirmez. Önerine somut deliller koymasına rağmen, onların önyargılı, öznel hareket ettiklerinden dolayı şek içinde kaldıklarına değinir. "Ancak kendilerine ilim geldikten sonra aralarında haddi aşmaktan dolayı ayrılığa düştüler. Ondan, (kendilerine) kuşku veren ciddî bir şek içindedirler."<sup>318</sup> Bu ayette görüldüğü gibi kuşkunun sebebi bilginin veya delillerin zayıflığı değil, kendileriyle bilgi arasına koydukları zihnî ve kalbî engellerdir. Kur'an buna kalpte yer alan ahlâkî marazlar olarak bakar.<sup>319</sup> Ayrıca hakikate ulaşmada bu önyargılara şu ayetlerde de işaret edilir "Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz."<sup>320</sup> "Bizi çağırdığın şeylere karşı kalplerimiz kapalıdır, kulaklarımızda da sağırlık var; bir de seninle bizim aramızda perde bulunmaktadır."<sup>321</sup> Şu halde "onlar, şek içinde (eğlenip) oynuyorlar."<sup>322</sup>

Onların iman noktasında kesin bir cevap vermekten kaçınarak şekte kalmaları ve küfür içerisinde<sup>323</sup> herhangi bir karara varmadan oyalanmaları körlük ve ilimsizlik olarak nitelenmektedir. Şekk'in kaynağına ilişkin bu vurgu sebep ve sonuç açısından değerlendirilmeli, yukarıdaki ayette belirtildiği gibi şek ve şüpheden kurtulup tevbe ve iman isteğinin ortaya çıkacağı hayatın son noktasından önce bir karara varılmalıdır. Çünkü ölümle ortaya çıkan ilmin, kişinin kalbinde ki kuşkuyu gidermesi, kişinin iman isteğine bir fayda sağlamayacaktır.<sup>324</sup> Özellikle imana ulaştırılan bilginin görüleceği ölüm ötesi için sahip olunması gereken iman, bu dünyada ulaşılması gereken bilgiyle elde edilmelidir. Bir bilgi problemi olarak "şek" te bilmek ve bilmemek, ilim ve cehalet arasında bir tereddüt söz konusu<sup>325</sup> olduğu için, bu problemde kaynaklardan gelen sağlam delillerin değerlendirilmesi istidlâlî bir biçimde gerçekleştirilmek zorundadır. Aksi takdirde gösterilen şu olumsuz

<sup>318</sup> İbrahim, 14/9; Hûd, 11/110; Ğâfir, 40/34; Fussilet, 41/45.

<sup>319</sup> Ğâfir, 40/34.

<sup>320</sup> Hûd, 11/91.

<sup>321</sup> Fussilet, 41/5.

<sup>322</sup> Duhân, 44/9.

<sup>323</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Kavâidu'l-Akâid* (thk. Musa Muhammed Ali), Alemu'l-Kütüb, Lübnan, 1985, s. 268.

<sup>324</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, VIII, s. 464, Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (v. 450h.), *Tefsîru Mâverdî (en-Nuket ve'l-Uyûn)* (thk. Seyyid b. Abdi'l-Maksud), I-VI, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ths., IV, s. 460.

<sup>325</sup> Mervezî, Ebû Muzaffer Mansur (v. 489h.), *Gavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl* (thk. Muhammed Hasen İsmail), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, I, s. 23.

sonuca ulaşılabilir: “Hayır! Onların ahirete dair bilgileri pekişmiştir<sup>326</sup> ama “onlar ondan şek içindedirler, bilakis ondan yana kördürler.”<sup>327</sup>

Ahret, kendisine iman edilmesi istenen gaybî bir bilgidir. Bu bilgiye ulaşmak için sağlam haber kaynaklarına dayanmak gerekir.<sup>328</sup> Haber kaynaklarını reddeden bu insanlar, gerçeğe karşılık gelmeyen sözler uydurmaya veya dinin sunduğu bilgileri tamamen inkâr etmeye yöneldiler. Bazen ahiret yoktur derken, bazen de şüphelerinin bir yansıması olarak, acaba ahiret var mı yok mu bilmiyoruz, dediler.<sup>329</sup> İnsanın bir başlangıcı ve bir de sonu vardır. Her ne kadar bazıları başlangıcı kabullenseler bile, ahirete inanmaya ve onun bilgisini tasdik etmeye gelince şek durumuna düşebilmektedirler. Allah Teâlâ “De ki: “Onları ilk defa yaratan, (yine) onları diriltecek”<sup>330</sup> buyurarak, yeniden yaratılışı akıllarda mümkün hale getirmektedir. Şayet akıl bu bilgilendirme sonucunda ret veya kabul noktasında karar veremiyor yani şek içerisinde kalmayı tercih ediyorsa bu hakikate gönül kapamak anlamına gelen “körlük” olarak tanımlanmıştır. Bu körlüğün kaynağında yer alan ana husus, onların ahiret hakkında sahip olduklarını zannettikleri ilmin gerçekte örtüşmemesi ve aslında ahiret hakkında bir ilme ulaşamamaları ve sunulan bilgileri idrak edememeleri olarak belirtilir.<sup>331</sup> Sahip oldukları kısır bilgilerin gururu ile hareket eden bu insanlar, büyüklük ve sonsuzluk noktasında kendilerine sunulan bilgileri kavrayamadıkları içinde tereddüte düşüp inkâra yöneliyorlar.<sup>332</sup> Bunların, manen sıkışmış ve kurumuş akılları, manevi olarak bozulmuş ve ölmüş kalpleri, çok

<sup>326</sup> Bu şekilde anlam için bkz. Nesefî, Ebu'l-Berekât (v. 710h.), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (thk. Yusuf Ali Bedîvî), I-III, Dâru'l-Kelâmî't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998, II, s. 617; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, III, s. 296.

<sup>327</sup> Neml, 27/66.

<sup>328</sup> Sadece nakil ile bilinen konular (sem'iyat), işte bunlar akılların durakladıkları yerlerdir. Ancak Allahu Teâlâ'dan gelen vahiy ve ilhamla bilinir. Biz, haşr, neşr, ceza, sevab ve benzerlerini kendisine vahyolunanlardan (elçiler) işiterek biliyoruz (haber-i sâdıkî'r-Rasûl). (Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *el-İktisat fi'l-İ'tikât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 115); Elçilerin haberleri doğru haber olarak hak kapsamında değerlendirilir. Haberde mevcut olduğu belirtilen hakka inanç, olmadığı belirtilen batılı ise olumsuzlamak gerekir. (İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, II, s. 102).

<sup>329</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII, s. 130.

<sup>330</sup> Yasin, 36/79.

<sup>331</sup> Rum, 30/7; “İşte onların ilimden erişebilecekleri (son noktaları) budur!” (Necm, 53/30); Ahiretin bilgisine iltifat etmediler, çünkü onların inancına göre kendilerinin sahip olduğu ilimden daha faydalı, faydaları daha çok çeken bir ilim yoktur. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, s. 182).

<sup>332</sup> Bkz. Fussilet, 41/5.

geniş ve çok derin olan imanî meseleleri kavrayamadığından dolayı küfrü ve dalâleti tercih ediyor.<sup>333</sup>

Hatta en temel inanç meselesi olan ahiret hususunda bile basiretleri köreltiği için delilleri idrak edemeyen bu insanların<sup>334</sup> sadece şek içerisinde olmadıkları görülüyor. Kendilerine gelen ayetlere karşı “ellerini ağızlarına götürüp”,<sup>335</sup> “göğüs büken”<sup>336</sup> bir varlığın zihin haritasını ortaya çıkaran “şek” kavramı, her ne kadar iki zıt arasındaki bir tereddüt olarak açıklansa da, arka planında bunun temelinde yer alan bir inancı yansıtmaktadır. Bu açıdan “şek”, yönünü “batıl” inanca dönmüş bir kalbin zihnî yansıması olarak görülmelidir. Diğer açıdan, gerçeklerle uyumu bozan bir zihin hali olarak hemen her insanın zihnine düşebilecek en temel inanç problemi olarak ta belirebilir.

“Şek”, bilgilerin sağlam kaynaktan alındığına dair inancın güçlü olmasıyla ortadan kaldırılabilir bir durumken, kalpte bulunan bozucu unsurların devreye girmesiyle, insanı içinden çıkılmaz bir hale sürüklemektedir. Genel olarak ayetlerde zikredilen de bu durumdur. “Şüphesiz ki onlar, ondan kuşku veren (reyb) ciddî bir şek içindedirler.”<sup>337</sup> Bu ayetin özellikle kendilerine kitap gönderilen bir kavmin kitaplarına karşı olan olumsuz durumundan sonra ifade edilmesi anlamlıdır.<sup>338</sup> Şu halde kalplerde ki kuşku olarak ifade edilen ve şekki derinleştiren bu kavram nedir?

#### 1.4. Reyb

Şekk'ten daha geniş bir anlamda kullanılan “reyb”<sup>339</sup> kelimesi, nefsin kararsızlığını, ıstırabını ve kalbin duyduğu korkuyu, endişeyi, sıkıntıyı da içerisine

<sup>333</sup> bkz. Nursî, Said, *Şuâlar*, Şahdamar Y., İstanbul, 2007, s. 91-93.

<sup>334</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, s. 165.

<sup>335</sup> İbrahim, 14/9; “Size (Müminlere) olan öfkelerinden parmaklarını ısırırlar.” (Âl-i İmrân, 3/119).

<sup>336</sup> Hûd, 11/5; Mücâhid, bu ifadeyi “göğüslerini şek ve mirye ile eğip-bükerler” olarak tefsir etmiştir. (Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, s. 5).

<sup>337</sup> Fussilet, 41/45.

<sup>338</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, s. 570.

<sup>339</sup> Malatî, Kur'ân'da geçen tüm “reyb” kelimesini “şek” olarak anlamlandırır. “Reybe'l-menun” hariç. O'da ölüm olayları anlamındadır. (Malatî, Ebû'l-Huseyn Muhammed (v. 377/987), *et-Tenbîh*



almaktadır.<sup>340</sup> Elmalılı, reybi “kuşkulu şüphe” olarak tercüme ederken, şüphe kelimesini de bu anlamda kullanırız demektedir.<sup>341</sup>

Kalpteki yakîni gideren “reyb”, bazen bilgide kararsızlığa bazen de kalbin itminan duygusunda sarsılmaya yol açar. Bu açıdan “şek” sadece bilgide ortaya çıkarken “reyb”, kalbin hem ilminde hem de amelinde kendisini gösterir.<sup>342</sup> Böylece kendisine reyb bulaşan bir kalpte marifet doğru olarak gerçekleşmez.<sup>343</sup>

Bilgi açısından bir şey hakkında vehme kapılmayı ifade eden “reyb”e, içerisinde şekki barındıran töhmet, kötü zan (suizan) gibi anlamlar da verilmiştir.<sup>344</sup> “Emirler, insanlara “riybet” ile davranmaya kalkışırsa onları bozar”<sup>345</sup> hadisinde masdar olarak kullanılan “riybetun” kelimesi, töhmet ve su-i zan olarak yorumlanmıştır. Halkı itham ederek onlara su-i zanla yaklaşmak, onları bu töhmetleri işlemeye ve dolayısıyla bozulmaya itebilir. Doğru bütün açıklığı ve saflığıyla takip edilmeli, reybe düşülmemelidir.<sup>346</sup>

Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer’e şöyle vasiyet ediyor: “Sana işlerden “râib” olanı gerekir. İşlerden “reyb” olanlardan sakın!” İbnü’l-Esir: “Râib (الرَّائِب), süt çalkalanıp geriye kalan tereyağına benzer”<sup>347</sup> der. Müslüman da mecâzî anlamda süttten çıkan tereyağı gibi imanında şüpheden uzak durmalıdır. İman bir saflık işidir. İçinde

ve’r-Red alâ Ehli’l-Ehvâi ve’l-Bid’a (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mektebetü’l-Ezheriyyetü, Mısır, Ths., s. 77).

<sup>340</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, III, s. 1788; İbn Fâris, *Mu’cemu Megâyisi’l-Luğah*, II, s. 463; İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, XXVIII, s. 43; Neseî, *Medâriku’t-Tenzil*, I, s. 38; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II, s. 265; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 205; Reyb Hadis’te de bu anlamda kullanılır: “Bir de baktılar ki okla yaralanmış bir ceylan gölgede inliyor. Rasûlullah (s.a.v) içlerinden birine ceylanın yakınına durmasını ve herkes geçinceye kadar hayvanı kuşkulandırmamasını (erabe) istedi.” (Nesâî, *Sünen*, “Menâsiki’l-Hac”, Hadis No: 2818; Mâlik, b. Enes (v. 179h.), *Muvatta’* (thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1406/1985, “Kitabu’l-Hac”, Hadis No: 79)

<sup>341</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, I, s. 165.

<sup>342</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, VII, s. 229, 281, XXVIII, s. 43, 167

<sup>343</sup> İbn Kayyim, *Medâricü’s-Sâlikîn*, III, s. 240.

<sup>344</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II, s. 265; Aynî, Ebû Muhammed Bedrûddîn (v. 855h.), *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi Buhârî*, I-XII, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, ths., XXII, s. 128; Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, I, s. 164-165; Askerî, Ebû Hilal El-Hasan (v.395h), *el-Furûku’l-Lugaviyye* (thk. Muhammed İbrahim Selim), Dâru’l-İlm ve’s-Segâfeti, Kahire, ths., s. 99.

<sup>345</sup> Ebû Davud, *Sünen*, “Edeb”, Hadis No: 4889

<sup>346</sup> Ebû Davud, *Sünen*, “Edeb”, Hadis No: 4889; İbnü’l-Esir, Mecdüddin Ebû’s-Saâde (v.606h.), *Câmiu’l-Usûl fi Ehâdîsi’r-Rasûl* (thk. Abdulkadir Arnaût), I-XII, Mektebetü Hulvânî, 1390/1970, Yer Yok, IV, s. 83.

<sup>347</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 205; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, III, s. 1788-1789; Firûzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, I, s. 77.

kendisini ortadan kaldıracak her türlü tevhide bozucu itikat ve amellerden arınmalıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber: “Sana şüpheli (reyb) gelen şeyi bırak, şüphe vermeyen şeye yönel” demiştir.<sup>348</sup> Ebu'd- Derdâ, hayrın kalbin itminanında şerrin ise şüphesinde (reyb) olduğunu belirttikten sonra Hz. Peygamber'in bu öğretisini aktarmıştır.<sup>349</sup> Bundan dolayı reybin ilacı olarak hiçbir şeyin vera’’dan<sup>350</sup> daha hafif olmadığı aktarılmıştır.<sup>351</sup>

Şüpheli şeylerden sakınmayla kalbin inanç açısından itminana ulaşarak sakinleşmesi reybin içeriğinde bulunan bulanıklığa bir işaret olarak görülebilir.<sup>352</sup> Dolayısıyla o, aynı zamanda yakînin de zıddı olarak konumlandırılır. Şek için harekete geçmiş bir kalbin durumunu ifade eden “reyb” kavramı,<sup>353</sup> haddi aşan olumsuz duyguları da içerisinde barındırmaktadır. “Onların yaptıkları bina, kalpleri parçalanıncaya kadar, kalplerinde bir reyb (ve nifak sebebi) olarak devam edecektir.”<sup>354</sup> Kalbin buğuz etme sebepleriyle kaplanması bu duruma işaret eder.<sup>355</sup> Nitekim kendisi hakkında “sû-i zan” sahibi olduğun kimseye "Falancanın durumu beni işkillendirdi" dersin.<sup>356</sup> Yani kendisinde hoşlanmadığın bir söz veya tavır görürsen bu seni rahatsız ve endişeli bir hale sokar. Hz Fatıma'dan şöyle nakledilmiştir: “Onu işkillendiren (rabe) şey beni işkillendiriyor, onu kötü eden şey beni kötü ediyor, yani onu rahatsız edip endişelendiren şey beni de rahatsız ediyor.”<sup>357</sup> Aynı şekilde borçların yazılması ve şahitlerin durumlarını açıklayan Kur’ân’ın en

<sup>348</sup> Buhârî, *Sahîh*, “Buyû’”, Babu Tefsiru’l-Muşebbehât, III, s. 53; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed (v. 303/915), *es-Süneni’s-Suğrâ li-Nesâî* (thk. Abdu’l-Fettah Ebû Gûdde), I-IX, Mektebetu’l-Matbûatu’l-İslamiyye, Halep, Hadis No:1986, “Âdâbi’l-Kudât”, Hadis No:5397.

<sup>349</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIII, s. 129.

<sup>350</sup> Vera’: Takvâ, haramlardan kaçınma, şüpheli şeylerden uzaklaşmaktır. (Zebîdî, *Tacu’l-Arûs*, XXII, s. 314; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, s. 300).

<sup>351</sup> Buhârî, *Sahîh*, “Buyû’”, Babu Tefsiru’l-Muşebbehât, III, s. 53.

<sup>352</sup> Bkz. İbn Kayyim, *Medâricü’s-Sâlikîn*, II, s. 479.

<sup>353</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, V, s. 570; XIII, s. 342.

<sup>354</sup> Tevbe, 9/110. Bu ayette geçen reyb, kalpte beslenen kine, buğza, hınca ve fesada işaret eder. (Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, s. 700; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 205)

<sup>355</sup> Alûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, s. 109.

<sup>356</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II, s. 265

<sup>357</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, III, s. 1788; Reybin kalple ilgisi noktasında Buhârî, Peygamberimiz ve eşi Hz. Aişe’nin Habeşliler’in oyunlarını seyretmesiyle ilgili Hadis’in babına, “Bir kadının Habeşliler ve benzerlerine “reyb” olmaksızın bakması” başlığını koyar. (Buhârî, *Sahîh*, “en-Nikâh”, VII, s. 38). Nitekim İmam Nevevî, “şehvetle ve fitne korkusuyla bakma” ittifakla haramdır, derken, Aynî’de, bu bakışı “töhmetsiz bakma” olarak açıklar. (bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, s. 445; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XX, s. 216).

uzun ayetinde de bu anlamla karşılaşmaktayız. Bunun sebebi olarak: “Bu, ... şüphe (irtebe) etmemeniz için daha uygundur” buyuruluyor.<sup>358</sup> Burada şahitler ve şahitlik sağlam olursa hakikat ortaya çıkar ve adalet gerçekleşir. Aksi takdirde iki taraf içinde, karşı tarafın doğruluğundan, dürüstlüğünden kaynaklanan bir probleme kapı açılır ki bu da, hem kişinin kendisini işkillendirip kötü eder hem de yakîne karşı vehme ve sû-i zanna kapı aralar.<sup>359</sup>

İnsanların kalbinde hakikatin doğmasına engel olan durumlar için kullanılan reyb kavramı, ifk olayında da<sup>360</sup> karşımıza çıkmaktadır.<sup>361</sup> Müminlerin annesi Hz. Aişe, en büyük iftiraya, zina iftirasına maruz kalmıştır. Kalplerinde şüphe ve nifak taşıyan münafıkların attığı bu iftira maalesef bazı müminler nazarında da kabul görürken bazıları da bu durumu şüphayle karşılamışlardır. Diğer bazıları da böyle bir şeye inanmasa da olayın bir yalan olduğuna dair söz söyleyememişlerdir. Bu olayda sözün kaynağı kadar kendisi de önemlidir. Sözün kaynağında reyb ehli var. Sözün kendisi ise delile muhtaçtır. Bilginin ve delilin olmadığı yerde müminlerin en azından “hüsn-ü zan” beslemeleri ve “haşa bu büyük bir iftiradır” demeleri gerekirdi.<sup>362</sup>

“Yalan reybdır, şüphedir, doğruluk kalbin itminanıdır”<sup>363</sup> buyruğu bu iftiranın gönüllerde açtığı yaraya işaret etmesi açısından önemlidir. Bazı sahabelerin bu iftirayı kabullenmiş olmaları inandıkları anlamına gelmediği gibi kalplerinde itminan olduğu anlamına da gelmiyor. Çünkü gerçek üzerine inşa edilmemiş bir sözün kalplerde itminan yerine şüphe doğuracağı ortadadır. Aslında bu şüphayı ortaya atanlar dahi en derin ve en rahatsız edici biçimiyle etkilerini yaşıyorlar. Reyb,

<sup>358</sup> Bakara, 2/282.

<sup>359</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, s. 97.

<sup>360</sup> İfk, yalan ve iftiranın en belîğ (en üstün) olanıdır, hissetmediğin anda sana ansızın gelen büyük yalan, iftira, töhmettir. İfk olayı, Hz. Aişe'ye Müstalikoğulları gazvesi dönüşü zina iftirasının atılması ve sonucunda Allahu Teâla'nın, Hz. Aişe'ye yapılan büyük bir iftira olduğunu bildirmesidir. (Aynî, *Umdetu'l Kârî*, XIII, s. 224 vd.).

<sup>361</sup> Buhârî, *Sahih*, “eş-Şehâdât”, Hadis No: 2661; “el-Meğazi”, Hadis No: 4141; “et-Tefsîru'l-Kur'ân”, Hadis No:4750; “el-İ'tisam bi'l-Kitâbi ve's-Sünneti”, Hadis No:7369; Müslim, *Sahih*, “et-Tevbe”, Hadis No:2770.

<sup>362</sup> Nur, 24/12, 15.

<sup>363</sup> Tirmîzî, *Sünen*, “Ebvâbu Sıfatu'l-Kıyâmeti ve'r-Regâîgi ve'l-Verai”, Hadis No:2518; Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman (v. 204/819), *Musnedu Ebî Dâvud Tayâlisî* (thk. Muhammed Abdurrahman et-Türkî), I-IV, Dâru Hicr, Mısır, 1999, “Hadîsu Hasen b. Ali (r.a.)”, Hadis No: 1273.

içerisinde barındırdığı korkaklığı<sup>364</sup> en bariz biçimiyle bu insanların davranışlarına aksettiriyor. Çünkü onlar yaşanın olayın hakikatine dair bir ilme sahip olmadıkları bu fitneyi her zaman ki gibi Allah tarafından boşa çıkarılacağı korkusuyla yayıyorlar. Safvan b. Muattal önde yürüyor, arkada devesinin üzerinde de Hz. Aişe olduğu halde orduya yetişiyorlar. İşte sadece bu emareden dolayı kalplerinde “maraz” olanlar, bir şüphe vesilesi olarak, iftirayı ortaya atıyorlar.<sup>365</sup>

Reyb bir tohum gibi kalplere saçılınca, kalplerin maraz olan yerlerinde yeşermeye başlıyor ve insanların zihin dünyalarındaki doğrulukla olan irtibatı giderek zayıflatıyor. Görüldüğü gibi sağlam bir bilgi kaynağından gelmeyen, daha doğrusu nifak ve reybin kalbinde taht kurduğu aşikâr bir yapıdan gelen iftira, basit emarelerle, sıhhatli bir istidlalden geçirilmeden insanların kalp ve zihin dünyalarına etki etmeye başlıyor. Hz. Peygamber Berîre’ye soruyor: “Hanımında (Hz. Aişe’de) seni şüphelendiren (reyb)<sup>366</sup> bir hal gördün mü?” O’da cevaben: “Hayır, ya Resulullah, kendisini ta’n edeceğim bir ayıp, kusur görmedim” diyor.<sup>367</sup> Haklarında hayır hasenattan başka bir şeyle şahadet edilmeyen ve kendileri hakkında suçlanacak veya ayıplanacak başka bir töhmet, vehm ve sû-i zan bulunmayan iki insan hakkında yine sağlam deliller olmadan aynı şahadete (hüsn-i zan) devam etmek gerekiyordu.<sup>368</sup> Ama iftira o kadar zayıf ve hassas bir noktadan gelmişti ki, insanlar büyük bir şaşkınlık ve tereddüde düşmüşlerdi. Reybin en önemli özelliği insanların düşünce kabiliyetlerini zayıflatmasıdır. Öyle ki nefisleri şüpheyle sarsılmış (reyb) insanlar, araştırmadan töhmete ortak oluyorlar.<sup>369</sup> İşte “Allah’a ve ahiret gününe îmân

<sup>364</sup> İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğah*, II, s. 463.

<sup>365</sup> Nur, 24/11; Ahzab, 33/58.

<sup>366</sup> Ayette de aynı mana söz konusudur. Yolculuktayken ölüm gelirse vasiyet için bizden olmayan iki şahit geçerlidir. “Eğer bu Müslüman olmayan iki şahitten şüphelenirseniz (erabe)...” ayetinde geçen reyb kelimesi, adalet hususunda onlarda görülecek bir ithama, rahatsız edici, durumlarından dolayı işkillendirip kötü eden bir hususa işaret eder. Bu ithamlar, emanete hıyanet, vasiyyeti değiştirmek gibi hakikate muhalif durumlar olabilir. (Tîbî, *Futûhu’l-Ğayb*, V, s. 516; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XII, s. 453; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IX, s. 74, 75).

<sup>367</sup> Buhârî, *Sahih*, “eş-Şehâdât”, Hadis No: 2661.

<sup>368</sup> Nur, 24/12; Nitekim Peygamberin (s.a.v.) bu duruma şahitliği açıktır. “Ben ehlim hakkında ve iftira atılan o zat hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum” (Buhârî, *Sahih*, “eş-Şehâdât”, Hadis No: 2661).

<sup>369</sup> Nur, 24/13.

etmeyen ve kalpleri reybe düşmüş olup da reybleri içinde bocalayıp duranlar”,  
 “Allah, hiç şüphesiz onların yalancı kimseler olduklarını biliyor.”<sup>370</sup>

Bilindiği gibi ilmin ve istidlâlin olmadığı yerde kalplere yerleşen reyb, bireylerin yanında toplumun da tasavvurunu bozmakta ve gönülleri yaralayarak insanları vehme veya “kötü zanna” sürüklemektedir.<sup>371</sup> Kendilerine gelen herhangi bir delil olmadan, bilgisizce birbirlerinin kötü fikirlerini taklit ederek şüphe uyandıranların haddi aştıkları ortadadır. Nitekim Yusuf’un (a.s.) peygamberliğinden şüphe edenlerin “(o) vefat edince: “kendilerine gelmiş bir delil olmaksızın”, “Allah ondan sonra asla bir peygamber göndermez” düşüncesiyle hareket ederek, kendilerine gönderilen diğer elçiler hususunda da aynı tavrı takınmaları sonucunda düştükleri durum, “haddi aşan şüpheciler (reyb)” olarak teşhis edilmiştir.<sup>372</sup>

“Reyb” kelimesi, şekte olan zihin dünyasının ötesinde hakikate karşı zan ve töhmetle hareket eden bir insan tipini ortaya koyar. Bunlar ithamlarını, kimi zaman Allah tarafından gönderilen peygamberlerin davetinin bizzat kendisine, kimi zaman resullere verilen kitaba yöneltmekte, ahiretten de şüphe etmektedirler.

Yüce Allah insanların kalbinde doğabilecek şüpheleri açıklamış ve işaret edilen şüphe temalarına karşı ayetler indirmiştir. Peygamberlerin davetlerinden önceki hayatları ve sonrasında davete yöneltilen tepkiler bunun canlı misalidir. “Hâlbuki (sen), bundan önce ne bir kitap okumuş, ne de sağ elinle onu yazmış değildin. Öyle olsaydı elbette bâtıla dalanlar şüpheye (reybe) düşerdi.”<sup>373</sup> Resul’ün elçiliğinde herhangi bir şüphe ve tereddüt kalmaması için Allah Teâlâ bu kitabı ümmî bir peygambere indirmiştir. Her ne kadar okuma yazma bilme Kur’ân’ın Allah katından olduğuna dair hakikati iptal etmese de, insanları bu yönde bir şüpheye sevkedebileceği düşünülebilir.<sup>374</sup> Bu durumda da şu ayetle onlara cevap verilmiştir: “Ve eğer kulumuza indirdiğimiz (Kur’ân)dan şüphe içindeyseniz, haydi onun

---

<sup>370</sup> Tevbe, 9/45, 42.

<sup>371</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, s. 1788; Aynî, *Umdetu'l Kârî*, XIII, s. 232.

<sup>372</sup> Mü'min, 40/34-35.

<sup>373</sup> Ankebût, 29/48.

<sup>374</sup> Bkz. Ankebût, 29/48.

benzerinden bir sûre getirin.”<sup>375</sup> Aslında mesele tek başına okuma yazmada düğümlenmiyor. Okuma yazma bilenlere bu ayet meydan okuyor. İyice araştırıyorlar ama onda şüpheyeye bir yol, reybe bir giriş bulamıyorlar.<sup>376</sup> Yani hangi açıdan şüpheyeye yaklaşırsanız yaklaşın, kalbinizde hangi ithamlar olursa olsun bunların hiçbiri ilmî açıdan bir anlam ifade etmiyor. Çünkü “O (Kur’ân), kendilerine ilim verilen kimselerin sinelerinde (bulunan) apaçık âyetlerdir.”<sup>377</sup> Bu ayetlere iman edenler “sonra şüpheyeye (reybe) düşmezler.”<sup>378</sup> Bu yüzden inanan açısından reybe, gerçeğe karşılık gelmese de, bütün kapıları kapatılsa da kalplerinde hastalık olanlar için giderilemeyen bir töhmet kapısıdır. Şöyle ki; “Aralarında hüküm vermesi için Allah’a ve Resûlüne çağırıldıkları zaman, bir de bakarsın ki, onlardan bir taife yüz çeviricidirler.” Neden yüz çeviriyorlar. “Allah’ın ve Resûlünün kendilerine haksızlık edeceğinden mi işkilleniyorlar,<sup>379</sup> korkuyorlar?” Hâlbuki “eğer hak, kendi lehlerine olursa, ona itâat eden kimseler olarak gelirler.” Demek ki “kalplerinde bir hastalık var ki peygamberin hükmünü her halde kabulde samimi değıller ve ayrıca (onun peygamberliğinden) şüphe ediyorlar”<sup>380</sup>

Kur’an’da bir diğere örnek de Salih (a.s.) üzerinden anlatılır. O’na peygamberlik görevi verilince toplum şu tavrı koymuştur: “Ey Salih! (Sen) bundan önce aramızda gerçekten ümid beslenen bir kimse idin; (şimdi) atalarımızın tapageldiğı şeylere kulluk etmekten bizi men’ mi ediyorsun? Doğrusu biz ise, senin bizi kendisine davet etmekte olduğun şeyden kuşku veren (reyb) ciddî bir şüpheyeye (şek) içindeyiz.”<sup>381</sup>

Peygamberlerin hayatı şüpheyeye meydan vermeyecek şekilde sonrasındaki hakikat sunumlarına işaret ederken, bu sefer de şüpheyeye okları onlardan çevrilip onların davet ettiğı dine yönelmektedir. Bu noktada Hz. Salih’in sözleri o kadar etkili oluyor

<sup>375</sup> Bakara, 2/23.

<sup>376</sup> Tîbî, *Futûhu’l-Ğayb*, II, s. 54-55.

<sup>377</sup> Ankebût, 29/50; bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXV, s. 64; Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIII, s. 351.

<sup>378</sup> Hucurât, 49/15.

<sup>379</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, V, s. 3532.

<sup>380</sup> Bkz. Nur, 24/48-50; Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, V, s. 3531-3532.

<sup>381</sup> Hûd, 11/62; İbrahim, 14/9.

ki sadece şek içerisinde olduklarını ifade etmiyorlar, bunu “reyb”le yani mesaja karşı olan suizanlarıyla teyit ediyorlar.<sup>382</sup>

Peygamberlere ve onların getirdiği mesaja karşı sadece şek içerisinde kalmayıp bu şeklerini kötü kanaatleriyle açığa vuranlar “şek ve reyb” kavramları birlikte kullanılarak teşhis edilmiştir. Kendilerine sunulan bütün delillere rağmen bu delilleri kabul noktasında olumsuz bir tutum sergileyerek askıda kalmayı tercih edenlerin, batıl olan dünya görüşlerine olan derin bağlılıklarına bir atıf olarak görülebilecek bu kullanım, hakikate karşı sergilenen önyargıların bir vehim olarak kalplerin marifet duygusunu köreltmesini<sup>383</sup> ve böylece insanların derin bir kaygıya sürüklenmelerini belirtmesi açısından ibret vericidir. Ayırt etme kabiliyetinin yitirilmesine sebep olan önyargıların, kalbî boyutta gerçekleşmesi gereken bir anlamayı körelterek, fıtratın asla hoşlanmadığı batıl düşüncelere kapı aralamasıyla ortaya çıkan kuşkunun bu kullanımı, özellikle davetin bizzat kendisine veya insanların davranış kalıplarını kökten değiştirecek ahiret inancına yönelik tutumları teşhis etmektedir.

İnsan, insanların ihtilaf ettiği bir şeyi işittiği zaman, dilini söz söylemekten tutsa bile kalbini bir tarafa meylettirmemeye güç yetiremez. Çünkü kalp, farklı görüşlerden birini veya her ikisini kötü görecektir. Birbirinden farklı iki görüşü benimsemek mümkün değildir. Kalp haksızlığa meylettiği zaman, haksızlık yapanları sever ve onlardan olur; doğruya meyledip doğru olanları sevdiği zaman ise onlara dost olur.<sup>384</sup> Burada doğru olanı yanlış olandan ayıramadığı için kendilerine şüphe arız olmuş insanların kendilerine sunulan hakikat karşısında kalbî olarak düşmüş oldukları eğilimin haksızlık noktasında gerçekleştiğini ve bu konumlanmalarıyla doğruluğa karşı ister istemez bir düşmanlık sergilediklerini görmekteyiz.

Zihinlerindeki şüpheyi kalplerinde oluşan bu kötü eğilimle derinleştiren ve davete karşı düşmanca tavırlar sergileyen bu insanların davranışları tamamen vadedilen ahiretin gerçeklerine zıt olarak gerçekleşmiş ve bunun sonucunda, “artık,

<sup>382</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII, s. 368.

<sup>383</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, III, s. 240.

<sup>384</sup> Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (v. 1098/1687), *Usûli'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe (İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi), Marmara ÜİF Y., İstanbul, 1996, s. 70.

onlarla canlarının çekmekte oldukları şeyler arasına engel konulmuştur.”<sup>385</sup> Çünkü onlar sadece elçilerden ve onların gerek sözlü gerek yazılı getirdikleri mesajlardan değil özellikle en önemli gaybî içerik olan ahiret konusunda da kuşku veren bir şüphe içindeydiler. Allah Teâlâ da, hevalarıyla aralarına konan bu engeli onlar için en büyük ceza yaptı. En acı yaşayış, kendisiyle sevdikleri arasına engel konulan kimsenin yaşayışıdır.<sup>386</sup> Bunun sebebi ise onların, kendilerine sunulan ilmi, gaflet, yüz çevirme, hevaya tabi olma ve şehvet düşkünlüğünde sınır tanımama yüzünden zihin dünyalarında şüpheli hale getirip, sırf yaşadıkları hayata olan bağlılıkları yüzünden de bu şüphelerini kalplerinden gelen bir vehimle desteklemeleridir.

Hâlbuki Allah Teâlâ bu şüphelerin ortadan kalkması için birçok ayette yaratılış sürecini ayrıntılı olarak anlatarak bu olayı zihinlere iyice yaklaştırmıştı:<sup>387</sup> “Ey insanlar! Eğer öldükten sonra dirilmekten reyb içinde iseniz, artık muhakkak ki biz, sizi bir topraktan... yarattık. Yeryüzünü kupkuru görürsün; fakat onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman, harekete geçer...” Aynı zamanda mucizelerle de bu olayın hakikatini desteklemiştir. “Böylece biz, (insanları) onların (Ashab-ı Kehf) halinden haberdar ettik ki, Allah'ın va'dinin hak olduğunu ve kıyametin gerçekleşmesinde de hiçbir şüphe (la reyb) olmadığını bilsinler!”<sup>388</sup>

Gerçekleşecek hakikatler hususunda sağlam bilgi kaynağına güvenmeyerek sunulan delilleri aklî olarak değerlendirmeyenler bir vehim içerisine girdiler. Vehimlerinin gerçekleşmeyecek düşünceler olduğu görülecektir. Çünkü Allah onlara vehimlerini yoketmek için bu hususlarda şüphe olmadığını göstermiştir.<sup>389</sup> Daha önce belirtildiği gibi şekte deliller vardı ve emareler üzerinden yürütülen tartışmada doğruyla yanlış ayırt edememekten kaynaklanan bir belirsizlik söz konusuydu. Reybte ise bilgi hususunda kalbin, “ya doğruysa”, ya yanlışsa” “ne olacak benim halim” der gibi bir endişeli tavır alış söz konusudur. Özellikle reyb kavramıyla,

<sup>385</sup> Sebe, 34/54.

<sup>386</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, III, s. 178.

<sup>387</sup> Hacc, 22/5.

<sup>388</sup> Kehf, 18/21.

<sup>389</sup> Bir şey hakkında bir vehimde bulunup daha sonra o vehmin aksinin ortaya çıkmasına “irâbe” denir. Eğer kendisinde olan bir durumdan dolayı o vehim açığa çıkarsa o zaman “reyb” denir. Bundan dolayı Kur’ân hakkında “irâbe” olur ama “reyb” olmaz. “İşte bu, o Kitap’tır ki, onda şüphe yoktur.” (Bakara, 2/2); (İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 205; Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb*, II, s. 51).



ahiret bağlamında sunulan ayetlere karşı sergilenen olumsuz tavrın içerisinde yer alan kalbin, ahiretin gerçekleşme ihtimali hususunda taşıdığı en ufak bir bilgi kırıntısının, onun şüphesindeki acı verici korkusuna ve inanmadığı müddetçe taşıyacağı kaygı ve endişesine dikkat çekilmektedir.

Bazı ayetlerde de “reyb” kelimesi olumsuz kalıpta kullanılmıştır. Bu durumda anlam tamamen zıt olarak gerçekleşmekte ve kendisiyle işaret edilen bilgi bütün şüpheleri ortadan kaldıran yakîni ve tatmin edici bir bilgi olarak anlaşılmaktadır. Kitap<sup>390</sup> ve ahiret’le<sup>391</sup> ilgili olarak gelen ayetlerde kullanılan bu kalıp, muhatapların tüm şüphe noktalarını inananlar nezdinde sıfırlayarak şüphesizliği ve kesinliği göstermektedir.<sup>392</sup>

“Allah’ın vaadi gerçektir, kıyamet konusunda da bir kuşkuya (reyb) yer yoktur” denildikçe, “Kıyamet nedir bilmiyoruz, biz bu konuda zannetmenin ötesinde bir şey yapamayız, kesin bir bilgiye sahip değiliz” dediniz.”<sup>393</sup> Kıyamet’in geleceği hakkında ileri sürülen bunca delile rağmen kıyametin hak mı, batıl mı olduğunu bilemeyen bu “şek”çiler bir de reyble hareket ederek “biz ancak zannettiğimiz sanrısı içindeyiz veya siz ancak zannettiğinizi sanıyorsunuz,” dediler. Eğer düşünseler ve istidlalde bulunsalardı bu şüphe kendilerinden kaybolacakken, “biz kesinlikle inanmayız “diye bir de alaylı tavırlar takındılar. Ayette geçen “lâ reyb” kelimesi yakînin zıddı olarak değil de olumsuz kalıpta bizzat yakîn anlamında gelmiştir. Çünkü Allah’ın vadi gerçekleşecek olan bir hakikattir. Fakat bu hakikate karşı zanla hareket ettikleri için gerçek bilgidен mahrum kaldılar.<sup>394</sup> Şu halde bu ayette ifade edilen zan ne anlama gelmektedir?

<sup>390</sup> Bkz. Bakara, 2/2; Yunus, 10/37; Secde, 32/2.

<sup>391</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/9, 25; Nisa, 4/87; En’âm, 6/12; İsra, 17/99; Kehf, 18/21; Hacc, 22/7; Mü’min 40/59; Şûrâ, 42/7; Câsiye, 45/26, 32.

<sup>392</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, I, s. 164-166.

<sup>393</sup> Câsiye, 45/32.

<sup>394</sup> Kurtubi, *el-Câmî li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVI, s. 177; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVII, s. 682; Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, IX, s. 233.

### 1.5. Zan

Zan, şüpheden kurtulup gerçek anlamda bir bilgiye ulaşmayı tam olarak ifade edemese de, zihnin bilgiye ulaşma yolunda katettiği önemli aşamalardan biridir. Türkçe’de sanı, sanmak, sezme, farzetme, tahmin etmek gibi anlamlar yüklenmiştir.<sup>395</sup>

Zan bilgi açısından ayne’l yakîn<sup>396</sup> ile batıl arasında yer alan bir kavram olarak kullanılmış, cümle içerisindeki konumuna göre bazen batıla bazen de ilme yaklaşan boyutuyla anlamlandırılmıştır.<sup>397</sup> Burada asıl mesele, cümle içerisinde verilen önermelerin hangi emarelerle birlikte değerlendirileceği ve nefsin, hüsn-ü zan veya sû-i zanla başlayan bir düşünce süreci sonucunda kendisine göre kuvvetli olan hangi noktayı tercih edeceğidir.<sup>398</sup> Çünkü zan, bu işaretlerin veya delillerin gücü noktasında ya ilme yaklaşan ya da batıla yaklaşan konumların neresinde bir tercih noktası olarak yer alacaktır? Eğer bu emareler güçlü olursa bilgiye, zayıf olursa vehme kapı aralanır. Bu noktada da zan ilim ve yakîn olarak değil de sahibini daima şekte bırakan<sup>399</sup> bir konum olarak ta ifade edilir.

Bir belirtiden, emareden meydana gelen şey için kullanılan “zan” kavramı, tercih edilen inanç (itikadı racih) olarak anlamlandırılırken<sup>400</sup> kişinin, karşıt ihtimalin varlığını da yok saymaksızın kalbinde bir inanç olarak taraflardan birini diğerine üstün tutması ve onu tercih etmesi olarak açıklanmıştır. İnsan nefsi bir şeyin çelişimini hissettiği zaman tabiat ve zihin olarak ona meylederse işte bu tür inanç zan olarak adlandırılır. Bu noktada kalpte yer alan bu inancın kuvvet ve zayıflığı kabulü

<sup>395</sup> Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi*, s. 68; Akalın, *TDK Türkçe Sözlük*, s. 2643-2644.

<sup>396</sup> Hakikati bizzat görerek bilme. Hûdeybiye sonrası yakın bir fetihle müjdeleyen ayetlerin verdiği bilgiye gaybi olarak iman eden müminlerin, fethin gerçekleşmesiyle bizzat bu bilgiyi görmeleri sonucu ortaya çıkan bilme durumu. (Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVIII, s. 68).

<sup>397</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, s. 2762.

<sup>398</sup> İbnü’l-Cevzî, Cemâluddîn (v. 510/1116), *Nuzhetu’l-A’yunu’n-Nevâzir fi İlmi’l-Vücûh ve’n-Nezâir* (thk. Muhammed Kâzım Râzî), Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1987, s. 424.

<sup>399</sup> İbn Kayyim, *Medâricu’s-Sâlikîn*, II, s. 462.

<sup>400</sup> Bu, kesinlikten uzak bir inançtır. (bkz. Râzî, Fahrüddin, *Meâlim fi Usûli’d-Dîn* (thk. Tâhâ Abdurrauf Sa’d), Dâru’l-Kütübü’l-Arabi, Lübnan, Ths., s. 22; Tehânevî, *Keşşâfü İstulâhâtu’l-Fünûn*, II, s. 1154).

sabit olmayınca zannın dereceleri de sabit değildir. Yani zannın eksiklik veya fazlalığa kayma yönünden birçok derecesi vardır. Nitekim belirtilerden yola çıkılması bu kuvvet ve zayıflığı etkilemektedir. Eğer bu belirtiler güçlenirse ilme doğru, çok zayıflayınca da batıla doğru yol alınır ki burada vehim<sup>401</sup> son noktadır.<sup>402</sup> Bu durum şöyle izah edilebilir: “Birisi güvenilir birinden bir şey duyuyor ve nefsi ona yatıyor (itminan). Aynı şeye ikinci bir kişi daha katılırsa kalbin sükûnu daha da artıyor. Eğer üçüncü bir kişi daha eklenirse sükûn daha da artıyor. O şeyin kuvveti açısından eğer bu kişilerin doğruluğuna dair tecrübe de eklenirse, daha bir artma görülür. Eğer bu tecrübeye bir de, korkutucu bir şeyden haber vermeleri, yüzlerinin sararması, davranışlarında tedirginlik olması gibi maksata ulaştıran işaretler eklenirse zan daha da artar. İşte böylece zan, azar azar artarak tevatür noktasına ulaştınca ilme dönüşür.<sup>403</sup>

Zanda birbirine zıt iki ihtimalide değerlendirilmekle beraber birinin hakkındaki ihtimali daha kuvvetli görüp ona yönelme, kuvvetle tahmin etme (zannı galip) mevcuttur. Yalnız burada itikadî açıdan zıdda, çelişige olan ihtimal dışlanmadığı için, zan, üstünlük niteliği ile beraber şüphenin iki tarafından biri olarak tarif edilmiştir. Bu noktada zan, hem yakîn hem de şekk<sup>404</sup> makamında<sup>405</sup> kullanılmaktadır.<sup>406</sup> Yakîn kavramında yer alan inancın kesin olması, şekk kavramında

<sup>401</sup> Vehim, tercih edilmeyen inançtır. Yani bir başkası kendisine tercih edilmiştir. (Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 423).

<sup>402</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 317; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 423; Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb*, II, s. 52; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl* (thk. Muhammed Abdusselam), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, s. 35.

<sup>403</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 35-36; Bu durum haberi vâhid meselesinde şöyle açıklanır: “Haberi vâhid kalp için zan çeşidini meydana getirir. Lakin aynı konuda diğer haberi vâhid onu güçlendirir, ta ki bu haberi vâhidler ilim ifade edinceye kadar birbirlerini destekler ve güçlendirirler.” (Bkz. İbni Ebi'l-İzz, Sadruddin (v. 792h.), *Şerhu'l-Akidetu't-Tahaviyyetu* (thk. Şuayb Arnaût, Abdullah b. el-Muhsin Et-Türkî), I-II, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1997, I, s. 150-151).

<sup>404</sup> Râzî, şekk ile vehmin eşit olduğunu da söyler. (Râzî, *Meâlim*, s. 22).

<sup>405</sup> Makam kelimesi Gazzâlî'ye aittir. İbn Kayyim “rütbe” kelimesini kullanmaktadır. (Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Mi'yâru'l-İlm fi Fenni'l-Mantık* (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maarif, Mısır, 1961, s. 200; İbn Kayyim, *Şifâu'l-Alil*, s. 172). Âmidî, “İlim veya zann-ı galip (bu ikincisi amelî meselelerde) asıl zan kavramı dışında değerlendirilir” demektedir. (İcî, *el-Mevâkıf*, s. 116).

<sup>406</sup> Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi*, s. 68; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 144; Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim (v. 790h.), *el-İ'tisâm* (thk. Selim b. İdülhilâlî), Dâru İbn Affân, Suûdî Arabistan, 1412/1992, s. 299; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 176, 184; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 2762; İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, III, s. 462.

ise inancın hiç olmayıp insanın tereddüt içinde sürüncemede kalması gözönünde bulundurulmalıdır ki zan bu açıdan, ne yakîn ne de şektir. Zan, yakînde yer alan inançtaki kesinlikten çelişige olan ihtimaliyle yakînden, şekte yer alan inançsızlıktan ise nefiste yer alan inançtaki meyille<sup>407</sup> şekten ayrılır.<sup>408</sup>

Zanda, iki şeyden birinin çelişigine karşı olan gücünün nefiste yer alması durumunun onu şek ve vehimden ayırdığını görmekteyiz. Zan durumunda ihtimali dışlanmayan çelişigin varlığıyla birlikte, cevazı açık olan iki taraftan her biri için üstünlük ortaya çıkabilir. Bu üstünlük ya inanılan veya inanan açısındandır. İnanılan açısından bakacak olursak, bir şeyin varlığı veya yokluğunun mümkün olması ancak iki taraftan birinin ona daha uygun olmasıyla olur. Örneğin, yağmur yüklü bulutlar belirlediği zaman yağmurun yağması da yağmaması da mümkündür. Lakin bu emarelere göre yağması daha mümkündür. Şu durumda inançta biz, yağmasının da yağmamasının da mevcut olduğunu yani her iki tarafında çelişigine cevaz vererek var olduğunu görüyoruz. Eğer emarelerden yola çıkarsak yağmaya dair inancın çelişigine göre daha açık olduğunu görüyoruz. Açıktır ki, yağmasına dair inanç yağmamasına dair inanca karşıttır. Bu noktada ikinci inanç zan olarak isimlendirilmiş ve maznuna (zannedilen) mutabık<sup>409</sup> olmasına binaen doğru zan, olmamasına göre de yalan zan olarak isimlendirilmiştir. Birinci inanç ise (yağmurun yağması) eğer inanılana uygun olarak gerçekleşirse ilim veya taklit, aksi takdirde ise cehalet olarak isimlendirilir. Yani zihnin yağma üzerine olan hükmü kesin oldu ama gerçekte yağmur yağmadığı için ortaya çıkan şey cehalettir.<sup>410</sup>

<sup>407</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 200.

<sup>408</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 21; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *el-Muhassal* (çev. Hüseyin Atay), Ankara ÜİFV Y., Ankara, ths., s. 92.

<sup>409</sup> Lafızların manaya delaleti üç şekilde olur. 1. Mutabakat, 2. Tazammun, 3. İltizam. Örneğin, “ev” kelimesi mutabakat yoluyla “ev” manasına delalet ediyor. “Tavan” kelimesine delaleti ise tazammun yoluyla. İltizam ise, “tavan” kelimesinin evin cüzü olan “duvara” delaleti gibidir. Şöyleki, duvar tavanı, temel duvarı, yer temeli gerektiriyor. Bunu böylece nihayetsiz devam ettirebiliriz. İltizam da zattan (ev) ayrılma sözkonusu değildir. Lakin hakikat ve mahiyetin anlaşılması ona bağlı değildir. Güneş doğduğunda insanın gölgesi gibi. (Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Mihekku'n-Nazar fi'l-Mantık* (thk. Ahmed F. Mezîdî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ths., s. 207-208, 211).

<sup>410</sup> Râzî, Ebû Abdullah Muhammed Fahreddin (v. 606/1209), *el-Mahsûl* (thk. Tâhâ Cabir F. Ulvânî), I-VI, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1997, s. 83-86; Fezarî, İbrahim b. Abdurrahman (v. 1162m.),

“Zan” kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de hem isim hem de fiil olarak yer almakta ve genel olarak beş anlamda tefsir edilmektedir.

İlk olarak zan, yakîn [kesin bilgi] veya ilme benzer anlamda kullanılmaktadır.<sup>411</sup> Dahhak, “Kur’ân’da mü’minler için geçen zan yakindir” görüşündedir.<sup>412</sup> Nitekim “Onlar ki, gerçekten kendilerinin Rablerine kavuşacak kimseler olduklarını zannederler”<sup>413</sup> buyurulmaktadır. İlim ve zannın ikisinde de mevcut olan tercih etme<sup>414</sup> müşterekliğinden dolayı zan kelimesi ilim makamında kullanılmış ve müminler, kendilerine sunulan emareleri iyi değerlendirip ahiretin, çelişğine ihtimali olmayan tereddütsüz, kesin ve hakikate uygun (mutabık) bir inanç olarak bilgisine ulaşmış kimseler olarak değerlendirilmiştir.<sup>415</sup> Bu kendisinden şüphe duyulmayan yakînî bir bilmedir.<sup>416</sup> Dolayısıyla istidlâlî olan bu bilgiyi tasdik ederek<sup>417</sup> ona iman etmek gerekir.<sup>418</sup>

İkinci olarak zan, yakîn’in zıddı olarak kullanılır.<sup>419</sup> Mâturîdî de bu anlamda zannı, yakîn’in iki tarafından biri üzerinde durmak olarak tarif etmiştir.<sup>420</sup> Zan, doğrunun zıddı yalan olarak ortaya çıkıyor.<sup>421</sup> Allah Teâlâ yerleri ve gökleri batıl olarak yaratmadığını ama kâfirlerin öyle zannettiğini ifade eder.<sup>422</sup> Onların, bu

---

*Şerhu’l Varakât li İmâmi’l-Haremeyn el-Cüveynî, Dâru’l-Beşâiri’l İslâmiyye, Kuveyt, ths., s. 112-113.*

<sup>411</sup> İbnu’l-Cevzî, *Nuzhetu’l-A’yun*, s. 425; İbn Kayyim, *Miftâhu Dâru’s-Saâde*, I, s. 155; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, s. 78.

<sup>412</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX, s. 131.

<sup>413</sup> Bakara, 2/46, 249; Hâkka, 69/20.

<sup>414</sup> Bu tercih şekte bulunmamaktadır.

<sup>415</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III, s. 491; Ayrıca Bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I, s. 450. Râzî zandan uzak olan bilgi sürecini şu şekilde açıklamıştır: “Zihnin bir duruma karşı diğer durum üzerine hükmü ya kesin (câzim) olur veya olmaz. Eğer kesin olursa, ya hükmedilene (mahkûmu aleyh) uygun olur veya olmaz. Eğer mutâbık (uygun) olursa, ya zorunlu (mûcib) olur veya olmaz. Eğer zorunlu olursa ya hissî, ya aklî veya hem hissî hem de aklî olabilir. Eğer hissî olursa o beş duyudan gelen ilimdir. İlim olarak buna en yakın olanlar, lezzet ve elem gibi vicdaniyyâtla ilgili bilgilerdir. Eğer aklî olursa bedihî veya nazarî (istidlâlî) olur. Eğer hem aklî hem de hissî olursa işte mütevâtir haberlerle ilgili bilgiler de bu kısma girer.” (Râzî, *el-Mahsûl*, s. 83-84; ayrıca bkz. Neseî, *Ebu’l-Berekât (v. 710h.)*, *Keşfu’l Esvâr fi Şerhi’l-Menâr*, I-II, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, ths., I, s. 5-6).

<sup>416</sup> Ra’d, 13/2; Secde, 32/23.

<sup>417</sup> Ahzab, 33/23-24; Meâric, 70/26.

<sup>418</sup> En’âm, 6/154; Hâkka, 69/20.

<sup>419</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XX, s. 78.

<sup>420</sup> Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I, s. 450.

<sup>421</sup> İbnu’l-Cevzî, *Nuzhetül-A’yun*, s. 426.

<sup>422</sup> Sad, 38/27.

zanlarının çelişğini gözönünde bulundurmaları ve ona da ihtimal tanımaları mümkündür. Bu ihtimal resullerin kendilerine haber verdiği ve kâinatın yaratılışındaki hikmetleri ifade eden apaçık ayetlerdir.<sup>423</sup> Buna rağmen “zanna uymaktan başka bir ilimleri olmayan”<sup>424</sup> insanlar, “yalan yanlış şeyler söyleyerek”<sup>425</sup> insanların yakîn hususunda dalalete düşmelerine neden oluyorlar.<sup>426</sup> Çünkü bu zan cahiliye zannı olarak damgalanmış olup Allah’a karşı olarak haktan yana hiçbir anlam ifade etmiyor.<sup>427</sup> Bu durum müminler açısından ortaya çıkmıştır. Ama kâfirler açısından bu zanlarının gerçeğe mutabık olmayan bir yalan olduğu ahirette ortaya çıkacaktır. “Suçlular, ateşi görmüş (hissî bilgi), artık kendilerinin ona düşeceklerini zannetmişler [anlamışlar, bilmişler (aklî bilgi)] ve ondan kurtuluş yolu da bulamayacaklardır.”<sup>428</sup>

Üçüncü olarak zan, şek manasında kullanılır. Dahhâk; “Kur’ân’da kâfirler için geçen zan şek anlamındadır” görüşündedir.<sup>429</sup> “Onlardan bazıları da ümmidirler. Kitab’ı bilmezler, sadece birtakım kuruntulara<sup>430</sup> sahipler: işte onlar yalnızca zannediyorlar.”<sup>431</sup> Mücâhid: “Yahudilerden bir grup, kitaptan hiçbir şey bilmedikleri halde, Allah’ın kitabında olmayan şeylerle ilgili olarak zanla konuşuyorlardı ve Allah’ın kitabındandır, diyorlardı. Bu onların temenni ettikleri (kendileri için olmayacak şeyler, batıllar), uydurdukları kuruntulardır.”<sup>432</sup> Buna karşı Kur’ân, buyruklarıyla onların yalanlarından şüpheye düşmelerini sağlıyordu. Zan bu manada yakîne karşı şüpheye düşüren şeylerin çokluğundan dolayı yalan olarak ta tefsir

<sup>423</sup> Enbiya, 21/16; Sad, 38/27; Haşr, 59/24.

<sup>424</sup> Nisa, 4/157.

<sup>425</sup> En’âm, 6/116, 148; Yunus, 10/66.

<sup>426</sup> En’âm, 6/116.

<sup>427</sup> Âl-i İmrân, 3/154; Yunus, 10/36

<sup>428</sup> Kehf, 18/53; Fussilet, 41/48; İbn Kayyim, *Miftâhu Dâru’s-Saâde*, I, s. 155.

<sup>429</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX, s. 131.

<sup>430</sup> Emânî, batıl idealler, evham ve boş hayaller manasına da kullanılır. İnsanın kendi gönlünden saplandığı ve sürekli olarak arkasından koştuğu bir mana, bir hayal, bir kuruntu olan “emânî”lerin gerçekleşmesi mümkün ve yakini olanları bulursa da genellikle delile dayanmadığı için kuru ve şahsi temennilerin ötesine geçemez. "Onlar (Yahudiler) ancak, hatalarından dolayı Allah'ın kendilerini cezalandırmayacağını, peygamber olan atalarının kendilerine şefaati olacaklarını zannederler, din adamları da, "Cehennem azabının ancak sayılı birkaç gün onlara dokunacağı" kuruntusunu verir." (Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, I, s. 393; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III, s. 564).

<sup>431</sup> Bakara, 2/78; İbnu’l-Cevzî, *Nuzhetü’l-A’yün*, s. 425.

<sup>432</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, s. 157.

edilmiştir.<sup>433</sup> Şek ve şüphe içerisinde temennilerle oyalanmak “helak edici zan” sınıfında değerlendirilmiştir.<sup>434</sup>

Dördüncü olarak zan, töhmet manasında kullanılır. “Zinne” töhmet, “zanîn” töhmet edilen (müttehem) manasında kullanılır. Yine zayıflık ve kıtlık, azlık manasında suyu az kuyuya “bi’ru zanûn” denir. Ayette “ve o, gayb hakkında “zanîn” değildir”<sup>435</sup> buyurulmaktadır. Şayet inançsızların, kendi içlerinden seçilen bir peygamber hakkında ki vicdanî kanaatleri iyi ve güzel olsaydı, yani hüsn-ü zan ile o peygambere yaklaşırsalardı böyle bir töhmete düşmeleri mümkün olmayacaktı. Ama onlar fena kuruntularla yani sû-i zanla<sup>436</sup> peygambere yöneldikleri için onun verdiği haberler noktasında da bilgiye yönelik sağlam karineleri değerlendiremeyip içerisinde töhmet barındıran bir şüpheye düştüler. Bu şüpheler güçlendikçe kalbin elçiye duyabileceği güvende aynı oranda azalmaktadır. Ayet Peygamberin her türlü töhmetten uzak olduğunu söylerken aynı zamanda onun, nefsinde kuvvetinin zayıf, hafızası çürük, vehm ve zanla konuşan, heva ve hevesine kapılan birisi olmadığını da açıklığa kavuşturuyor. Yani Hz. Peygamber vahyi alma ve tebliğ etme hususunda hakikate zıt hiçbir zan unsuru taşımamaktadır. Onun aldığı vahiy sıradan insanların zan ve vehm karışan ve ilmin sebepleri arasında yer almayan ilhamlar ve sanihat (aşırı düşünmeyle akla gelen fikirler) cinsinden değildir.<sup>437</sup>

Beşinci olarak “hisbân” anlamında kullanılmaktadır.<sup>438</sup> Hakikatte gerçekliği olup olmamasına bakılmaksızın farz edilen bir emareden kaynaklanan inanç olarak tarif edilen “hisbân”, aynı anlama gelmek üzere zan makamında kullanılmakta, fakat zanda mevcut olan çelişği göz önünde bulundurma durumu mevcut olmadan biri lehinde karar vermek şeklinde ifade edilmektedir.<sup>439</sup> Zannetmenin bu anlamda doğru veya cehalet açısından sonuçlanabileceği görülmektedir. Öncelikle doğrulanan zanna

<sup>433</sup> Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, II, s. 6.

<sup>434</sup> Fussilet, 41/23; Kehf, 18/104; bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, s. 557.

<sup>435</sup> Tekvir, 81/24.

<sup>436</sup> Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlak lügatçesi*, s. 37, 58.

<sup>437</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 2763; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, I, s. 628; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VIII, s. 5622, 5623; Râzî, *Mefâtihul Ğayb*, XXXI, s. 70; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, s. 167-170; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, X, s. 438.

<sup>438</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-Ayun*, s. 425; İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, II, s. 59.

<sup>439</sup> Tibî, *Futûhu'l-Ğayb*, II, s. 52; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 117, 118.

örnek olarak “Andolsun İblis, onlar hakkındaki tahminini doğruya çıkardı. İnanan bir zümrenin dışında hepsi ona uydular”<sup>440</sup> ayeti zikredilebilir. Burada şeytanın bir ilme dayanmadan söylediği “sen onların çoğunu şükreden (kimse)ler bulamayacaksın”<sup>441</sup> sözü onlar hakkında doğru oldu.<sup>442</sup> Mücâhid bu ayeti: “İblis onlar hakkındaki zannını onların durumu zannettiği şekilde gerçekleştiği için doğruladı (tasdik)” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>443</sup> Şu ayette ikinci anlamda kullanıma misaldir: “Zannetmişiniz ki, gerçekten Allah yapmakta olduklarınızın birçoğunu bilmiyor!”<sup>444</sup> Allah Teâlâ’nın bir takım şeyleri bilmediği hususunda ileri sürülen görüşler kişiler açısından zan seviyesindedir. Çünkü Allah Teâlâ hakkında zan, ilim yerine kullanılamaz.<sup>445</sup> Burada müşrikler, Allah hakkında bir hüküm veriyorlar ama bu hüküm aynı putları hakkında verdikleri hükümde<sup>446</sup> olduğu gibi herhangi bir bilgiye değil tahmine dayanıyor. Hâlbuki putların ilah olarak isimlendirilmesi hususunda herhangi bir bilgi onlara sunulmamıştır. Zan ve nefsin hevâsı bilgi kaynakları olarak yer almıştır.<sup>447</sup>

Şu halde din hususunda zan zıddına olan ihtimali nedeniyle haktan yana bir şey ifade etmemektedir. Ayrıca zan iki zıt şeyden birini (putların ilah olmasını) herhangi tercih edici bir delil olmaksızın diğeri üzerine (Allah’tan başka ilah olmamasına) tercih etme söz konusudur. Bu istidlal yöntemi de reddedilmiştir. Buradan ortaya çıkıyor ki eğer zanlarında hidayete uyma maksadı gözetip sabit bir asla, bilgiye dayansalardı hataya düşmeyeceklerdi. Çünkü bu zan yerilmemiştir. Fakat aslı olmayan bir şeye dayandıkları için zan içerisinde kalarak bilgiye ulaşamamışlardır.<sup>448</sup>

Sonuç olarak ayetler zannı; bilgi açısından hakikate dayandığı için kurtarıcı olan zan ve insanı bilgiye ulaştırmayıp, şek, şüphe, vehm, töhmet veya zannetme

<sup>440</sup> Sebe, 34/20.

<sup>441</sup> Araf, 7/17.

<sup>442</sup> İbn Sellam, Yahya et-Teymî (v. 200h.), *Tefsîru Yahya b. Sellam* (thk. Hind Şelbî), I-II, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1425/2004, II, s. 756; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIX, s. 269.

<sup>443</sup> İbn Sellam, *Tefsîr*, II, s. 756.

<sup>444</sup> Fussilet, 41/22-23.

<sup>445</sup> Râzî, *Meâlim*, s. 143; *Meâlim fi İlmi Usûli’l-Fıkıh* (thk. Ali Muhammed Avd, Adil Ahmed Abdi’l-Mevcud), Dâru Âlemu’l-Marife, Kahire, 1994, s. 147.

<sup>446</sup> Necm, 53/23.

<sup>447</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, IX, s. 420.

<sup>448</sup> Bkz. Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, s. 300.



aşamasında bırakarak felakete sürükleyen helak edici zan olarak iki kısma ayırmıştır.<sup>449</sup>

## 1.6. İnanç

“A-g-d” kelimesinden iftial babında gelen itikat kelimesi Türkçe’de “inanç” manasında kullanılır. Bir şeyin sertliğini, katılığını ve sabit olmasını ifade eden itikat kelimesi bir şeye bağlanıp o şeyde düğümlenmeyi gösterir.<sup>450</sup> Mesela iki adam arasındaki kardeşliğin doğru ve sabit olması bu kelime ile anlatılır.<sup>451</sup>

Nasıl ki dilin ameli sözse, kalbin ameli de itikattır.<sup>452</sup> Nefsin bir şey meyletmesini, süratle gitmesini, tercih etmesini ve inanmasını ifade etmek için kullanılan “itikât”, nazarî bir kavram olarak, akla gelen şey üzerinde nefsin sabit kalması manasını taşır.<sup>453</sup>

İbn Hazm, itikadı nefiste bir şeyin hükmünün yerleşmesi olarak kabul eder. Eğer ikna ile olursa ilmin ortaya çıkmayacağını ve sonucun ya hak ya da batıl olabileceğini, fakat delille olması durumunda ilmin ortaya çıkacağını belirtir. Şayet hem delille veya hem de ikna ile bu inanç ortaya çıkmazsa sonuç tesadüfen hak olabileceği gibi batıl da olabilir.<sup>454</sup>

Diğer yandan itikat, şüpheyi kabul eden kesinlik olarak da tarif edilir.<sup>455</sup> Bunda tasdik vardır. Tasdik ise, özel anlamıyla kayıtlı olarak ifade edilmiştir. Yani nefsin bir şeye olan güveninin tasdiki olarak ortaya çıkar. Bu noktada inanç, cehalet

<sup>449</sup> Katâde’den nakleden, Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, s. 557.

<sup>450</sup> “Ve dilimden düğümü çöz” ayetinde bu anlam mevcuttur. (Tâhâ, 20/27).

<sup>451</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 3032; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 468; İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, IV, s. 86, 87; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, s. 668.

<sup>452</sup> İbn Sellam, Ebû Ubeyd Kasım, *Kitâbu'l-İman* (thk. Nâsiruddîn Elbânî), Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 2000, s. 52; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, s. 263.

<sup>453</sup> Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn (v. 478h.), *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Gavâtiu'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikad* (thk. Muhammed Y. Musa, Ali Abdulmun'im), Mektebetü Hancî, Mısır, 1369/1950, s. 397.

<sup>454</sup> Nakleden Abdullatif, *Kitâbu't-Ta'rîfâtu'l-İ'tikâdiyye*, s. 50-51.

<sup>455</sup> San'ânî, Muhammed b. İsmail (v. 1182/1768), *İcâbetü's-Sâil Şerhi Bağhiyyetü'l-A'mâl* (thk. Hüseyin b. Amed Es-Siyağî, Hasan Muhammed Makbûlî), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988, s. 59-60.

ve ilim dâhil olmak üzere arasında bulunan vehm, şek, zan gibi tercih veya tercihsizlik durumlarında nefsin bu durumlara ait bağlantısını ve katılımını ifade eden bir kavram olarak belirir. Bundan dolayı Nesefî, nefsin güven durumunda olmasını, bir şey hususunda onun doğru olduğuna duyulan inançtan kaynaklandığını söylemiştir.<sup>456</sup> Nitekim hangi bilgi aşamasında yer alırsa alsın, kişinin, mezkûrun bilgisi hususundaki güven duygusu inançtır. Bu güven duygusu fikri, düşünceyi inanan kişiye tam olarak bağlamaktadır. Eğer bu inanç kesin ve olguya uygun olarak ortaya çıkarsa ilim, değilse, cehalet olarak isimlendirilir.<sup>457</sup>

İnancın bilgi açısından dayandığı temellerin hakikate uygunluğunu tespit etmek için, dînî açıdan “sahih (doğru), batıl (yanlış) itikat” kavramları kullanılmıştır.<sup>458</sup> Kur’ân’ı Kerim’de de bu durum şöyle anlatılır: “Kendilerine hidâyet rehberi geldiği zaman insanları iman etmekten alıkoyan şey, ancak şöyle demeleri olmuştur: “Allah bir insanı mı peygamber gönderdi?”<sup>459</sup> İnsan, yaşam sürecinde kendi doğrularını oluşturmuş ve bunu kalbinde bir inanç haline getirmiştir. İslam’ın ilk yıllarında da böyle olmuştur. Peygambersiz bir yaşama duydukları güven, peygamberin gönderilmesiyle değişmemiş ve şirke dayalı inançlarında ısrar ederek şüphe içerisinde kalmayı seçmişlerdir. Mesela, putperestlik alışkanlıklarına dayanarak peygamberin insan olamayacağı fikrine inandıkları için, insan peygambere itiraz etmişlerdir. Dolayısıyla sahip oldukları inanç, “batıl inanç”tır. Eğer bu inançlarını tahkik etselerdi Kur’ân’ın anlattığı yeni inanç biçimini tasdik edebilirlerdi. Böylece bilgiye uygun bir inanç biçimine kavuşurlardı<sup>460</sup>

Bu açıdan inançta uygunluk eşyanın bizzat kendi varlığında ortaya çıkar. İnsanın gaybî olan meselelere hissî olarak ulaşması mümkün değildir. Örneğin birisi emarelere bakarak Zeyd’in evde olduğunu söyler ve nefsi bu konuda sükûn bulur, itikadı kesinleşir. Bizler de Allah hakkında açık aklî ve âfâkî delillerden, emarelerden

<sup>456</sup> Nesefî, Ebu’l-Muîn (v. 508/1115), *Tabsiratu’l-Edille fî Usûli’-d-Dîn*, (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), I-II, DİB Y., Ankara, 2004, I, s. 45-46.

<sup>457</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 92.

<sup>458</sup> San’ânî, *İcâbetü’s-Sâil*, s. 60-61.

<sup>459</sup> İsrâ, 17/94.

<sup>460</sup> Bkz. Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *İhyâ-u Ulûmi’-d-Din*, I-IV, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ths., I, s. 73.

yola çıkararak onun varlığı hakkında bilgiye ulaşırız. Böylece Allah konusunda itikadımız tasdik düzeyine erişir. Bu durumda da inancımız “sahih inanç” olur.

Sahih itikat, vakiya uygun kesin tasdik, fasit itikat ise, hakikate uygun olmayan kesin tasdik olarak açıklanır. Bu durumda batıl itikat olan cehalet, bir şeyi gerçekte olduğunun zıddına, olduğundan farklı bir şekilde idrak etmek olarak tanımlanır.<sup>461</sup> Dolayısıyla cehl bilgisizlik değil yanlış inanç olarak belirlenir ve bunun içerisine şek ve zanda girer.<sup>462</sup> İnancın dereceleri üzerinde durduğumuz zaman konu daha iyi anlaşılacaktır.

### 1.6.1. İnancın Dereceleri

İnsanların mutluluğa ulaşmaları ancak bir şeye o şeyin gerçekliği üzere kesin bir inançla inandıkları zaman gerçekleşir. Böylece onların akıllarına gerçekliğin kendisine uygun bir sûreti tecellî<sup>463</sup> eder.<sup>464</sup>

İnsanın kalbî bir ifadesi olarak ortaya çıkan inanç, tüm insanlarda hayata katılımın çeşitliliğiyle ilgili bir temel oluşturması açısından kendine has bir bakış açısı ve görüş kaynağı olarak öznel bir durumdur. Nitekim toplumsal bir varlık olarak hayata katılımın gerektirdiği bu biricikliği genelleştiren bir varoluşun yanında, özellikle de insanın bir varlık olarak kendisi ve diğer varlıklarla ilgili olan ilişkilerinde aşkın bir bilgi kaynağından beslenme ihtiyacından kaynaklanan bir yapının ve işleyişin tam içerisinde yer almanın bütün ağırlığını hisseden bir kalbin, inanç noktasındaki durumunu açıklığa kavuşturmak gerekir. İnancın, bir görüş<sup>465</sup>

<sup>461</sup> San'ânî, *İcâbetü's-Sâil*, s. 60-61; Râzî, *Muhassal*, s. 92; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 5.

<sup>462</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 14, 15; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, II, s. 43.

<sup>463</sup> Ortaya çıkma, açık ve aşkâr olma (zahara) anlamına gelen tecelli kelimesi zannı, cehli mürekkebi, isabet eden mukallidin inancını dışarıda bırakır. Bu durumda tecelli, perdelerin ortadan kalktığı ve gündüzün aydınlığı gibi hakikatin ortaya çıktığı tam bir mukâşefe olarak gerçekleşir ki bu yakîn olarak ifade edilir. Bkz. Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 320, 613; Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtu Funûn*, II, s. 1784.

<sup>464</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *İlcâmu'l-Avâm an İlmi Kelâm (Mecmûatu Resâil içinde)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2011, s. 81.

<sup>465</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII, s. 109.

veya kalbin bir sözü olarak kendi varlığıyla ve kâinatın diğer unsurları yanında bu kâinatın sebebi hususunda var olan düşünce kaynaklarına dair kurduğu irtibatla, kendine ait olan özelliği geliştirmek ve bedenin yansıması olacak ifadelerin sebebi olmak açısından süreci ona göre yönetebilecek bir hakikate bağlanmak zorunda olduğunu görüyoruz.

Din açısından insan, kendine özgü bir yaratılışa (fitrat) sahip olduğundan dolayı, bu yaratılışın içerdiği kalbî itici güçlerin, varoluşun kaynağına yönelik bir bağlanma inancıyla hareket edeceği ve varlığını bu yönde mevcut olan bir tutkuyla harekete geçireceği açıktır. Aksi takdirde insanların kalbî inançlarının gerçekleştiği aksi bir yön onları öz varlıklarında yaşayacakları bir varoluşsal hayal kırıklığına sürükleyecektir.<sup>466</sup>

İslam dini insanların bu hayal kırıklıklarını yaşamamaları için onların özlerinde var olan inancın nasıl olması gerektiği hususunu aydınlatıyor. İnsanların kendi varlıklarındaki bu inancın nasıllığının, hem kendilerine sunulan bilgilerin mahiyetini algulamaları (aklî nedenler) hem de içlerinde taşıdıkları endişe, kaygı ve huzursuzluğun Yüce Varlık karşısındaki sükûnu açısından (kalbî nedenler) birbiriyle aynı olarak değerlendirilmediğini görüyoruz.

İnsanın sahip olduğu inancın derecesi, bilgiye yaklaşımı ve hakikate bağlılığı açısından farklılık arz etmektedir. Hz. Ali'nin bilgiye yaklaşımı onu hikmetin kapısı haline getirmiş ve inancının gücünü bilgisindeki uygunlukla sağlamlaştırdığı için hayatını hikmetle donatmış bir örneklige ulaşmıştır.<sup>467</sup> Bu bilgiye ulaşip inançlarının derecelerini en üst seviyeye ulaştırmış olan sahabelere bakıldığı zaman, onların bu inançlarında zayıflama olupta nifaka düşmekten korku duyduklarını görüyoruz.<sup>468</sup> İncin derecesinde ki yüksekliğin kalpte olan bağlılığı artırdığı ve imtihan dünyasında bu bağlılığın kaybedilme endişesinin yer yer onları kaygıya sürüklediği

---

<sup>466</sup> Bkz. Hick, John, *İmanın Dinamikleri* (çev. Fehrullah Terkan, Salih Özer), Ankara Okulu Y., Ankara, 2000, s. 21-23; Uslu, Ferit, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Y., Ankara, 2004, s. 100.

<sup>467</sup> Tirmîzî, *Sünen*, "Ebvâbu Menakıb", Hadis No:3723.

<sup>468</sup> Buhârî, *Sahih*, "İman", Bab No:36.

görülür. Yaşanılan her kaygı tahkîki artırmakta ve inancın boyutlarını genişleterek kalpleri diri tutmaktadır.

Kalbin inanç noktasında en yüksek dereceyi elde etmesindeki temel meselede dört unsur göze çarpmaktadır; Birincisi kalbin kendisi ki o, tüm azaların eğitici ruhudur. İkincisi eşyanın hakikatleri, üçüncüsü bu hakikatlerin suretlerinin kalbe işlenmesi ve onda meydana gelmesi, dördüncüsü kalpte hakikatlerin kendisiyle aydınlandığı nurdur. Bu nur, şeriatte Cebrail (a.s.) dir. Felsefecilere göre ise beşeri ruhların, ilimleri kendisi vasıtasıyla aldığı akıldır. İlim, aynada suretin meydana gelmesi gibi, aynı şekilde kalpte eşyanın hakikatinin misallerinin meydana gelmesidir. Işık ve ateş ise bu misallerin, insanları kalplerinde ortaya çıkması için vekil kılınmış melekelere dir.<sup>469</sup>

Bu dört unsurun kendisinde gerçekleştiği kalp, inanç olarak en yüksek derecede kendisini gerçekleştirmekte ve safiyetini -fitratlarında ki hakikatlerin bilinmesine yönelik unsurları bozmadan- bütün inancıyla devam ettirmektedir. Buna rağmen bazı insanların inancın kaynağı olan hakikatlerle kalpleri arasında oluşan birtakım problemlerden dolayı inançlarında düşme meydana gelebilmektedir. Öncelikle bu kalbî problemler şu beş kısımda açıklanmıştır. 1) Kalbin zatından kaynaklanan noksanlıktır. Çocuklar veya asli fitratında yaratılış açısından noksanlık bulunan kalpler bu sınıfa girer. Bu kalplerde bilgiler bulunmaz. 2) Şehvetlerin çokluğundan dolayı kötülüklerin ve günahların karartılarının kalbin üzerinde birikmiş olmasıdır. Kalbin saflığının günahlar nedeniyle bozulduğu ve hakkın ortaya çıkmasının engellendiği bu derece, güneşin bir kısmının veya tamamının karartılmasına benzetilebilir. 3) Kendisinden istenilen hakikate yönünü çevirmeyen kalp, ne kadar saf, salih, itaatkâr olsa da istenilen tarafa yönelmeyince aynada görüntünün oluşmaması gibi kendisinde de hakkın apaçıklığı meydana gelmez. Haktan yüz çevirmenin hakikatin oluşmasında engel olduğu ortadadır. Kişi ne kadar kalbi temiz durumda olursa olsun, eğer istenilen yöne yönelmiyorsa hak onda tebellür etmez. Müminler için de aynısı geçerlidir. Eğer gayretini şehvetlere, ilgi ve

---

<sup>469</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, 1975, s. 93.*

alakasını dünyanın süslerine, lezzetlerine sarf eder, oraya yönelirse gerçek nasıl ortaya çıkar? Yön her zaman kalp açısından da Kâbe olmalıdır. 4) Kalbin perdelenmesidir. Perdelenmiş bir kalpte hakikatlerin belirmesi mümkün değildir. Mesela; çocukluğundan beri gerçeğe aykırı olan inançlara taklit yoluyla bağlanmış bir kimsenin kalbinde hakikatler meydana gelmez. Nitekim mezheplerine taassupla bağlanan kimselerde, taklit inançların nefislerine iyice yerleşmesinden dolayı kalpleri ile hakikatler arasında perde oluşabilir. 5) Kalpte hakikatin tebellür etmesine engel olan son neden de cehalettir. İlim ancak onun yollarını bulmakla elde edilir. Eğer kişi âlimlerin isteğine uygun biçimde kendi nefsinde özel bir biçimde düzenleyerek, aklında tefekkür ederek ilim tahsil ederse bilinenden bilinmeyi çıkarır ve bilgisizliği yenerek amacına ulaşır.<sup>470</sup>

Gazzâlî'nin dediği gibi, kalpte istenilen hakikatlerin gerçekleşmesi için belirtilen bu hususların bilinmesi gerekir. Ayrıca inançta ortaya çıkan derecelenmeler hakikatle olan ilgi ve alakanın boyutlarını her aşamada olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir. Bununla birlikte inancın nasıl olması gerektiği hususunda sergilenen zihnî tavırlarda da bir derecelendirme vardır. Yine Gazzâlî bu derecelendirmeyi yukarıdan aşağıya şu şekilde yapmıştır.

1) Her açıdan mukaddimleri derece derece sağlam olarak düzenlenmiş, herhangi bir şek ve şüpheyne ihtimalin yol bulamadığı burhanlara dayanan inanç en yüksek derecededir.

2) Âlimlerin büyükleri arasında meşhur olup, taraflarca doğrulanan bir takım önermelere (müsellemât) dayandığı için, inkârında kötülük olan ve şüphe uyandırılmasının nefislerde nefrete yol açtığı kelimî vehmî delillerle oluşan inanç. Bu çeşit deliller bazı işlerde ve bazı insanlarda aksine ihtimali dışlayacak şekilde kesin inancı doğurur.

3) Hatâbî (irşat ve vaazlarda kullanılan dille ortaya konan) delillere dayanan inanç. Güzel sözle yapılan davette, kalbinde mücadelecî şüphe ve batıl iyice yerleşmemiş olanların anlayış ve görüşlerinin daha işin başında değişmesiyle ortaya

---

<sup>470</sup> Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 93-95.

çıkan inanç bu derecededir. Aslında Kur'an'ın delillerinin çoğu bu cinstendir. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu."<sup>471</sup> Bu ayeti, fitratı bozulmamış, zihinleri kuşkuya kapılmamış insanların dinlemesi halinde Allah'ın birliğini tasdik noktasına gelecekları açıktır.

4) İnancının güzelliği hususunda insanların kendisini çokça övdüğü kimselerden işitmek suretiyle hâsıl olan inanç. Kişî, babası, hocası veya meşhur birinden duyduğu bir haberi kesin tasdik eder. Çünkü kalbinde ona karşı bir güven vardır. Mesela; "Peygamberimiz şöyle buyurdu" denilse insanlar hiç araştırmaksızın sırf hüsnü niyetle o sözü kabul ederler. Çocukların öğretmenlerinin sözlerini dinleyip de herhangi bir delile dayanmaksızın inanmaları ve öyle devam etmeleri inancın bu derecesini göstermektedir.

5) Araştıranlar için bir fayda vermeyen uygun durumlarda işitilen şeye sıradan insanların kalbinin yatmasıyla ortaya çıkan inanç. Mesela birisi çok hasta ve ardından evden feryatlar yükselmeye başlayınca birisi onun öldüğünü işitiyor ve sıradan insanlarda doğruluğunu hiç araştırmadan buna kesinlikle inanıyor. İşte bunun gibi birçok bedevî, sadece peygamberin güzelliğinden, sözlerinden, görünüşünden ve ahlakından etkilenerek ona inandılar. Bunlar ne mucizeye ihtiyaç duydular ne de şüpheyeye düştüler.

6) Sırf tabiatına uyduğu için işittiği söze inanan kimsenin inancı. Söyleyenin inancındaki güzelliikten veya ona eşlik eden bir işaretten, emareden kaynaklanan delile değil de sırf tabiatına uyduğundan dolayı bir inanç içerisinde olduğu için bir nevi heva ve hevese dayanmaktadır. Bu inancın en zayıf derecesidir.<sup>472</sup>

İtikadî açıdan bu derecelenmenin bu dünyada olduğu gibi ahirette de derece derece karşılığı vardır. Gazzâlî, nefislerdeki inancın dünyadaki derecelenmesine göre ahiret durumlarını şöyle ayrıntılandırır. 1) Dünyada ne hak ne de batıl namına bir şey kazanmamış çocuklar ve deliler ki ahirette nimete de azaba da ulaşmazlar. 2) Şayet vehmi, hakka zıt fasit inançlara inanmış ve şeriatın onaylamadığı davranışları

<sup>471</sup> Enbiya, 21/22.

<sup>472</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 78-81; ayrıca bkz. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 57-59.

yapmışsa, işte o kalıcı bir azaptadır. 3) Yakînî burhanlara dayanmadan da olsa hak olan inanca inanmışsa ve salih amel yapmışsa, o cennet ehliendir. 4) Hakka inanmakla beraber dünyanın süsleri, lezzetleri ve şehvetleriyle meşgul olmuşsa azaptadır. Bu azap uzun müddet sürebilir. Sonunda ise azap kaldırılır. 5) Mükemmel bir ilme sahip olarak yakînî burhanlar üzere hakikatlere inanmış ama şeriat yolunu takip etmeyerek hayır yollarına girmemiş ve ilmiyle amel etmemişse ebedi olmamak üzere bir müddet azapta kalır. Sonrasında ise ilmi sebebiyle saadetten bir dereceye ulaşır. 6) Kişide tefekkür yoluyla yakînî ilimler hâsıl olmuş, ahlakı nezih, davranışları da şeriata uygun ise onun için cennette yüksek dereceler ve ayrılık bulunmayan bir kavuşma vardır. Ve o kimse Allah'ı görecektir. “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parılayacaktır.”<sup>473</sup> Görüldüğü gibi Gazzâlî, inancın derecelerine hem dünyevî hem de uhrevî açıdan yaklaşmış oldu. İnancın derecelerinin altyapısını bilginin oluşturduğu unutulmamalıdır. İşte bu yönüyle inanç ve bilgi arasında yakın bir ilişki vardır.

### 1.6.2. İnanç-Bilgi İlişkisi

“Bilgi”, Arapça “a-l-m” kökünden masdar olarak gelen “ilim” ve “a-r-f” kökünden masdar olarak gelen “marifet” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.

”İlim” lügatte, bir şeydeki, kendisiyle başka şeylerden ayrıldığı ize, esere, işarete, alamete delalet eden “alem” kelimesine kıyas edilebilir. “Bir şeyi bildim” dediğim zaman onun alemi (iz, işaret, delâlet, alâmet) aldığımı kastetmiş olurum.<sup>474</sup> Bu anlamda “yolun işaretleri (meâlim)” cümlesinden “yolun kendisini gösteren izleri” anlaşılır.<sup>475</sup> Cehaletin zıddı olarak kullanılan “ilim”<sup>476</sup> bir şeyi gerçekliğiyle idrak etmek,<sup>477</sup> bir şeyin şuuruna varmaktır.<sup>478</sup>

<sup>473</sup> Kıyamet, 75/22-23; Gazzâlî; *Meâricu'l-Kuds*, s. 153-154.

<sup>474</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, IV, s. 109.

<sup>475</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, s. 676.



Kelam ilminde; bilgi, marifet, galip zan ve inanç arasındaki ilişki biçimi farklı boyutlarda değerlendirilmiştir. Bu kavramların kelamcılar tarafından yapılan tanımlarında aynılık ve farklılık bakımından görüş ayrılıkları mevcuttur. Bunda kendi ekol sistematiikleri içerisinde ki duruşları belirleyici olmuştur.

Mu'tezile'ye göre bilgi, "bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır (itikat)" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>479</sup> Böylece bilen kişinin nefsinde bir sükûn oluşur ve alınan şey diğerlerinden ayırt edilir. Bu tarif ilmin kendisinden ziyade ilmin alınış şeklini göstermektedir. Bu ilmin, delile dayalı veya delilsiz bir şekilde gerçekleşmesi fark etmez. Mesela zarûî ilim, delilsiz meydana gelse de ilim olarak ifade edilir. Yalnız her halükarda bu inanç sahih olmak zorundadır. Aksi takdirde, sadece ilimle ortaya çıkan şey keşfedilemez.<sup>480</sup> Mutezilî Kâdî Abdulcebbar, ilmi inanç cinsinden kabul etmekle beraber onu sadece ilim olarak görmemiştir. İnanç, burhandan, iknadan, tabi olmadan veya taklitten dolayı bir şeyin hükmünün nefiste yerleşmesidir. Fakat bu tarifte taklit ve tesadüf üzere gerçekleşen inanç ilim olarak değerlendirilmez.<sup>481</sup>

Bu minvalde taklitçilerin bir şeye oldukları hal üzere inandıklarını ama âlim olmadıklarını görüyoruz. Onların hali, şek ve zan içerisinde olanların haline benziyor.<sup>482</sup> Kâdî, dilcilere göre kişinin, kendisinde şüphe ve çelişğine ihtimale cevaz vermeyen bir şekilde bildiği şey üzerinde kesin olduğu zaman "âlim" olarak isimlendirildiğini söyler.<sup>483</sup> Bu açıdan ilim, bilen nefsinde aldığı şey hususunda

<sup>476</sup> İbn Faris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, IV, s. 110.

<sup>477</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 343. İdrak, karşılaşma ve ulaşmadır. Çocuk ulaştı (olgunlaştı) gibi. "Musa'nın (a.s.) adamları, "işte ulaşıldık (yakalandık)" dediler" (Şuarâ, 26/61) ayetinde bu anlam vardır. Akıl kuvveti akledilenin mahiyetine ulaşıp onu elde ettiğinde bu açıdan idrak meydana gelir. (Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, II, s. 420).

<sup>478</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğ*, I, s. 676.

<sup>479</sup> Kâdî Abdulcebbar (v. 415h.), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl: en-Nazar ve'l-Meârif* (thk. İbrahim Medkûr), XII, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, ths., XII, s. 13.

<sup>480</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 13-19; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 9.

<sup>481</sup> Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetu't-Teklif: Ârâi'l-Kâdî Abdulcebbârî'l-Kelâmiyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, ths., s. 46.

<sup>482</sup> Kâdî Abdulcebbar, taklidi, başkasının sözünü delilsiz ve beyyinesiz bir kabul olarak "boyna takılmış kolye" gibi gördüğü için bir bilgi vasıtası kabul etmemiştir. Ayrıca mukallid kendisine sunulanların doğruluğundan ve yanlışlığından "emin" olmaz. Bu yüzden Allah'ı bilmenin yolunun taklid ve tesadüf değil de nazar ve istidlâl olduğunu savunmuştur. (Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse* (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996, s. 60 vd.).

<sup>483</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 17, 18.

sükûnun<sup>484</sup> oluşmasını gerektirmektedir.<sup>485</sup> Kâdî, ilmin, ilim olmayandan sadece inanç kelimesiyle ayırlamayacağını belirterek, tanıma bu inanç özel bir şekilde gerçekleştiği zaman ibaresini eklemiştir.<sup>486</sup> Çünkü ilim dışılık onda ortaktır ki o da, tesadüf ve taklit inancıdır.<sup>487</sup> Neseî’de, ilmin itikat olarak tarif edilmesine “âmmî (cahil insan) örneği üzerinden karşı çıkar. Câhil, kâinatın hâdis olduğuna, yaratıcının varlığına ve birliğine, risaletin doğruluğuna inanır. Câhilin bu inancı doğrudur ve tanımdaki gibi bu şeylere olan inancı oldukları gibidir. Fakat bu inanç bilgi olarak değerlendirilemez. İlim ya zarûri olur ya da istidlâlî olur. Yukarıda işaret edilen istidlâlî bilgilere câhil inansa da onları bilmemektedir. Çünkü câhil bir kimsenin istidlâlde bulunamadığı ve bu bilgilere ancak işiterek ulaştığı ortadadır. Nitekim bu inançların bilgi yollarını katetmeden elde edilmesi hakikate dair bir emniyeti doğurmaktan uzaktır. Her ne kadar kişide bu inanca dair nefsin sükûnunun meydana geldiği tanıma eklensede durum değişmez. Çünkü nice câhil insanlar işittikleri hususlarda öyle inançlara sapmaktadırlar ki bu inançlar için, tam bir sükûn-u nefse hareket ederek canlarını dahi feda edebilmektedirler.<sup>488</sup> Dolayısıyla cahil birisinin doğruya veya yanlışta inanmaktan emin olamaması gerçeğinden hareketle tesadüfende olsa doğruya inanması bilgi değildir. Çünkü inanç bilgiye dönüşmemiştir. Burada doğru ve sağlam inancın istidlâlî oluşum süreci ile hakikatin bilgisinin gerçekleşmesi arasındaki ilişki kopuktur. Bu durumda câhil doğruluğa ulaşsa bile bilen olarak görülmez.

Neseî dışında diğer Ehl-i Sünnet kelim bilgileri de bilginin itikat olarak tanımlanmasına karşı çıkmışlardır. Bunlardan birisi de Eş’arî kelamcı Bakıllânî’dir. O ilmi, “malumu olduğu hal üzere marifettir” şeklinde tanımlar.<sup>489</sup> Fakat ilmin hem

---

<sup>484</sup> Kâdî Abdulcebbar, “nefsin sükûnu, göğsün rahatlığı ve kalbin itminanını” bilgi olarak ifade edilen marifet, dirayet ve ilmin iktizasî (gerekliliği) olarak açıklamıştır. Bilginin hakikatinde yer alan bu subjektif durumun örneği “Zeyd’in evde olduğuna bizzat görerek inanmakla insanlardan birinin verdiği haberle inanmak arasında kendi nefsimizde bulduğumuz farklılıkla” açıklanmıştır. (Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 46).

<sup>485</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII, s. 13.

<sup>486</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII, s. 13.

<sup>487</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 46.

<sup>488</sup> Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, I, s. 9

<sup>489</sup> Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir (v. 403h.), *el-İnsâf fimâ Yecibu İ’tikâduhû ve lâ yecûzu’l-Cehlu Bihî* (thk. Muhammed Zâhid Kevserî), Mektebetü’l-Ezheriyetü li’t-Turâs, Kahire, 1421/2000, s. 13.

itikat hem de marifet cinsinden tarif edilmesine Bağdâdî ve Nesefî itiraz eder. Onlara göre eğer ilim inanç olsaydı, her âlim inanan olurdu. Bunun gibi Allah'ın da inanan olması gerekirdi diyerek bilgi ve inancın farklı şeyler olduğunu söylerler. Aynı şekilde ilim, marifet olsaydı Allah'ın arif olması gerekirdi ki Allah'a arif denmez.<sup>490</sup> Allah Alîm'dir.<sup>491</sup> Bu açıdan Ehl-i Sünnet kelim âlimleri ilim ile irfan arasını ayırmışlardır. Çünkü marifet şek ve şüpheden sonra ortaya çıkan beşerî bir çabadır.<sup>492</sup> Marifet ve irfân, bir şeyin izini, işaretini tefekkür ve tedebbür (derin düşünme) ederek idrak etmektir. Zıddı inkâr olan irfan, zıddı cehl olan ilimden<sup>493</sup> daha özel bir anlama sahiptir. Marifet, kendisine tefekkürle ulaşılan sınırlı bilgi için kullanılır.<sup>494</sup> İsfehânî “marifet ile irfan bir şeyi tefekkür etmek ve neticesini (eserini) düşünerek idrak etmeye denir” sözüyle ilmin delalet ettiği mananın marifetten daha geniş olduğunu belirtmiştir. “Fılan Allah'ı tanıyor (ya'rifu) denirse de “biliyor (ya'lemu)” denmez. Aynı şekilde “Allah şunu biliyor” denir de “şunu tanıyor” demek caiz olmaz.<sup>495</sup> Bu açıdan marifet, cüziyyâtı; ilim külliyyâtı idrak etmektir. Diğer yönden marifetin ilimden daha yüksek bir derece olduğu da belirtilerek, “marifet tasavvur, ilim tasdiktir” denilmiştir. Bu bakış açısında eşyadan yola çıkarak Vâcibu'l-Vücûd'un varlığını tasdik etmek zarûrî olarak bilinen bir durumken O'nun varlığının mahiyetini tasavvur etmekse insan gücünün üstünde bir şeydir. Çünkü bir şeyin varlığı bilinmeden mahiyeti bilinemez. Bu yüzden “her ârif 'âlimdir, ama her

<sup>490</sup> Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*'da ilmi Allah ve insanlar açısından ayrı ayrı tarif etmiş ve Allah için değil ama insanlar için “malumu olduğu şekilde marifet” olarak ifade etmiştir. (Nesefî, Ebu'l-Muîn (v. 508/1115), *Bahru'l-Kelâm* (thk. Veliyyüddîn M. Salih), Mektebetü Dâru'l-Ferfur, Dimeşk, 1421/2000, s. 61).

<sup>491</sup> Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, s. 11-13; Bağdâdî, Abdulkâhir (v. 439h.), *Usûli'd-Dîn* (thk. Ahmed Şemsüddin), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002, s. 14-15; Râzî, *Meftâihu'l-Ğayb*, II, s. 418.

<sup>492</sup> Râzî, *Meftâihu'l-Ğayb*, II, s. 418; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 17, 19; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Ravzatu't-Talibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, (*Mecmûatu Resâil* içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2011, s. 28.

<sup>493</sup> Mâturîdî, Yahudiler için “Onlardan bir grup bile bile (ya'lemu) hakkı gizliyorlar” şeklinde indirilen ayetin tefsirinde: “Gizlemek ancak bir şeyi bildikten (ilm) sonra olur, çünkü bir şeyi bilmeyen (cehl) gizlemekle vasıfalanamaz” derken cehaleti ilimsizlik olarak belirlemiştir. [Yine o, hayatı ilimle, ölümü cehaletle tefsir etmiştir. (Bakara, 2/154)]. “Kendilerine kitap verilenler (rasulü) oğullarını tanıdıkları (arefe) gibi tanıyorlar” ayetinin tefsirinde ise “tanımalarına rağmen inatçılık etmelerini ve inkâr etmelerini (nükr) vurgulamaktadır. (Bakara, 2/146; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, s. 590, 596). Kâdî Abdulcebbar'da cehli ilmin zıddı olarak kabul eder. (*Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 43).

<sup>494</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 331.

<sup>495</sup> Kara, İsmail (haz.), *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi -Metinler/Kişiler-*, I-III, Risale Y., İstanbul, 1986, I, s. 277.

âlim ârif değildir” denmiştir.<sup>496</sup> Gazzâlî bu ayrımla ilgili şu misali verir: “İlim, ateşi görmektir. Marifet ise ateşle ısınmaktır.”<sup>497</sup>

Mâturîdî’nin de ilmi, “kendisinde bulunan kimseye zikrolunan şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır” şeklinde tarif ettiği aktarılmıştır.<sup>498</sup> Bu tarifte açıkça zan ve cehalet ortadan kaldırılır. Aynı şekilde kalpte bir düğüm olarak açıklanan taklitçinin inancı da kendisinden uzaklaştırılır. Dolayısıyla bu açıklık kalpte ikinci bir düğümü (inanç) doğuruyor. Bu da öyle bir sıfattır ki manaları çelişğine ihtimal olmayacak bir şekilde ayırt ediyor.<sup>499</sup> Çünkü insanların mutluluğu, bir şeyin, olduğu üzere, hakkın hakikatine uygun bir suretinin, akıllarına kesin bir inanç olarak çıkmasındadır. Öyle ki, insanlar öldükleri zaman kendilerine perdeler açılır da inandıkları şeyler onlara açık hale gelir. Yani marifet aynen müşahedeye<sup>500</sup> dönüşür.

Cürcânî, bu açıdan ilmi, vakıya mutabık olan sabit, kesin inanç olarak tarif eder.<sup>501</sup> Ayrıca Gazzâlî de âlimlerin, bir şeyin suretinin akılda (kalpte)<sup>502</sup> hâsıl olmasıdır, şeklindeki ilim tanımını zikrettikten sonra ilkinin ikincisinden daha hususi bir tanım olduğunu belirtir.<sup>503</sup> Kalbe hâsıl olan bilginin veya malumun kendisine dair çelişik bir ihtimal ve şüphenin olmayışı bu tanımlarda vurgulanmıştır.<sup>504</sup> Yani bir şeyin bilgisinde, o şeyin bilgisiyle birlikte zan ve şüphenin bulunması caiz değildir.<sup>505</sup> Bu bakımdan ilim; “sahibi için manalar arasında çelişğine ihtimal bırakmayacak şekilde ayırım yeteneği (temyiz) gerektiren bir sıfattır.”<sup>506</sup>

Cüveynî, “malumu (bilineni) olduğu şekilde bilmektir” şeklindeki tanımıyla ilmi inancın üstüne çıkarmıştır. Diğer yandan Cüveynî, ilmin inançlardan bir inanç

<sup>496</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, s. 421.

<sup>497</sup> Gazzâlî, *Ravzatu't-Talibîn*, s. 28.

<sup>498</sup> Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 19.

<sup>499</sup> Taftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer (v. 792/1390), *Şerhu'l-Makâsıd*, (thk. Abdurrahmân Umeyre), I-V, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998, I, s. 195.

<sup>500</sup> Müşâhede, duyu organlarıyla -özellikle basara (göze)- idrake dayanan ilimdir. (Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 51).

<sup>501</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 155.

<sup>502</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III, s. 13.

<sup>503</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 155; Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtu'l-Fünûn*, II, s. 1219.

<sup>504</sup> Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 9; Girîdî, Sırrı, *Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, Dersaâdet, İstanbul, 1310, s. 18.

<sup>505</sup> İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen (v. 406h.), *Mücerredü Makâlâtu's-Şeyh Ebû'l-Hasen el-Eş'arî* (thk. Danyal Cimaryo), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1987, s. 248.

<sup>506</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 11.

veya onun bir çeşidi olarak görülmesine karşı çıkararak,<sup>507</sup> inancın fikrin inanılana bağlanması olduğunu, ilmin ise bu bağlılığın çözülmesi anlamında bir inşirah, sükûnet ve güvenilirlik olduğunu dile getirmiştir.<sup>508</sup> Bu durumda inanç sahibi nefsinde inancının zıddı bir şüpheyi barındırabileceksen, ilim sahibi şüphelere kulak verse bile böyle bir duruma düşmeyecektir.<sup>509</sup>

İlmin mahiyetini tasavvur etmek ve onu başka mahiyetlerden ayırt etmek üzerinde de durulmuştur. Biz, kendimizi, zorunlu olarak, bazı şeylere inanıyor buluyoruz. Diyoruz ki, bizim o şey hakkındaki inancımız ya kesindir veya değil; eğer kesin ise, ya olguya uygundur veya değildir; eğer uygun ise, o şey ya konu ve yüklem taraflarının aynı olan bir gerektiriciden dolayı olur ki bu "bedîhî ilim"dir veya zarûrî ilimlerin birleşiminden meydana gelen bir gerektirenden ötürü olur ki bu da "nazarî ilim"dir. Şayet böyle bir gerektirenden dolayı meydana gelmemişse, bu da mukallidin inancıdır. Şayet insan, bir şeye o şeyin kendisi üzerinde olduğunun aksine inanırsa bu o şeye ilişkin bir cehalettir. Ayrıca bu insanın o şeye, kendi üzerinde olduğu inançla örtüşen bir şekilde inanması da ikinci bir cehalettir. Kişinin hem varlığı yanlış tanınması hem de o varlığın kendi inandığı gibi olduğuna inanması durumuna mürekkep cehalet denmiştir. Bir şüpheyi veya bir taklide dayanması arasında fark olmayan bu cehalet mürekkeptir, olduğu şeyin aksine inanana bağlanan bir inançtır. Mürekkep cehalet ve bilgi birbirine zıt olan iki vücûdî manadır. Nitekim bilginin sıfatlarından biri de "nazar"la (tefekür) meydana gelmesiyken, mürekkep cehalette böyle bir şey tasavvur edilemez. Fakat cehaletin birde basiti vardır. Bilmek şanından olan kimselerde bilginin olmaması olarak belirlenen basit cehalet, bilginin zıddı olmayıp mukabilidir. Âmidî cehaletin bilgiyle ilişkisini şöyle açıklar: "Basit cehaletle ilmin birarada bulunması zatlarından dolayı mümkün değildir. Böylece

---

<sup>507</sup> İbn Hazm, inancı umumi cins isim olarak kabul ediyor ve ilmi onun bir çeşidi olarak görüyor. Her ilim inançtır ama her inanç ilim değildir. Fakat ilimde mevcut olan inancın zaruri bir delille gerçekleşmesini şart koşarak iknâ delille veya delilsiz olan inancı ilim olarak kabul etmez. Çünkü ilim bir şeyi olduğu hal üzere sabit kılmaktır, bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır. (İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456h.), *el-Usûl ve'l-Furû* (thk. Abdu'l-Hak et-Türkümânî), Daru İbn Hazm, Beyrut, 2011, s. 114, 211-212).

<sup>508</sup> Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn (v. 478h.), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Salah b. Muhammed ), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, s. 23; Gazzâlî'nin aynı minvaldeki görüşü için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 22.

<sup>509</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 22.

basit cehalet olumlama sıfatı olmadığından bilginin zıddı olur. Basit cehalet ne mürekkep cehaletin, ne şekkin, ne zannın ne de nazarın zıddıdır. Bilakis onlardan herbiriyle birarada bulunabilir, fakat o, uyku, gaflet ve ölüme zıttır. Çünkü o, bilginin var olması şanından olan şeylerde bilginin yokluğudur. Bilgi ise, bu zikredilen durumların hepsine zıttır.”<sup>510</sup>

Bu açıdan örtüşme veya örtüşmeme bilgi ve cehaletin en önemli sıfatlarıdır. Uygunluğun olmadığı yerde ise sadece kesin inanç vardır. Kesin olmayan inanç ise şektir veya vehimdir. Şüphede tahkik üzere bir inanca yer yoktur. Eğer tahkik hususunda bir delil olsaydı işte bu inanç olurdu.<sup>511</sup>

Genel olarak ilmin tarifinde yer alan ilk unsur insanın içerisinde mevcut olan ve kalbin bağlılığını ifade eden inançtır. Nitekim Sem'ânî (v. 1166m.), inancı ilimden sonra kalbe eklenen bir sıfat olarak görür. İnsan biliyor sonra inanıyor. Yani insanın kalbi gördüğü şeye inanıyor.<sup>512</sup> Bu açıdan ilim, inanç değildir.<sup>513</sup> İnanca hayatiyet kazandıran ve onu anlamlı hale getirendir.

İlmin tarifinde yer alan diğer unsur da inancın kendisine kesin olarak bağlandığı unsurlardır. Bu meseleler nasıllarsa öyle görülmekle birlikte mana net olarak anlaşılır. Dolayısıyla kalbin, gözün gördüğü hususunda şüphe etmeden varlıkları kendileri olarak idrak edebilmesi sonucunda ortaya çıkan ilmin, inancın kaynağı olarak görülmesi gerekmektedir. Bu noktada sağlam gerekçeler, deliller bilinen şeyde gizliliğin kalkarak nefsin o şeyin manasına ulaşmasını sağlayan unsurlar olmaktadır. Bu öncüller bir şey nasılsa öylece idrak etmeyi sağlamaktadır. Örneğin tahkîkî olarak Allah'ı bilmek ve bu bilgiye dair kesin bir inanca ulaşmak meseleyi özetlemektedir.

Bilgi inanç ilişkisine Kur'ân perspektifinden bakıldığında, inanç esaslarının sağlam bir bilgi temelinde ifade edilmesi gerektiği hususu ortaya çıkmakta ve insan

<sup>510</sup> Cürçânî, Ali b. Muhammed (v. 816h.), *Şerhu'l-Mevâkıf*, (thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî), I-VIII, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, VI, s. 25-29.

<sup>511</sup> Nakleden Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, s. 419; bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 5, 7, 14, 15, 27, 33, 35, 36; *el-Burhân*, I, s. 22; Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtu'l-Fünûn*, II, s. 1220; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 230; Askerî, *Furûk*, s. 98-99.

<sup>512</sup> Mervezî, *Gavâtiu'l-Edille*, II, s. 401.

<sup>513</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 12, 30.

bu bilgiye sahip olabilecek, onu elde edip keşfedebilecek bir yapıda değerlendirilmektedir. İnsanın inancın sağlam bilgisine sahip olmasının onda mevcut olan özellik ve yeteneklerin doğru kullanımıyla alakalı bir husus olduğu da bu perspektiften görülmektedir.

Nitekim inancın insanın en temel yetisi olan akılla ilişkili olarak makul bir çerçevede sunulması, onun aklî temellerine verilen değerinin yanında bu aklın kullanımına yönelik uyarılarda dikkatten kaçmamaktadır. Kur'an'ın inanılmasını istediği bütün inanç esaslarını akılla çelişmeyen bir bilgi olarak sunmasını, inancın makul oluşuna bağlayabiliriz. Eğer bilgi ile inanç arasında bir ilişki veya bağlantı olmasaydı, inancın makul olduğunu göstermek asla mümkün olmazdı.<sup>514</sup>

İnancın duygu ile ilgili yanının ağır bastığı doğrudur; ama onun bir de bilişsel yanı vardır.<sup>515</sup> Doğru ve sağlam bir inancın çalışan, işlevsel bir akıl tarafından gerçekleştirildiği gerçeğiyle beraber bunun bilgi temelli bir yaklaşımla sunulması onun rastgele bir istidlalle elde edilemediğini de göstermektedir. “(Mûsâ:) “(O,) doğunun ve batının ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir! Eğer aklınızı kullanırsanız (bunu siz de anlarsınız!)” dedi.”<sup>516</sup>

Peki, İsrailoğullarını da yöneten ve Musa'yı sarayında yetiştiren Firavun aklî bir temellendirmeden yoksun muydu? Elbette hayır! Fakat bilinen bir gerçek ki peygamberlerle firavunların aklî istidlalleri farklı sonuçlara yol açmakta ve birisi rabbi bilmeye kapı aralarken diğeri rabbi bilmemeye (cehalete) kapı aralamaktadır. Daha doğrusu ikincisi bizce beklenen sonucu doğurmamaktadır.

Aslında peygamberlerin ve firavunların aklî istidlallerinin farklı sonuçlar doğurmasının temelinde, sahip oldukları inancın obje ve delilini kendi akıl ve tecrübe dünyalarıyla oluşturdukları ortamın içerisinden ifade etmeleri yer almaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın sunduğu makullüğe ulaşan bir aklın bu sonuca ulaşamayan bir akıldan farklı olmasının temelinde inanç olgusundan etkilenen unsurların farklılığı

---

<sup>514</sup> Aydın, Mehmet, “Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1986, Cilt:1, Sayı:2, s. 12-21, s. 20.

<sup>515</sup> Aydın, *Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği*, s. 16.

<sup>516</sup> Şuarâ, 26/28.

yer almaktadır. Bu anlamda inancın sübjektif yönü objektif kıstasları karşılamamaktadır. İnanç ve bilgi arasındaki bu karşılıklı ilişkide, özellikle delile, hüccete dayalı bir dînî düşünce meydana getirme sürecinde ortaya çıkan her türlü şüphenin giderilmesi için sağlam bir delillendirmeye duyulan ihtiyacı görmekteyiz.

Dinde inanç, kendisine iman edilmesi istenen nazarı yön olarak görüldüğü için, kalbin, azaların ameli olmadan bağlanması şeklinde değerlendirilir.<sup>517</sup> Bu bağlılığın nasıllığının yanında bağlanılan yani inanılan hususlarında ne olması gerektiği de açıklanmıştır. Bu açıklanan hususların hakikat açısından neliği, ilim veya cehalet noktasında ölçüdür.

İnanç, kalp bir şeye inandığı, tam bir yönelişle yöneldiği, azmettiği zaman ortaya çıkar. Filanca şöyle inandı demek, kalp sağlam bir kararlılıkla, tam bir kesinlik ifade eden azimetle yöneldi ve o şeye bağlandı demektir.<sup>518</sup> Bilgi ise kalbin bağlandığı hususlardır. Bilgi inanılan şeyin hakikatini gösteren önemli bir kavramdır.<sup>519</sup> Dolayısıyla bilginin objektif unsurları açıklığa kavuşturulmalı ki insan inanç olarak cehalete saplanmasın. Bu noktada en temel bilgi elçilerin Allah tarafından gönderildiğine dair bilgidir. Olguya uygun olan bu bilgiye kesin bir inançla inanılması gerekir. Bu husus inancın bilgiyle buluşmasından sonra insanın irâdî tercihi olarak ortaya çıkan “iman” olarak değerlendirilecektir.

## 1.7. İman

İlgiyle başlayan sürecin sonunda imana ulaşan insan, kendisi açısından bir karara varmış demektir. Kalbî ve vicdanî olarak değerlendirilmesi gereken sürecin sonunda yer alan iman, zihnî ve duygusal olarak ulaşılan bir güven noktasını göstermesi açısından insanlara sunulan en büyük emniyettir.

---

<sup>517</sup> Bâbertî, Ekmeli'd-Dîn Muhammed (v. 786h.), *Şerhu Akîdetu't-Tahaviyyetü* (thk. Arif Aytakin), Vüzerâtu'l-Evgâfu's-Şuûni ve'l-İslâmiyyeti, Kuveyt, 1989, s. 23; Şeltût, Mahmut, *İslam -Akîde ve Şeriat-*, Dâru's-Şürûk, Kahire, 1968, s. 9.

<sup>518</sup> Bâbertî, *Şerhu Akîdetu't-Tahaviyyetü*, s. 23.

<sup>519</sup> Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 27-33.



Kelime olarak “e-m-n” kökünden türeyen “iman”, şüphesiz, inkâr, tereddüt, korku ve ihanetten uzak bir güvenlik anlamındadır. Kendini güven içinde hisseden bir kalbin sükûnunu bu kelime buluruz.<sup>520</sup> Kur’ân’da geçen şu ayetler bu manayı destekler: “Sonra o kederin ardından (Allah) üzerinize bir “emniyet”, bir uyku indirdi...”<sup>521</sup>, “Allah her kimi doğruya erdirmek isterse onun göğsünü İslâm’a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır”<sup>522</sup> buyrulur. İşte iman bu ayetlerde vurgulandığı gibi korkuların yok olup yerine kalbî ve ruhî güvenliğin gelmesidir.<sup>523</sup>

“E-m-n” kelimesi “if’al” vezninde hem geçişli hem de geçişsiz kullanılır. Bu kelime geçişli haliyle emniyet, güven verme, geçişsiz haliyle de emin olma, güven duyma anlamlarına gelir.<sup>524</sup> Böylece tasdik eden kimse yalanlanmış olmaktan emin olduğu gibi başkasını da yalan ve muhalefetten emin kılmış olur.<sup>525</sup>

Lügatta “iman” kelimesi tasdik anlamında kullanılmaktadır. Haber verdiği şeyde başkasını tasdik eden herkese “müminun bihi ve müminun lehu (ona iman etti)” denir. Bu anlamın zıddı yalanlamadır (tekzib). Örneğin; bir kavim ona iman etti (tasdik etti), bir kavimde onu yalanladı (tekzib etti) şeklinde kullanılabilir.<sup>526</sup>

İman kelimesi “ba” edatıyla geçişli olarak kullanıldığı zaman “ikrar ve itiraf” manasını içerir. “Gaybe iman ederler” ayetinde hem bir itirafın hem de gaybe ilgili verilen haberlerin hak olduğuna dair bir güvenin mevcut olduğu anlaşılır.<sup>527</sup>

<sup>520</sup> Bkz. İbn Fâris, *Mu’cemu Megâyisi’l-Luğah*, I, s. 133; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, s. 140, İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 25.

<sup>521</sup> Âl-i İmrân, 3/154; Aynı anlamda ki diğer bir ayet için bkz. Enfal, 8/11.

<sup>522</sup> Bkz. En’âm, 6/125.

<sup>523</sup> “Korkularından sonra kendilerini güvenli bir hâle çevirecektir.” (Nur, 24/55).

<sup>524</sup> İbn Fâris, *Mu’cemu Megâyisi’l-Luğah*, I, s. 124; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, s. 140; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 26.

<sup>525</sup> Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, V, s. 176.

<sup>526</sup> İbn Fâris, *Mu’cemu Megâyisi’l-Luğah*, I, 124-125; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, s. 140-141; Nesefî, Ebu’l-Muîn (v. 508/1115), *Kitâbu’t-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd* (thk. Cîbullah Hasen Ahmed), Dâru’t-Tabâatu’l-Muhammediyye, Kahire, 1402/1986, s. 377; Taftazânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer (v. 792/1390), *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye* (thk. Ahmed Hicâzî), Mektebetü’l-Külliyetü’l-Ezheriyyetü, Kahire, 1988, s. 77-78; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, s. 351.

<sup>527</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, s. 38.

Kur'ân'da Allah'a imandan bahseden ayetlerin bu kullanımı içerdiği görülmektedir.<sup>528</sup>

İman kelimesi “lam” edatıyla geçişli olarak, “Şimdi (biz), ne kadar doğru söyleyen kimseler olsak da, sen bize inanıcı (mü'min) değilsin”<sup>529</sup> ayetinde<sup>530</sup> tasdik, onaylama, haberi verenin hükmüne boyun eğme ve onu doğrulama manasında kullanılmıştır.<sup>531</sup> “Biz ne kadar doğrulardan olsak ta, senin [Yakup (a.s.)] yanında ne kadar güven ve doğruluk ehli olsak ta bizi (m sözümüzü) tasdik etmeyeceksin. Çünkü sen Yusuf'u çok sevip bize kötü zan beslediğinden (itham, töhmet)<sup>532</sup> dolayı bize güvenmiyorsun”<sup>533</sup> Tasdike ulaşmak bir süreç işidir. İnsan bir şeyi onaylamak için o şeyin altında yatan zihnî ve kalbî süreci metodik olarak iyi tahlil etmelidir. Özellikle öncesinde şüphe uyandırabilecek delillerin varlığı bunu zorunlu kılmaktadır. Nitekim Yusuf'un (a.s.) rüya olayı ve kardeşlerin Yusuf'a karşı kıskançlıklarının davranışlarına yansımalarının kendisinde uyandırdığı endişenin sonucunda ortaya çıkan bu kanlı gömleğin hikâyesi Hz. Yakub'u ikna etmiyor ve onlara karşı şekten, nefsin ızdırabından uzak bir emniyet hissi oluşmuyor. Burada ki emniyet kalbin itminanıdır. Bu itibarla Yakup (a.s.) evlatlarına inanmıyor. Zaten evlatları da bu süreci bizzat yaşayanlar olduğu için bu tasdik gerçeğe hiç ihtimal vermiyorlar. Bu açıdan “Şimdi onların size inanacaklarını mı (amene li) umuyorsunuz?” ayetinde de aynı durum sözkonusudur.<sup>534</sup>

Bu noktada tasdik sadece haber verenin doğruluğunu onaylama anlamında bir nispet olmadığı, aynı zamanda teslimiyet derecesinde boyun eğme (iz'an), benimseyip kabullenme ve doğrulama olduğu da anlaşılmaktadır.<sup>535</sup> Şu halde iman kelimesinde mevcut olan tasdik anlamının gerçekleşmesi için ancak inanılacak şey hususundaki korkuların kaybolup kalbî ve fikrî emniyetin yanında, haberciler

<sup>528</sup> Bkz. Bakara, 2/62, 285; Maide, 5/69; Nur, 24/47.

<sup>529</sup> Yusuf, 12/17.

<sup>530</sup> Ankebût, 29/26; Yunus, 10/83'te de aynı anlamda “iman” kelimesi geçişli kullanılmıştır.

<sup>531</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 77, 78; *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 20.

<sup>532</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, VI, s. 217.

<sup>533</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s. 451; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII, s. 237; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, VI, s. 217.

<sup>534</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 230.

<sup>535</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 78; Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (v. 923h.), *İrşâdu's-Sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyyeti, Mısır, 1323h., I, s. 85.

hususundaki güveninde kişi tarafından net olarak hissedilmesi gerekir. Bu açıdan iman kelimesinde ki güven anlamı gerçekleşmeden tasdik anlamının gerçekleşmesi zor görünmektedir. Kendisine güvenilmeyen kimseye iman edilmez.<sup>536</sup> Kendisine güvenilen kimseye iman edilir ki, “bunun üzerine Lût ona (İbrahim’e) iman etti (amene li)”<sup>537</sup> ayetinde de bu anlam mevcuttur.

Terim olarak iman, bu lügat anlamlarıyla aynı şekilde tanımlanmıştır. İman nedir, sorusuna âlimler, “kalp ile tasdik” cevabını vermişlerdir.<sup>538</sup> Allah’a iman eden O’nu tasdik edendir. Tasdik ise ancak bilgiye dayalı inanca göre var olan bir “kelâm-ı nefsi (içsel konuşma)”dır.<sup>539</sup> Burada nefsin hakikate tasdik yoluyla boyun eğişi ve onun doğruluğundan emin olarak kabullenışı sözkonusudur. Bu durum kalple tahkîki, dil ile ikrarı ve buna göre davranışları biraraya toplar.<sup>540</sup> Şer’i olarak Rasul’ün rabbinden getirdiği şeylerde tasdik edilmesi anlamına gelen iman,<sup>541</sup> kalbî güven ve tasdikten uzak bir marifet olarak anlaşılmalıdır.<sup>542</sup> Çünkü iman kelimesinin asıl anlamında kalbin bir fiili olmasına rağmen marifet bulunmamaktadır. Fakat tasdik marifeti zorunlu kılmaktadır.<sup>543</sup> Bu minvalde İmam Mâturîdî, imanda kalple tasdik değil sadece bilginin oluşabileceğini zannedenlere, kelimelerin sözlükte “iman tasdik, küfür tekzip (yalanlama) ve hakikati örtmektir” şeklindeki anlamlarıyla karşı çıkar. İman için marifetin ötesinde kalple olan bir tasdik vardır. Marifet bu tahkike, tasdike götüren bir sebep iken, bilgisizlik ise yalanlamaya götürmektedir. İmanı marifetten ibaret görenlerin sözü, iman tasdike götüren marifetin bulunmasıyla tasdiktir şeklinde anlaşılır. İmanın ilme ve marifete bağlanması, onun Allah’ın

<sup>536</sup> Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, Hadis No:12383 ( XIX, s. 376); İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammer (v. 235/849), *el-Kitâbu'l Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, I-VII, (thk. Kemal Yusuf Hut), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409h., Hadis No:30320 (VI, s. 1599); İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 26.

<sup>537</sup> Ankebût, 29/26.

<sup>538</sup> Ebû Hanife, Numan b. Sabit (v. 150h.), *el-Âlim ve'l-Müteallim, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. Mustafa Öz), Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 2011, s. 12; Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 380; Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (v. 324/941), Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'a* (thk. Hamûde Gûrâbâ), Matbaatu Masîr, Mısır, 1955, s. 123; Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 91; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 37, II, s. 406; İcî, *Mevâkıf*, s. 384. Kalbin ameli (sevgi, nefret vd.) kaydıyla bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, s. 59, 127, 128; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 351.

<sup>539</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 397.

<sup>540</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 26.

<sup>541</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, s. 46; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 351-352.

<sup>542</sup> Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, s. 415.

<sup>543</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 353-354.

lütfuna, nimetine, rahmetine izafe edilmesi gibidir ki bu durum, imanın Allah'ın fiili olduğu anlamına gelmemekle birlikte, hakikatının bundan soyutlanmış olduğunu da göstermez. Ayrıca kalpte sadece marifet olsaydı küfür onu silemezdi. Nitekim bazı şeylerde marifet, sebep olmaksızın veya kesb olmaksızın gerçekleşir ki bu, imanla nitelenemez. Bu nitelendirme ancak sebep açısından olur ki bu, hakikat manasında bir nitelendirme değildir.”<sup>544</sup> Şu halde “Allah'ı bilmekle beraber O'nu tekzib etmek doğru olmaz” diyene “bilakis tekziple beraber ilim meydana gelebilir” denir. İman ilimden ayrı, cehalet de küfürden ayrıdır. Ayette: “Nefisleri bunlara kesin olarak inandıkları halde inkâr ettiler”<sup>545</sup> buyurulmuştur. Tasdikteki iradî tercih ve ihtiyar onu ilmin ötesine taşımaktadır. Bu insanlarda bilgi veya tasavvur mevcuttur ama tasdik tercih edilmemiştir.<sup>546</sup>

Ebû Hanife'de imanı, tasdike ek olarak; “marifet, yakîn, ikrar ve islâm” olarak içerik açısından geniş bir şekilde tanımlamıştır.<sup>547</sup> Bunlar lafız olarak birbirinden farklı ise de mana yönüyle birdirler.<sup>548</sup> Yani iman, Allah Teâlâ'nın Rab olduğunun kesin inancı ve kesin bilgisi, tasdiki ve ikrarıdır.<sup>549</sup> Bu durumda “iman” kavramı “be” edatıyla kullanılır ve müminlerin Allah Resulünü, verdiği haberlerde tasdik ettiğini gösterir.<sup>550</sup> Razî, “bu kullanımda imandan maksadın “tasdik” olduğu hususunda ashabımızla Mu'tezile arasında herhangi bir ihtilaf yoktur” der.<sup>551</sup> Buradaki tasdik imanın ifade edilmesinde bazı Mutezilîler açısından farklı bir bakış açısı vardır. Bu bakışta iman, nefsin kendisini emniyete ulaştırmasıdır. İnsan her haber verenin haberinin delillerini düşünür ve bu delillerin doğruluğunu bilirse

<sup>544</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 380, 381; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, III, s. 520; ayrıca bkz. Neseî, *Temhîd*, s. 390-392.

<sup>545</sup> Neml, 27/14; ayrıca bkz. Bakara, 2/146; En'âm, 6/20.

<sup>546</sup> Şâtübî, Ebû İshak İbrahim (v. 790h.), *el-Muvâfakât*, (thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan), I-VII, Dâru İbn Affân, Mısır, 1417/1997, I, s. 84; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 251; *Şerhu'l-Akâid*, s. 82; Cibrin, Abdullah b. Abdurrahman, *el-Kitâbu'l-İrşâd Şerhu Lum'atu'l-İtikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd*, Dâru Tiyb, Riyad, 1418/1997, s. 236.

<sup>547</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 12.

<sup>548</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 13; bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 248, 249.

<sup>549</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 13, 56; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 31; *Usûlü'l-Münife*, s. 107.

<sup>550</sup> “Âmene bi-llahi”(Allah'a iman etti): bkz. Bakara, 2/26, 126, 177, 285; Nisa, 4/55; Maide, 5/69; Buhârî, *Sahîh*, “İman”, Hadis No: 26, 50; Müslim, *Sahîh*, “İman”, Hadis No:1; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 247; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, s. 373.

<sup>551</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 277.

onu doğrular ve tasdik eder. Dolayısıyla delillerden uzak bir tasdik iman olarak isimlendirilmemiştir.<sup>552</sup> Neseî ise: “Tasdik lügatte imandır. Tasdik, ister bir delile dayanmış olsun veya olmasın; ister gayb halinde bulunsun isterse de gaybın görünmesi halinde bulunsun fark etmez. Kişide tasdik olursa o mümindir”<sup>553</sup> demektedir.

Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında imanın hakikati bağlamında “ikrar”ın durumu da tartışılmış ve Allah’ın (c.c.) kişileri mümin diye nitelendirmesine vesile olan iman sadece ikrar olarak tanımlanamaz denilmiştir. Eğer dil ile ikrar yeterli olsaydı o zaman münafıkların iman dairesi içerisinde değerlendirilmesi gerekirdi.<sup>554</sup> Nitekim “Ey Peygamber! Kalpleri iman etmediği hâlde, ağızlarıyla “iman ettik” diyenler...”<sup>555</sup> için, “...Allah tanıklık eder ki münafıklar kesinlikle yalan söylemektedirler” buyurulmuştur.<sup>556</sup> Çünkü Allah Teâlâ baskı ve zorlama altında tutulamayan yegâne yer olan kalbi imanın yeri yapmıştır.<sup>557</sup> “(Allah) kalplerine imanı yazmış”<sup>558</sup> veya “iman henüz kalplerinize girmemiştir”<sup>559</sup> şeklindeki ayetler tasdik veya tekzip açısından imanın yeri olarak kalbe işaret ederler. Fakat öte yandan gücü ve kudreti olduğu halde yaratılmışlar arasında kalbin tercümanı olan dil ile mümin olduğunu ikrar etmekten kaçınan kimse “kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna”<sup>560</sup> mümin olarak nitelenemez.<sup>561</sup> Çünkü kalbin tercihi olarak herhangi bir korku, endişe ve tereddüt olmadan gerçekleşen tasdiki, iman olarak nitelendiriyoruz.<sup>562</sup> Bu açıdan Ebû Hanife; “eğer sadece tasdik iman olsaydı, bütün kitap ehlinin mümin olması gerekirdi”<sup>563</sup> demiştir.

<sup>552</sup> Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 45.

<sup>553</sup> Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 38.

<sup>554</sup> Bâbertî, *Şerhu Akîdetu't-Tahâviyye*, s. 28; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, s. 412-414; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, III, s. 520; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, s. 181-183.

<sup>555</sup> Maide, 5/41.

<sup>556</sup> Münâfikûn, 63/1.

<sup>557</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 373, 377; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, III, s. 520.

<sup>558</sup> Mücadele, 58/22.

<sup>559</sup> Nahl, 16/106.

<sup>560</sup> Nahl, 16/106.

<sup>561</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, s. 137; Neseî, *Temhîd*, s. 389-390.

<sup>562</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, IV, s. 329.

<sup>563</sup> Ebû Hanife, Numan b. Sabit (v. 150h.), *el-Vasıyye*, (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, nşr. ve çev. Mustafa Öz), Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 2011, s. 62.

Aynı şekilde iman sadece “islam” olarak tanımlanamaz. İslam Ebû Hanife tarafından “Allah’ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek” olarak tarif edilmiştir. Lügat anlamı olarak aralarında fark olduğunu söyleyen müellif, islamsız iman, imansız da islamın olmayacağını belirterek, onların ikisinin de bir şeyin içi ve dışı gibi olduğunu söylemiştir.<sup>564</sup> Bu açıdan her iman islamdır, fakat her islam iman değildir.<sup>565</sup> Fakat İmam Mâturîdî ve Nesefî, iki kavramında dini içerik açısından hakikatlerinin bir olarak aynı maksada, amaca tekabül ettiğini ve Allah için ihlaslı olma anlamında kullanıldığında iman ve islamın aynı anlamda olacağını belirtmiştir.<sup>566</sup>

İman kavramında yer alan kavramların iman mahiyetini açıklayan ve onu aydınlatan kavramlar olduğu ama her halükarda ana rüknün tasdik olduğu görülmektedir. Fakat İbn Teymiyye iman sadece tasdik olarak tanımlanmasına karşıdır. Çünkü tasdik zıttı tekziptir, iman zıddı ise küfürdür. Dolayısıyla sadece tasdik imanı açıklamaz. Bu açıdan güven gibi diğer unsurlarında kalpte oluşması gerekirken iman olsun demektir.<sup>567</sup>

Bu kalbî durum imanda artma ve eksilme meselesinde de tartışılmış ve imanın asli rüknü olan tasdik bütünü müminler açısından birlik noktası olması itibarıyla ziyadeliği ve noksanlığı kabul etmeyeceği belirtilmiştir.<sup>568</sup> Ebû Hanife, “gökte ve yerde bulunanların iman, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez” der.<sup>569</sup> Örneğin, kendisinde hiç ölüm işaretleri olmayan bir insan iman etmeye karar veriyor. Düşünürken kalbinde bu inancı tasdik ediyor. Tam bu tasdik ardından ölüm ona yetişiyor. Bu durumdaki insanda kalbî tasdikten başka hiçbir şey göremiyoruz. Şu halde iman, aslı olan tasdik bakımından artmaz ve eksilmezse de, gerek yakînin kemal ve keyfiyeti itibarıyla, gerek bağlı olduğu şeyler (kalbî ve

<sup>564</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56; aynı minvalde görüşler için bkz. Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir (v. 403h.), *Temhîdu'l-Evâili fî Telhîsu'd-Delâil* (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1407/1987, s. 392; İbn Furek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'ari*, s. 155.

<sup>565</sup> Bkz. Hucurât, 49/14; Bakıllânî, *Temhîd*, 392; Nevevî, *el-Minhâc*, I, s. 148.

<sup>566</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 393 vd.; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, s. 425.

<sup>567</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, s. 117. 122 vd.

<sup>568</sup> Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 62; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, s. 416; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 360; Akseki, Ahmed Hamdi, *İslam*, (haz. H. Tahsin Feyizli), Nur Dağıtım, Ankara, 1981, s. 42.

<sup>569</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56.

bedenî ameller gibi) itibariyle artmayı ve eksilmeyi kabul eder.<sup>570</sup> Nitekim Allah Teâlâ: "...iman edenlerin imanını arttırsın..."<sup>571</sup> buyurmuştur. İmam Nevevî, içsel tasdik'in imanın aslı olduğunu, bunun yanında imanı güçlendiren, tamamlayan ve koruyan unsurlarında mevcut olduğunu belirterek imanın ziyadeliği hususunda şöyle bir görüş belirtir: "Tasdik'in kendisi nazarın çokluğu ve delillerin ortaya çıkmasıyla artar. Bundan dolayı sıddiklerin imanı başkalarının imanından daha güçlüdür. Şöyleki onların imanlarına şüphe bulaşmaz ve arızı unsurlarla sarsılmaz. Bilakis onların kalpleri herhalükarda açılmış, aydınlanmıştır."<sup>572</sup> Bu görüşün öznesini, delillerin ortaya çıkması ve çoğalması yönünden tasdik ve marifetteki artış oluşturmaktadır. Öyle ki insan, kalbinde olan imanın bazı zamanlarda yakîn, ihlas ve tevekkül açısından diğer zamanlara göre daha kuvvetli olduğunu görür.<sup>573</sup> İcî ise tasdik'in, kuvvet ve zayıflık ve tafsili bilgileri açısından ziyadelik ve noksanlığı kabul edeceği görüşündedir ki,<sup>574</sup> bu bakış açısı yakînin kemal ve keyfiyeti açısından aynı noktalara işaret etmektedir.

İbn Battal'da imanda artmayı şöyle açıklar; "Tasdikteki farklılaşmalar insanların bilgi ve bilgisizlik durumlarına göredir. Kimin bilgisi az ise, onun tasdiki, örneğin zerre miktarıdır. Bilgisi onun üzerinde olanın ise tasdiki buğday ve arpa büyüklüğüne ulaşmıştır. Ancak onlardan herbirinin kalbinde meydana gelen tasdik'in aslında noksanlık olmaz. Eğer noksanlık olursa bu şüphe olur. Fakat ilmin ve görmenin artmasıyla tasdik'in üzerine artma olur. Tasdik'in ilmin artmasıyla ziyadeleşmesi, "bu hanginizin imanını arttırdı ki?"<sup>575</sup> ayetinde vurgulanan husustur. Hz. İbrahim'in ölümlerini diriltmesi hususundaki görme isteği de<sup>576</sup> müşahadeyle kalbin itminanıdır ki, bu da yakîndeki ziyadeleşme olarak anlaşılır."<sup>577</sup>

<sup>570</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 399; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 121; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 360-361; Nesevî, *Tabsiratu'l-Edille*, s. 416; Akseki, *İslam*, s. 43.

<sup>571</sup> Müddessir, 74/31.

<sup>572</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, I, s. 148-149.

<sup>573</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, s. 46.

<sup>574</sup> İcî, *Mevâkıf*, s. 388.

<sup>575</sup> Tevbe, 9/124.

<sup>576</sup> Bakara, 2/260

<sup>577</sup> İbn Battal, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef (v. 449h.), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim), I-X, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1423/2003, I, s. 57, 103.

Bu minvalde, tasdikın nasıl bir süreç sonunda gerçekleştiği imanın mahiyeti açısından çok büyük önem arz etmektedir. Özellikle bilgi açısından insanların farklılaşmaları onların tasdik sürecindeki durumlarını da etkilemekte ve bu durum tasdikın mahiyetine tesir etmektedir.

### 1.7.1. İman-Bilgi İlişkisi

Yüce Allah, zatına yakışan iradesiyle rûhânî, yalın, algılayıcı, yetkin ve yetkinleştirici bir cevher yarattı. İlk yaratık olan bu cevher, özünün saflığı sebebiyle akıl; Yaratıcı'nın Rabliğini anlaması sebebiyle akıllı (âkil), onun yanında kulluğunu anlaması sebebiyle akledilir (ma'kûl) bir şey oldu. İnsan nefsi, ne vakit kalp aynasında fertleri ve özleriyle nesnelere hakikatlerini tasavvur ederse, zihin onları düşünebilir; akıl onların içini ve dışını kuşatırsa, organlar onları dile getirebilir. Bu durumda nefse, düşünen adı verilir. Şu halde düşünme, hallerin en değerlisi, vasıfların en yücesi, konuşma ve sözün temelidir. Algılayan, bilen, yapan ve diri bir cevher olan insan nefsinin ibare ve ifadesinden başka bir şey olmayan düşünmenin yetkinlik belirtisi de "iman"dır.<sup>578</sup>

İman düşünen insanların ulaştığı bir sonuçtur. Düşünen insanların inancı bilgiyle imana evrilir. Bu düşünce süreci insanın kendi varlığından kâinat kitabına uzanan geniş bir perspektifte yol alır. Bu perspektifin en önemli noktasını Kur'an oluşturmaktadır. Çünkü Kur'an'ın gayesi, sadece zihnî kavramlara dayanan mücerret bir fikir ve inanç açıklamak değildir.<sup>579</sup> Kur'an'ı Kerim ileri sürdüğü fikirlerde ilme dayandığını söylemekte ve inanmayanlarında ileri sürdükleri fikirleri ilme dayandırmasını istemektedir.<sup>580</sup> Çünkü inanç sistemini sağlam temellere dayandırabilmenin, doğruluğundan ve kesinliğinden şüphe edilmeyen bir takım bilgilerden yola çıkılarak gerçekleştirilebileceği aşikârdır.

<sup>578</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *el-Meârifü'l-Akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine)*, çev. Ahmet Kamil Cihan), İnsan Y., İstanbul, 2003, s. 40-46.

<sup>579</sup> Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader sorunu*, Atay ve Atay Y., Ankara, 2009, s. 164.

<sup>580</sup> Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, s. 167.



Kur'ân'ın inanılmasını istediği her konu sağlam bir bilgi ifade etmekte olup bu bilginin temel kaynağının ise vahiy olduğu belirtilerek insanın dikkati, bilginin hakikate uygun ve kesin oluşundaki temel ölçüte çekilmektedir.

Kur'ân'a bilgi temelli/kognitif bir metotla yaklaşmak ve vahyin mesajını anlamayı hedeflemek gerekir.<sup>581</sup> Ancak bu kognitif çabanın imanla ilişkisi hiçbir zaman arka plana itilmemelidir. Kur'ân sadece insanlara elde edemeyecekleri bilgi hazinelerini sunan bir kutsal kitap değildir. Bu onun sadece beyan yönüdür. “Bu (Kur'ân), insanlar için bir açıklama (beyan), takvâ sahipleri için ise bir hidayet ve bir nasihattir.”<sup>582</sup>

Kur'ân'ın bilgisel yönü, mümini harekete geçirecek olan imanın doğru rotada yol alması için gereklidir. İman bilgiye dayalı bir “kabul”dür.<sup>583</sup> Bilgiye dayanmayan bir imanın insana yanlış şeyleri emredebileceğini söyleyen Kur'ân ayeti<sup>584</sup> bu anlamda bir uyarı niteliğindedir. Bilgi ve iman arasındaki bu birliktelik ıskalanmamalıdır. “(Ey Habibim!) İşte gerçekten şunu bil ki (fa'lem), Allah'tan başka ilâh yoktur!”<sup>585</sup> Buyruğun içeriği Allah'tan başka ilah olmadığını bilme veya bilgiye dayandırma çerçevesinde okunmalıdır.<sup>586</sup>

İman tamamen aklî bilgiye eşit değildir; ama böyle bir bilgiden de yoksun değildir. İman, esasen bir kalp veya kalp ve zihin/akıl meselesidir. O, zihni/aklı “bağlayan” veya onu sağlam ve sarsılmaz şekilde sağlam bir şeye “rapteden” “bağ/düğüm (ahd)”dır; fakat onun sağlam bir bilgi temeli de vardır. Her ne kadar Kur'ân sırf aklî bilginin rehberlik yapamayacağını söylese de<sup>587</sup> aklî bilgi olmadan da rehberlik (iyi ve kötüyü göstermek) imkânsızdır. Gerçekten de Kurân'daki çeşitli

---

<sup>581</sup> Bkz. Tâhâ, 20/114.

<sup>582</sup> Âl-i İmrân, 3/138.

<sup>583</sup> Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 67.

<sup>584</sup> Bakara, 2/93.

<sup>585</sup> Muhammed, 26/19.

<sup>586</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Y., Ankara, 1997, s. 201.

<sup>587</sup> Bkz. Câsiye, 45/23.

ayetler açıkça iman-bilgi birlikteliğini açıklar.<sup>588</sup> İman bu sebeple zorunlu olarak bilme/bilgiyi gerektirir.<sup>589</sup>

İman, ilahî kaynaklı doğru ve kesin bir bilgiye dayanmalıdır. Cibril Hadisi'nde iman: "Allah'a, Allah'ın Meleklerine, kitaplarına, Peygamberlerine ve âhiret gününe, bir de kadere; hayrına şerrine inanmak"<sup>590</sup> olarak açıklanmıştır. Şayet iman, bu bilgilerin tasdik edilmesi olarak anlaşılmasaydı, Cebrail'in öğretme ve doğru yolu gösterme amaçlı değil, karıştırma ve saptırma amaçlı geldiği gibi bir durum ortaya çıkardı ki bu da imkânsızdır.<sup>591</sup> Bu açıdan Allah Teâlâ: "İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri cehalet veya küfür ölümünden dirilten bir kitap)<sup>592</sup> vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu (imani)<sup>593</sup>, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola erdirtireceğimiz bir nur yaptık. Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun"<sup>594</sup> buyurmuştur. Nitekim bu süreçte hakkında: "Sen bundan evvel kitap okur değildin, hâlâ da elinde yazı yazmazsın. Öyle olsaydı bâtıla uyanlar kuşku duyarlardı"<sup>595</sup> buyruğu yer alan peygamberimizin: "Sizin en takvalımız ve Allah'ı (c.c.) en çok bileniniz benim"<sup>596</sup> hadisindeki açıklamasıyla, ulaştığı iman ve bilgi derecesinin tüm müminlerin üzerinde olduğunu anlamaktayız. Ümmi olan peygamberimizi<sup>597</sup> bu noktaya ulaştıran sürecin iman ve bilgi açısından işaret ettiği anlam, Hadis'le açıklık kazanmış ve bilgiyle başlayan iman süreci bir aydınlanma olarak göğüslerde nefsin sükûnunu sağlamıştır. İmanı, cehl-i basitin karanlığından çıkararak bir bilgiyle aydınlanma ve bu ışığın nuruyla gerçekleşecek yolculukta bir iman aydınlanması olarak açıklarken, İbn Ömer'in (r.a.) şu sözüne atıf yapmalıyız: "Kul, takvanın hakikatine göğsüne sıkıntı veren şeyi

<sup>588</sup> Bkz. Bakara, 2/282; Kehf, 18/66; Tâhâ, 20/114.

<sup>589</sup> Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme-Makaleler-1* (Derleme ve çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Y., Ankara, 2000, s. 18-19.

<sup>590</sup> Müslim, *Sahih*, "İman", Bâbu Mârifetu'l-İman, Hadis No:1 (8), I, s. 36.

<sup>591</sup> Bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, s. 185.

<sup>592</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, s. 614.

<sup>593</sup> İbn Abbas ve Dahhak'tan nakleden, Kurtubî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, s. 60; Râzî de, Hem kitap hem de nur olarak tefsir edilmesinin daha güzel olacağını belirtir. (Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, s. 615).

<sup>594</sup> Şûrâ, 42/52.

<sup>595</sup> Ankebût, 29/48.

<sup>596</sup> Buhârî, *Sahih*, "İman", Bâbu Gavlu'n-Nebiyu, Hadis No: 20, I, s. 13.

<sup>597</sup> "Peygamberler, kendilerine vahiy gelmeden önce küfür üzere değildirlir." Bu konuda âlimlerin icmaı vardır. (Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, s. 614).

birakıncaya kadar ulaşamaz.”<sup>598</sup> Kalbin bilgi açısından sükûna ulaşmadıkça imanın aydınlatmasından istifadesinin yeterince gerçekleşmemesi izahtan varestedir. Çünkü Kur’an, “kendilerine ilim verilmiş kimselerin sînelerinde parıldayan âyetlerdir.”<sup>599</sup> “Allah’ın (c.c.) kendi ilminden indirilen”<sup>600</sup> bu ayetlerin insan zihninin ve kalbinin uydurması olmayan hakikatler olarak<sup>601</sup> imanla birlikte bulunmasından dolayı Muaz b. Cebel (r.a.): “Haydi bir saat iman edelim” diyordu.<sup>602</sup> Hz. Muaz bu sözüyle imanın artmasını değil yenilenmesini kastedmiştir. Çünkü kul, ilk seferde farz olarak iman ederken sonrasında ilmî araştırma ve düşüncelerle imanını daima yenilemektedir<sup>603</sup>

Bu açıdan imanın hakikatine kalbin ameli olan nazar ve tefekkürle ulaşılır.<sup>604</sup> Nitekim bilgi süreçlerini iyi bilen veya şüphe durumlarını metodik bir bakış açısıyla iyi tahlil ederek tahkîkî imana ulaşan insanların tasdik noktasında ki yakînlerinin daha sağlam oldukları görülmüş ve Hz. İbrahim gibi peygamberlerden delillendirmeler yapılmıştır.

Şu halde iman, müşterek bir isim olarak üç manada kullanılmaktadır. İman kelimesiyle delile dayanan tasdik kastedilir ki bu durumda kişinin nazar ve istidlal yoluyla imana ulaştığını ve mümin olduğunu ifade edebiliriz. İman kavramına bu mana verildiğinde yakîn tam anlamıyla gerçekleşir. Burada kastedilen şey, açıklığın yani nefisteki itminanın artmasıdır. İkinci olarak, kesin olduğu zaman taklidî itikadî tasdik kastedilir ki bu yakinen bilmenin gerçekleşmediği bir tasdik türüdür. Son olarak ta, tasdiki gerektiren amellerle beraber olan tasdik anlamında iman isimlendirilir.<sup>605</sup>

İlk olarak tasdikin yakîni delillerle gerçekleşmesidir. Tasdike ulaşma noktasında şek ve şüpheden tamamen sıyrılarak en kuvvetli bir biçimde gerçekleşen

<sup>598</sup> Buhârî, *Sahih*, “İman”, I, s. 10.

<sup>599</sup> Ankebût, 29/49.

<sup>600</sup> Nisa, 4/166.

<sup>601</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXV, s. 64.

<sup>602</sup> Buhârî, *Sahih*, “İman”, I, s. 10.

<sup>603</sup> Kâdi Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'den (İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, s. 48; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, s. 88).

<sup>604</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 378.

<sup>605</sup> Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *el-İktisât fi'l-İtikât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2004, s. 122; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Kavâidu'l-Akâid* (thk. Musa Muhammed Ali), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1405/1985, s. 266.

tasdikin bu olduğu belirtilmiştir.<sup>606</sup> Gerekçesi “Allah’a ve bize gelen gerçeğe (hak) niçin iman etmeyelim?”<sup>607</sup> şeklinde açıklanarak, kendisinden tereddüt ve tevakkufun kesin olarak nefyedildiği bu tasdik,<sup>608</sup> bilgi sürecinin son aşamasında cehaletten başlayıp şek ve şüphedeki durumlarını ve hatta zannı galibi bile aşarak ortaya çıkan bilginin kabul edilmesi ve onaylanmasıdır. Bu noktada iman, kesinlik ve boyun eğmeye ulaşan kalbî bir tasdik<sup>609</sup> olarak ortaya çıkmaktadır. Genel bir tanımlama olarak yakînin en basit derecesine iman denildiği gibi en yüksek mertebesine de iman denilir.<sup>610</sup> Bu ilk durumdaki meselede bu mertebelenmenin mahiyetine yönelik vurgudur. İman meselesindeki ilimle muamelatta ortaya çıkan ilim aralarında irtibat ve bağlılık olmakla birlikte aynı değildir. Yakînî tasdikte keşif, göğsün açılması ve basiret nurunun müşahedeleriyle ortaya çıkan ilim kastedilir.<sup>611</sup> Dolayısıyla burada, imandaki ziyadeleşmeyi kabulden en uzak kısımda olmamıza rağmen, kendisinde şek ve şüpheye yer olmayan yakîn durumunda nefsin itminanı açısından insanlar farklılaşmaktadır. Nitekim ikinin birden büyük olmasına dair bilgiyle âlemin yaratılan olması arasındaki bilgi arasında nefsin itminanı açısından dereceler vardır. Çünkü bu meseleleri izah noktasında yakîniyyâtın ve nefsin itminan derecelerinin farklılaştığını görmekteyiz.<sup>612</sup>

Tasdikin bu derecesinde marifet, imanın kuvvetini etkilemekte ve bu noktada derecelenmelere neden olmaktadır. Kalp işini gerektiren tasdikle gerektirmeyen tasdik arasındaki kemal derecesinde, aynı şekilde kendisiyle hayatın kurulduğu ilimle kurulmadığı ilim arasında da fark görmekteyiz. Nitekim şek ve şüpheden uzak bir biçimde, yakînî tafsilatlı bir ilimle gerçeken tasdik ve sonucunda amelle yaşanılır hale getirilmesiyle ortaya çıkan imanın kemali, tüm insanların kendilerinde bu duruma nispetle hissettikleri bir derecelenmeyi gerçekleştirecektir.<sup>613</sup> Örneğin

<sup>606</sup> Gazzâlî, *el-İktisât fi'l-İtikât*, s. 12; Neseфі, *Tabsiratu'l-Edille*, s. 45.

<sup>607</sup> Maide, 5/84.

<sup>608</sup> Neseфі, *Tabsiratu'l-Edille*, s. 38.

<sup>609</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 81.

<sup>610</sup> Akseki, *İslam*, s. 59.

<sup>611</sup> Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, s. 31 vd.

<sup>612</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 121; *el-İktisât fi'l-İtikât*, s. 122; Hâdimî, Ebû Said Muhammed (v. 1176/1762), *Berîkatu Mahmûdiyye fi Şerhi Tarîkâtı Muhammediyye ve Şerîatu Nebeviyyetu fi Sîreti Ahmedîyye*, I-IV, Matbaatu Halebiyye, Halep, 1348h., I, s. 191.

<sup>613</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, s. 232-233 vd.

Peygamberimiz, hem ilim ve marifet, hem kalbin en güzel ameli olan Allah sevgisi, muhabbeti ve hem de ibadetlerin başı olan namaz eylemi noktasında en yüksek dereceyi temsil etmektedir. Bu bakış açısının en açık örnekleri kıyamet sahnelerinde kalplere yaklaştırılır. Kur'an, kıyamet sahnelerinde ölüm ve sonrasında ki hayatı sadece tavsif etmekle kalmamış, Kur'an dilinde bu âlem, görülen bir resim, hareket eden bir canlı, bariz bir şahıs haline gelmiştir. Müslümanlar bu âlemi tam bir şekilde yaşamışlar, sahnelerini görmüşler, olaylarını seyretmişler ve bundan etkilenmişlerdir. Henüz o va'd edilen gün gelmezden önce o günü bu dünyada bilmiş, manen görmüşlerdir.<sup>614</sup> Fakat buna rağmen insanların dünya hayatında ahiret hallerine dair yaşadıkları tasdik, onunla karşılaştıkları zamanki tasdik mertebesiyle aynı noktada gerçekleşmemesi, yakîn ve bilgi açısından ortaya çıkan eksiklik yanında, yaşanılır hale gelmemesiyle değerlendirilecek bir algılama durumunun da etkisiyle meydana geldiği gayet anlaşılır bir durumdur.

Bu noktada Bakillânî'nin imanı "tasdik ve ilim" olarak tarif etmesi çok önemlidir.<sup>615</sup> Nitekim Râzî'de imanı kalble tasdik ve marifetten ibaret görmekte ve tasdiğin kalpte meydana gelmesi, marifetinde akılda hazır bulunması durumunda kişinin gerçekten mümin olacağını belirtmektedir.<sup>616</sup> Ayrıca İbn Küllab'ın imanı, dil ile ikrar ve marifet olarak tanımladığı aktarılmıştır. Burada doğal olarak dilin ikrarından önce marifetin öncelenmesi gerekir.<sup>617</sup> İmanın marifet temelinde anlaşılmasında kaynaklarının doğruluğu şarttır. Çünkü bilgi hakikat olarak imanın ikrarından önce yer almıştır. Bu açıdan iman sürecinde şöyle bir döngü mevcuttur. İlim inancı, inanç yaşamı, yaşamda imanı en üst dereceye yani mükemmelliğe taşımaktadır. İlimin tasdik açısından işaret ettiği anlam, iman sürecinde insanın tüm bilgi edinme aktlarıyla harekete geçerek enfüs ve âfâk üzerinde gerçekleştireceği nazar ve istidlâlin gerekliliği noktasında önemli bir atıf olarak işlenmiştir. Bu hem inanç esaslarını bilme açısından önem arz ederken hem de bilginin insanda gerçekleşerek, kendisinde şek ve şüpheyi tamamen silmesi açısından kıymetlidir.

<sup>614</sup> Kutub, Seyyid, *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri* (çev. Süleyman Ateş), Hilal Y., Ankara, ths., s. 49.

<sup>615</sup> Bakillânî, *Temhîd*, s. 388.

<sup>616</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, s. 454.

<sup>617</sup> Neşşar, Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I-II, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1964, I, s. 277.

Çünkü iman edilecek bir takım hususları bilmenin değeri tasdik açısından şart olmakla birlikte bu durumun aksi yalanlamayı ortaya çıkarabilir. Nitekim kendisine inanılması ve tasdik edilmesi gereken akidevi unsurlar ne eksik ne fazla olmaksızın bütünlük arz eder. Kitabın bir kısmına inanılıp bir kısmının tasdik edilmemesi tüm tasdiki iptal ederken,<sup>618</sup> imanda bilgi harici ortaya çıkacak olan her türlü zan ve şek ihtimali de tasdiki olumsuzlayıcı bir etkiye sahiptir.<sup>619</sup>

Tasdikin istidlâl yoluyla yakînî bir ilimle gerçekleşmesi idealdir. Çünkü nefsin sözü olan tasdik ancak ilimle kesinleşir ve sabit kalır.<sup>620</sup> Bu açıdan tasdik bilgiye, marifete dayanmalıdır.<sup>621</sup> Fakat genel olarak halk nezdinde tasdikin, sadece iyi bilinen birisini taklit etmek suretiyle gerçekleştiğini de görmekteyiz.<sup>622</sup> Bu da tasdikteki derecelenmenin ikinci noktasıdır. “Taklidi iman” olarak değerlendirilen bu inancın, kalp üzerinde bir düğüm olduğunu bazen kuvvetlenip bazen de zayıflayıp gevşediğini görmekteyiz. Bu tıpkı iplik üzerindeki düğüm gibidir.

Mesela herhangi bir dine mensup olan öyle insanlar var ki inançlarının çok kuvvetli olduğunu görürüz. Tehditler, korkular, ümitler ve muhalif propagandalar onları asla şüpheye düşürmez. Bazı kimselerde vardır ki; ufak bir şey inançlarında şüphe uyandırır. Hâlbuki bunlar da kalbi akide de öncekiler gibidir. Bunların da aynı şekilde inançları vardır. Kalpleriyle bağlandıkları şeyde şüphe etmiyorlar, lâkin tasdikin şiddet ve kuvvetinde bir değillerdir. Bu hal, hak ve batıl her inanç sahibinde mevcuttur.<sup>623</sup>

Taklîdî imanda, tasdikin akıl ve delillerle geçekleşmemesi nedeniyle mukallid açısından bir tereddüdün farklı nedenlerle ortaya çıkabileceği genel kabul görmüştür. Bu açıdan taklidi imandaki tasdik, her ne kadar iman açısından yeterli görülse de

<sup>618</sup> Nisa, 4/150-151; bkz. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû*, s. 85-89.

<sup>619</sup> “Müminler ancak, Allah’a ve resulüne iman eden, sonra şüpheye düşmeyen... kimselerdir.” (Hucurât, 49/15).

<sup>620</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, s. 186.

<sup>621</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV, s. 329; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, s. 415.

<sup>622</sup> Gazzâlî, mükellefin inanması gerektiği noktaların asgarisini kelime-i şahadet, Allah’u Teâla’yı sıfatları ile bilmek olarak belirledikten sonra kalbinde tasdik olan herkesin bu tasdikin deliller ve burhanlarla oluşmadığına bakılmaksızın “mümin” olduğunu söyler. (Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Risâletü'l-Va'ziyye (Mecmûatu Resâil* içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2011, s. 39).

<sup>623</sup> Akseki, *İslam*, s. 49; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 122-126.

sağlam bir zeminde öncülleri kuvvetli delillere dayandırılmamış olması sebebiyle zayıf kabul edilir. Çünkü imana muhatap olmak akli zorunlu kılar. İmanı oluşturan unsurların hakikatının bilinmesi de tefekkür ve istidlal ile mümkün olduğu için kalbin ameli burada bir fonksiyon icra etmektedir. İman da bu minvalde değerlendirilir. “Sana indirilene ve senden önce indirilenlere gerçekten iman ettiklerini iddia edenleri gördün mü? Tağuta (Allah’ın yerine itaat ettikleri insan, put, cin, şeytan vs.)<sup>624</sup> muhakeme olmak (onun hükmüne tâbi‘ olmak) isterler; hâlbuki onu açıkça inkâr etmekle emrolunmuşlardı”<sup>625</sup> ayetinde görüldüğü gibi taklit üzere imanda olan kişi, kalbinde tağuta karşı oluşan meyil ve muhakemeleşme arzusundan dolayı imandan çıkıp küfre düşer. Her ne kadar o, diliyle iman ettiğini iddia etmeye devam etse de durum değişmez. Diğer açıdan imandaki tasdikın kalbî boyutları kişi açısından tam olarak belirlenip dil olarak ifade edilemediği için bu noktada ortaya çıkacak problemlerin değerlendirilmesi, genel olarak, kesin bir bilgi sahibi olmama yani yakînî delillerle elde edilen ilimle tasdike ulaşamama şeklinde yapılmıştır. Çünkü gerçek tasdikın akli delillere dayanması gerekir, aksi takdirde Kur’ân’da düşünmeye ve akletmeye çağıran birçok ayetin emri yerine getirilmemiş olur.<sup>626</sup> Fakat durum iman sürecinin başlangıcı ve devamı açısından değişkenlik arz etmektedir. Taklitle iman eden insanların belli bir bilgiye iman etmeleri hakikati karşısında, sürecin devamında ortaya çıkacak taklidin, genel anlamda bilginin ve propagandanın yoğun bir etkinlik kazandığı günümüzde daha da güçlü bir biçimde imanı, cehalete götüren bir inanca veya tereddütler içerisinde yer alan bir inançsızlığa sürükleyebileceği de diğer bir hakikattir. Bu noktada taklidin devamında bilgiye yönelik çabasını sürdürmeyen bir akıl yer almakta ve bu da imanın gereği olan ilim yolculuğunda olmaktan insanı engellemektedir.

Bu şu şekilde açıklanmıştır: “Tasdikin asıl kaynağı sözün doğruluğunda, sözün doğruluğunun kaynağında hükümde yani olguya uygun olmasındadır. Doğruluk

<sup>624</sup> Zebidi, *Tâcu’l-Arûs*, XXII, s. 540.

<sup>625</sup> Nisa, 4/60.

<sup>626</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, II, s. 441; *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 3-6; Neseî, *Tabsiratu’l-Edille*, I, s. 38 vd.; Işık, Kemal, *Mâturîdî’nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Y., Ankara, 1980, s. 60-63; Sabûnî, Nureddin (v. 580/1184), *Kitâbu’l-Bidâye mine’l-Kifâye fî el-Hidâye fî Usûli’d-Dîn* (thk. Fethullah Huleyf), Dâru’l-Maârif, İskenderiye, 1969, s. 154-155.

zihin ve haricinin birbirine uygun olabilmesindedir. Böylece iman ve tasdik, bu doğruluk ve uygunluğu kabul ve itiraf etmekle başlamaktadır. Eğer bu olay insanın bizzat kendi nefsinde mevcut ve hazır ise bu şahit olunanı tasdiktir. Hissen ve aklen apaçık olan şeyleri tasdik etmekteki durum budur. Şayet, bizzat değil de var olan bir delil veya gösterici aracılığıyla hazır ise bu tasdik ise gıyabî (görmeden) tasdiktir. Bu durumda o görünmeyen olgu, benzerleri ve zıtları ile az çok sınırlanabiliyor ve kıyas edilebiliyorsa, delilin devamlılık ve yansımasındaki zaman derecesi nisbetinde genel (icmâlî) veya özet (tafsîlî) olarak tasdik, sınırlı bir ilim, belirli bir tasavvur ifade eder. Eğer vakıa, zıtsız, benzersiz, eşsiz, denksiz ise, o gıyabî tasdik, sınırlı bir ilim değil, sınırsız bir mutlak inanç olur ki genel de iman denince bu anlaşılır. İşte bu iman hem ilmin başı ve hem de gayesidir. Bundaki yakîn de, ilimdeki yakînden daha yüksek ve kuvvetlidir. Zira her tasavvura ait sınırlama delil olarak alınmayıp ta, istenilen bizzat olarak alındığı zaman birer kesin bilgi engeli olabilir ve böylece bildiğinin ötesini inkâr eden cahil kalır. Fakat böyle mutlak bir imana layık olan yalnız Allah Teâlâ'dır. Allah'a iman bu şekilde görünenden görünmeyene sınırsız bir biçimde uzanır.”<sup>627</sup>

İmanın bu sonsuz boyutları karşısında taklit, sarf edilmesi gereken gayrete mani olurken tasdikin giderek zayıflamasıyla ortaya çıkabilecek şüphe akıntısına da insanı çekebilmektedir. Nitekim insanların bu durumda nakli delilleri akli olarak kendi varlıklarında temellendirmeye gayret ederlerken, dinin ameli boyutlarında da kendilerini bir sürekliliğe taşımaları riskleri ortadan kaldırmaya devam edecektir.

Taklidî imandaki tatminin güçlenmesi ve tasdikın nefiste yerleşmesi konusunda amellere devam etmenin ve gayretli olmanın çok büyük önemi vardır. Bu da tasdikteki derecelenmenin üçüncü noktasıdır. Bu husus, kişi açısından inanılan hususlara yatkınlığı ve bağlılığı artırmakla birlikte, yaşanılan hayatın iç dünyada meydana getirdiği değişime yönelik güçlü etkiye dair atıfta ortaya çıkmaktadır. Tatmin duygusu itaate devam eden insanlarda öyle artar ki, inancının gereğini yaşayan insanların, bu inancını değiştirmek veya bu inançta şüphe uyandırmak isteyen kimselere karşı göstereceği direnç, inancını yaşamayan insanlardan daha

<sup>627</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I, s. 178.



güçlüdür. Nitekim alışkanlıklarda buna hükmeder. Bir kimse ki kalbinde yetime karşı merhamet duygusuyla onun başını okşamaya devam ediyor, işte bu kimse de merhametinden dolayı yaptığı bu amelde ki süreklilik içerisindeki bu duygunun artmasına neden olur. Diğer açıdan kalp hastalıkları içerisinde saydığımız bir takım dünyevi isteklere dair duygular da, Allah'ı bilme hususundaki istekleri zayıflatır. Nitekim kalp hastalıklarına yakalananlar marifeti inkâra yönelmekte, ona öfkelenmekte ve onun ehline, yolcularına buğuz etmektedir. Dolayısıyla bizler de kalbin güzel amelleri yanında namaz, oruç gibi ibadetleri sürekli yaparak kulluğumuzu yerine getiririz. Allah'a yönelerek, kulun yaptığı bu yüceltmeyle kalbin, O'na karşı saygısı ve bağlılığı artıyor.<sup>628</sup> “Kuvvetli mümin, Allah katında, zayıf müminden daha sevimli ve hayırlıdır”<sup>629</sup> hadisi de bir yönden zahiri amellerdeki kuvveti, diğer yönden de batini ilimlerdeki kuvveti kapsayarak<sup>630</sup> tasdikteki derecelenmenin varlığına işaret etmektedir.

Sonuç olarak tasdik derecelenmesinde etkili olan bu üç boyut, kendilerinde oluşacak herhangi bir irtifa kaybının, insanı şüphe iklimine sürükleyebileceği gözönünde bulundurularak sunulmuştur. Çünkü iman donuk ve tamamlanmış bir olgu olarak değerlendirilemez.<sup>631</sup> İman insanın hem zihin, hem kalp, hem de davranış dünyasında hayati canlılığını her daim koruyan bir yapı ve işleve sahiptir. Kalbin atışı, zihnin işleyişi devam ettiği sürece bu dinamik durum devam etmekte ve statik unsurlarıyla insanı bir ifade tarzı haline getirmektedir. Bu noktada an gelir kişi çok güçlü tasdik içerisinde kendisini konumlandırırken, an gelir kendini şüphe ikliminde bocalarken bulabilir. Veyahut iman sürecinde kendisini kaybederek tekzibe ve inkâra düşebilir. Bu noktada sürecin iyi yönetilebilmesi yine zihin, kalp ve amel düzleminde ortaya çıkacak problemlerin ve çözüm yollarının bu farklı boyutlarıyla tanınması ve sağlam bir iradeyle değerlendirilmesiyle mümkündür. Bu noktada hakikate ulaşmada değerlendirilecek temel kavramlardan birisi de “metodik şüphe” olacaktır. Metodik şüphe, iman sürecindeki şüpheleri ortadan kaldıran bir yöntem olarak kullanılır.

<sup>628</sup> Gazzâlî, *el-İktisât fi'l-İtikât*, s. 123; *Erbâin fi Usûli'd-Dîn*, s. 293, 296.

<sup>629</sup> Müslim, *Sahîh*, “Kader”, Hadis No:34.

<sup>630</sup> Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed (v. 1014/1605), *er-Ravzu'l-Ezher fi Şerhi Fıkhı'l-Ekber* (tlf. Vehbi Süleyman Ğavci), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1998, s. 261.

<sup>631</sup> Bkz. Nisa, 4/136; Maide, 5/93.

Bundan dolayı iman ve şüphenin konumlarının ne olduğunun anlaşılması öncelikli konudur.

### 1.7.2. İman ve Şüphe

İman, mükemmel ve sonsuz karşısında sonlu ve eksik olanın test edildiği karmaşık bir içsel (kalbî) süreçtir. O, süjenin obje hakkındaki bireysel-içsel kabulü ve kararıdır. Bu nedenle duygusal, bilişsel ve ahlâkî boyutları vardır. Bu özellikleriyle iman, kendisini objektifleştirme yolunda ne kadar aktif olursa olsun yine de öznel bir yönü var olmaya devam edecektir. Buna rağmen, iman obje hakkındaki tereddütsüz bir kabullenışı, tasdiki ve bilgiyi de içermektedir ve buna dayalı bir kesinlik iddiasındadır.<sup>632</sup> Nitekim imanın tanımında yer alan tasdikî kesinliğine işaret eden “cezm” kelimesi de,<sup>633</sup> kalbin içerisinde bulunduğu inancın hakikate uygunluğu noktasındaki şüphesizliğe bir işaret olarak vurgulanmıştır. Esasen bilginin bütün şüphe süreçlerini dışlayan bir kesinlikte ortaya çıkması, gerçeği tasdik eden kalbin ulaştığı bir durumdur. Bu kalbin iman noktasında hataya veya gerçeğe aykırı bir şeye düşme ihtimali objektif olarak dışlanmıştır.<sup>634</sup> Öte yandan sübjektif olarak tereddüd veya duraksama olarak gerçekleşebilecek olan diğer ihtimallerin mevcudiyeti tasdiki olumsuzlayan bir olgudur.<sup>635</sup> Dolayısıyla bu olumsuzluğun karşısında kalbin haber verilenden bildiği şeye tam bir teslimiyeti ve kabulü (iz'an) bulunmaktadır.<sup>636</sup>

Tasdik edenin inancında şüphe olamaz.<sup>637</sup> Çünkü doğruladığı ve irâdî olarak tercih ettiği önermeler hem gerçeğe uygundur<sup>638</sup> hem de bu uygunluğun sübjektif

<sup>632</sup> Yeşilyurt, Temel, “Kuşkuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman”, *Fırat ÜİF Dergisi*, Sayı:5, Elazığ, 2000, s. 1.

<sup>633</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 81.

<sup>634</sup> Bkz. Bakara, 2/2; Maide, 5/15; Şûrâ, 42/52; Necm, 53/55; Nuh, 71/2.

<sup>635</sup> Bkz. Sebe, 34/21.

<sup>636</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, s. 184-185.

<sup>637</sup> “İman edenler ancak, Allah'a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen...” (Hucurât, 49/15); bkz. Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, s.65.

<sup>638</sup> Bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 132.

karşılığı tam bir itminan olarak mevcuttur. Bu yüzden Kur’ân, “Doğruyu getiren (Hz. Muhammed) ve onu tasdik eden...”<sup>639</sup> müminlerin karşısında “Allah üzerine yalan söyleyen ve doğruyu da kendisine geldiği vakit tekzip eyleyen...”<sup>640</sup> kâfirleri konumlandırarak<sup>641</sup> tasdik ve tekzibi bir tavır olarak insan düşüncesinin temel ayırdedici unsuru kılmıştır. Diğer açıdan tasdik, doğrulara dayandığı zaman bir anlamı olmakta ve bütün şüphe ve şirk süreçlerinden soyutlanmış bir kalbin “halis din”e<sup>642</sup> yani “tevhide”<sup>643</sup> ulaşmasını ifade etmektedir. Nitekim tevhidi tasdik edenlerin ikrar ettiği şهادet kelimesi de, Allah’tan kula verilen bir bilgiye yönelik olarak gerçekleştirilen şahitlik, bilme<sup>644</sup> eylemini göstermekte ve temel önermeleriyle şahitliğin apaçık bir bilgiye dayalı olarak yapıldığında makbul olacağını bizzat ilim sahiplerinin şahitliğinden bize aktarmaktadır.<sup>645</sup> “Bil ki, Allah’tan başka ilâh yoktur”<sup>646</sup> ve “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler”<sup>647</sup> ayetlerinden de bu durum anlaşılmaktadır. Bu yüzden “Allah’ın şهادetini gizlemeyen”<sup>648</sup> insanların “hakikati tanımalarından sonra ki tavırları; Rabbimiz! İman ettik, bizi hakka şahitlik edenlerle beraber yaz”<sup>649</sup> ayetiyle açıklanmıştır. Şu halde iman, bütün şüphe süreçleri aşılarak ulaşılan bilgiyi tasdik olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bir bilgiyi tasdik etme ve ona boyun eğme (iz’an) tereddüdü kesin olarak ortadan kaldırır.<sup>650</sup> Nitekim Peygamberimiz: “Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik ederim ve ben Allah’ın elçisiyim. Eğer bir kul bu ikisi hususunda herhangi bir şüpheye (şek) düşmeksizin Allah’a kavuşursa cennete girer” buyurmuştur.<sup>651</sup>

<sup>639</sup> Zümer, 39/33.

<sup>640</sup> Zümer, 39/32.

<sup>641</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, VIII, s. 681.

<sup>642</sup> Zümer, 39/3, 11; Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, VIII, s. 653; Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil*, III, s. 168.

<sup>643</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XX, s. 155-156, 180.

<sup>644</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, II, s. 331.

<sup>645</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VII, s. 169.

<sup>646</sup> Muhammed, 47/19.

<sup>647</sup> Âl-i İmrân, 3/18; ayrıca bkz. Ra’d, 13/43; Nisa, 4/166.

<sup>648</sup> Maide, 5/106.

<sup>649</sup> Maide, 5/83; Âl-i İmrân, 3/53.

<sup>650</sup> Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, s. 183-184.

<sup>651</sup> Müslim, *Sahîh*, “İman”, Bâbu Men Lagiyellahe bi’l-İmâni, Hadis No:44 (27), I, s. 55.

Tasdik kalbin muhbirin haber verdiklerinden bildiği şey üzerine kalbin bağlanması ve bu bağlılığı hususunda tam bir güven içerisinde bulunmasıdır. Bu da rasgeleliği dışlayan bir yapıda, öznenin kesbî ve ihtiyârî tercihi olarak gerçekleşir.<sup>652</sup> Dolayısıyla sağlam bilgilere ve bilginin kesinliğini sağlayan kalbi itminana dayanan bu inanç esaslarına iman etmek için bazen kesb bazen de kesb olmaksızın gelen şüpheyi başlangıçta kalpten atmak şart olduğu gibi sonrasında da şüphe ve türevlerinin hiçbir şekilde iman içerisinde yer alması düşünülemez.<sup>653</sup> Herhalükarda gelebilecek şüphelerin giderilmesi ve îkan imanın esasıdır.<sup>654</sup> Çünkü iman “bil ki, biliniz ki”<sup>655</sup> emirlerinden de anlaşıldığı üzere kalbe her zaman ve halde bütün şüphe süreçlerinden uzak olarak “ihlas kelimesi”nin hissettirilmesidir.<sup>656</sup> Diğer açıdan objektif gerçekliğin elde edilmesi için vurgulanan, “De ki: "Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?" Fakat iman etmeyecek topluma ne o kanıtların ne de uyarıların yararı olabilir”<sup>657</sup> mealindeki ayetler kalbin itminanına bir katkı olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan iman, bilgi açısından kendisinde şüphe ve şaibe olmayan, yani bir bilgiye dayanan kelime-i tevhide yönelik olarak kesin bir tasdikle ifade edilir ve mutlak olarak onunla isimlendirilir.<sup>658</sup> Nitekim “ve deyin ki biz Allah’a iman ettik”<sup>659</sup> buyruğundaki emir, duraklamayı, tereddüdü ve yalanlamayı uzaklaştıran tasdik<sup>660</sup> şek ve istisnadan uzak bir kesinlikte<sup>661</sup> ikrar edilmesi olarak okunabilir. Dolayısıyla iman, Allah’ın bütün emirlerini tasdik eden her bir kimseyi, onlardan herhangi birşey hususunda şek ve tereddüde sevk etmez.<sup>662</sup> Bu açıdan şüphe

---

<sup>652</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, s. 184.

<sup>653</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VI, s. 4484.

<sup>654</sup> Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, III, s. 359.

<sup>655</sup> Hûd, 11/41; Muhammed, 47/19; Bakara, 2/196.

<sup>656</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, IX, s. 274.

<sup>657</sup> Yunus, 10/101.

<sup>658</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 388; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 38.

<sup>659</sup> Bakara, 2. 136.

<sup>660</sup> Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 38.

<sup>661</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, s. 577.

<sup>662</sup> Leys'den nakleden İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 2418.

ifade eden her istisna,<sup>663</sup> şek ve reyb yabancı bir unsur olarak onun tamlığını ve netliğini bozar.<sup>664</sup>

Yüce Allah, münafıkları şek ve reyble vasıfalandırmış ve iman edenleri de: “Mü'minler ancak o kimselerdir ki Allah’a ve Resulü’ne iman ettikten sonra şüpheye düşmeyip Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla mücadele etmektedirler. İşte onlardır ki sâdıklardır”<sup>665</sup> ayetiyle ve diğer birçok ayetle<sup>666</sup> şüpheden uzak tutmuştur.<sup>667</sup> Bu açıdan müminler, hakikat temelinde ki imanlarına, şüphe bulaştıran veya şüphesizliğe asla ulaşamayan münafıklardan farklı bir konumda bulunmaktadır.<sup>668</sup> Çünkü o münafıklar hakkında, “Allah’a ve Âhîret gününe inanmazlar ve kalbleri işkillidir de işkilleri içinde çalkanır dururlar”<sup>669</sup> buyrulur. Bu açıdan onlar dinlerinden şüphe duyuyorlar ve inançlarında ızdırap içerisindedirler. Nasıl ki, basiretli olanın âdeti sebat etmekse ızdırap içerisinde olmakta şaşkınlığın âdetidir.<sup>670</sup> Şaşkınlığın tereddütlerinin hiçbir zaman tasdik olarak anlaşılması gerekir. Tereddüt etmek herhangi bir hüküm vermeden durmak olduğu için duran kimse tasdik etmemiş olur.<sup>671</sup> Şu halde imanda şüphesi bulunan, Allah’a hiç iman etmeyen, yalanlayan kategorisinde değerlendirilir.<sup>672</sup> Çünkü tasdik haricinde ki tüm durumlar hakikatla olan bağı koparır ve kalbin itminanına engel olur.

Şek ve şüphe hem münafıklık hem de küfür bağlamında imanın içeriğinde olmayan kavramlar olarak yer almış ve onların düşünce dünyalarında ki durumları “Çünkü onlar derin bir şüphe içindeydiler”<sup>673</sup> şeklinde ki ayetlerle açıklanmıştır. Bu durumda olan insanların ise iman sürecinde değerlendirilmeleri mümkün

<sup>663</sup> Mâtürîdiler tarafından iman’da, “inşaallah ben müminim” şeklinde yapılacak istisna, şekki gerektireceği veya buna ihtimali doğuracağı gerekçesiyle reddedilmiştir. Bkz. Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 155-156; Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, I, s. 577.

<sup>664</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 389.

<sup>665</sup> Hucurât, 49/15.

<sup>666</sup> Bakara, 2/2; Yunus, 10/37; Secde, 32/2; Tevbe, 9/45; Hucurât, 49/15; Müddessir, 74/31.

<sup>667</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 390.

<sup>668</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, IX, s. 340.

<sup>669</sup> Tevbe, 9/45.

<sup>670</sup> Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, I, s. 683.

<sup>671</sup> Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, I, s. 38.

<sup>672</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVI, s. 60.

<sup>673</sup> Sebe, 34/54.

olmamaktadır. Çünkü Allah Teâlâ, “Aşırılığa sapmış, kuşkulara boğulmuş kişiyi şaşırtır.”<sup>674</sup> Dolayısıyla “İnkâr edenler, ... Hep şüphe içinde kalacaklardır.”<sup>675</sup>

Bu bağlamda Peygamber Efendimiz, amellerin en efdali sorulduğunda: “Kendisinde şek olmayan iman...”<sup>676</sup> cevabını vermiş ve kalbin amelinde tasdikini mutlak olarak yer almasını istemiştir. Zira Yüce Allah: “Onlar gerçekten (hak) müminlerdir”<sup>677</sup> ve “Onlar gerçekten (hak) kâfirlerdir”<sup>678</sup> buyurmaktadır. Dolayısıyla bu mutlaklık her iki zıt yönde yer alan bir kesinliktir. Bu kesinliğin arasında yer alan süreçler şüphe bağlamında değerlendirilmiştir. Şu halde inançta yer alan kesinliğe ulaşmak için metodik şüphe bir yöntem olarak değerlendirilmelidir.

---

<sup>674</sup> Mümin, 40/34.

<sup>675</sup> Hac, 22/55.

<sup>676</sup> Buhârî, *Sahih*, “İman”, Hadis no:26; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 391.

<sup>677</sup> Enfal, 8/4.

<sup>678</sup> Nisa, 4/151.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İMANIN OLUŞUMUNDA METODİK ŞÜPHE

#### 2.1. Metodik Şüphe

Metodik şüphe, İngilizce *method* ve Arapça'dan Türkçe'ye geçmiş olan şüphe kelimelerinden oluşmuş bir terkiptir. Arapça'da *usûl* ve *tarîk*, Türkçe'de ise yöntem<sup>1</sup> olarak tercüme edilen *metod*, Yunanca “*methodos*” kelimesinden alınmış olup, bilgi edinmek ve hakikati keşfetmek için tutulması gereken yol<sup>2</sup> anlamına gelmektedir.

Metodik şüphe, modern Batı düşüncesinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Rene Descartes'le (1596-1650) birlikte anılır. Descartes, akılcı (rasyonel) bilgi kuramı için kapsamlı bir savunma geliştirmiştir.<sup>3</sup> Bilimsel dünya görüşünün bir sonucu olan mekanik doğa anlayışını ve modern düşüncenin özne merkezli karakterini temellendirip meşrulaştıran metafizik bir sistem kuran Descartes, kendisinden sonraki felsefeleri önemli ölçüde etkilemiştir. Ona göre temel problemlere yönelik çözümler, yeni bir bilimi gerektirir. Bu doğrultuda olmak üzere Descartes, söz konusu yeni bilimi oluşturmak için, duyuların ve geleneksel aklın her şeklini soruşturup, duyular için gerçek kanıtlar bulmaya çalışmıştır. Metodolojik şüphesinin bir sonucu olarak duyularımızla elde ettiğimiz bilgilerin kesinsizliğinden hareketle, doğa ve toplumsal hayatla baş edebilmemizi sağlayacak kesin bilginin temellerini aramaya koyulan Descartes için önemli olan husus, hem kendisini hiçbir

---

<sup>1</sup> Akalın, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1667.

<sup>2</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, VII, s. 338-339; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 202; Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 420.

<sup>3</sup> “Cisimlerin bile aslında duyular aracılığıyla ya da hayal gücüyle değil de, salt zihinle algılandıklarını ve dokunulup görüldükleri değil de, salt anlaşılmış oldukları için algılandıklarını öğrendiğime göre, artık benim tarafımdan zihnimden daha açık ve daha seçik algılanabilecek hiçbir şeyin olmadığını biliyorum.” (Descartes, *Meditationes*, s. 59-61).

surette aldatmayacak hem de her türlü bilgimizin metafizik temellerini oluşturabilecek olan açık ve seçik<sup>4</sup> ilkeler bulabilmektir.<sup>5</sup>

Metodik şüphede kuşku, belli birtakım doğrulara ulaşmak üzere bir araç olarak kullanılmaktadır.<sup>6</sup> Şüphe, kendisinde kalınan, kendisinde karar kılınan ve daha ileri gidilmeyen bir amaç olarak benimsenmemektedir. Aksine şüphenin, kendisini ortadan kaldırmayı amaçlayan bir yöntem, bir araç olarak görülmesi sözkonusudur.<sup>7</sup> Bu açıdan metodik şüphede amaç, hem şüpheyi ortadan kaldırmak hem de doğru ve kesin bilgiye ulaşmaktır. Sonuçta kuşkucunun akıl yürütmeleriyle meydana getirilen karşı kanıtlarla sarsılamayacak aklı temel bilgilere sahip olduğumuz ispatlanacaktır.

Bu yöntemde bir ilke olarak, kesin bilgiye ulaşınca kadar eldeki bütün bilgilerden şüphe duyulur. Kesin olarak temellendirilmiş sağlam bir bilgiyle ortaya çıkabilmek için şüpheli araştırma en uç noktasına kadar taşınarak yanlışlığından en ufak kuşku duyulan aklı ve duyuşsal bilgilerin hepsi reddedilir.<sup>8</sup> Bu süreçte sahip olduğumuz inançlar sepetteki elmalara benzemektedir; bu elmaların bazıları çürüktür (yanlıştır) ve hepsi de çürük oldukları şüphesiyle karşı karşıyadırlar. Sepetteki elmaların herbirini, sağlamlığından emin olduğumuz bir elma buluncaya kadar teker teker incelememiz ve şüpheli tüm elmaları atmamız gerekmektedir. Daha sonra bu sağlam elmayı denektaşı olarak kullanarak, daha evvel şüphe duyduğumuz diğer elmalardan da sağlam olanları tesbit edebiliriz. Bu durumda elimizde, sadece sağlam elmaların olduğu bir sepet elma (doğrulanmış gerçek tasavvurlar) olacaktır.<sup>9</sup> Bu örnekte bütün bilgiler bir yana bırakılarak güvenli bir başlangıç noktası olacak ve

---

<sup>4</sup> “Açık bilgiden, dikkatli bir zihne görünen ve belli olan bilgiyi kastediyorum; mesela, eşyanın gözlerimize görünerek, onlar üzerine oldukça kuvvetle tesir ettiği ve böylece onları kendilerine bakacak duruma soktuğu zaman, eşyayı açıkça görüyoruz, deriz; seçik bilgiden de, kesin ve başka bilgilerden ayrı bir bilgiyi kastediyorum; öyle ki, bu bilgide onu gerektiği gibi gözden geçirene açıkça görünenden başka bir şey bulunmaz.” (Descartes, Rene, *Aklın İdaresi İçin Kurallar* (çev. Mehmet Karasan), MEB Y., İstanbul, 1997, s. 141).

<sup>5</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 63; Küçükalp, Kasım-Cevizci, Ahmet, *Batı Düşüncesi -Felsefi Temeller-*, İsam Y., İstanbul, 2014, 138.

<sup>6</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 939.

<sup>7</sup> Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Y., Ankara, 1998, s. 38-39.

<sup>8</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 21, 37; Ayrıca bkz. Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar -Platon’dan Wittgenstein’e Batı Felsefesi-*, Paradigma Y., İstanbul, 2000, s. 73.

<sup>9</sup> Musgrave, Alan, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk -Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş-* (çev. Pelin Uzun), Göçebe Y., İstanbul, 1997, s. 263.



kendisinden asla şüphe edilmeyecek, ilk ve sağlam olarak kabul edilen temel bir düşünceden yola çıkılır. Çünkü insanların bütün düşünceleri birbirine bağlıdır, birbirinden çıkar; bir düşünceyi doğuran ondan önce gerçekleşmiş başka bir düşüncedir. Düşünceler bir sebep-sonuç zinciri içinde devam ederler. Şayet düşünce aşamaları düzenli olarak takip edilir ve yanlış bir düşünceyi doğru sanmaktan sakınarak düşünce sürecinin arasına yanlış bir fikir karıştırılmazsa doğru olana ulaşılabilir. Bu durumda kesin olan tek şey şüphe etmektir. Bütün bilgilerden şüphe etmek gerektiği şüphesizdir. Şu halde bu şüphenin kendisinden zorunlu bir gerçek çıkmaz mı? Ben ki şüphe ediyorum, idrak ediyorum (idrak eden nefis, nâtık nefis<sup>10</sup>). Şüphe etmek düşünmektir; düşünmekse var olmaktır. Öyleyse var olduğum da şüphesizdir. “Düşünüyorum, o halde varım”.<sup>11</sup> Şüphe edemeyeceğim ilk ve sağlam bilgim budur. Bu durumda sebep-sonuç zinciri takip edilerek bütün öteki bilgiler bu temel bilgiler üzerine inşa edilebilir.<sup>12</sup>

Descartes, kendisini her türlü kuşkunun ötesine taşıyacak sağlam zemini, düşünen öznenin varlığında bulmuştur.<sup>13</sup> Çünkü ona göre insan kendi varlığı başta olmak üzere her şeyden kuşku duysa bile, kuşkusundan yani kuşku duyan bir öznenin varlığından şüphe edemez.<sup>14</sup> Düşünmenin şüphe etmek dâhil olmak üzere tüm zihinsel faaliyeti içermesinden dolayı düşündüğünüzden asla şüphe edemezsiniz.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Düşünme nâtık nefse has bir özelliktir. Nefiste nutk ise, aklın, özünün nuruyla, derin bir bakışla düşünmesidir. (Tevhîdî, Ebû Hayyan (930-1023), *el-Mukâbesât* (thk. Hasan es-Sendûbî), Dârü Suâdu’s-Sabâh, Kuveyt, 1996, s. 203).

<sup>11</sup> İhân-ı Safâ, düşünmeyi insan nefsinin eylemlerinden biri olarak, nefsin, özündeki şeylerin anlamlarını tasavvur etmesi, onları kendi cevherlerindeki duyulurların resimlerine ait görmesi ve düşüncesinde onları kendine ayırması olarak açıklar. Bu düşünmeyle insan tanımlanır ve “o, düşünen, ölümlü diridir” denir. Şu halde insanın düşünmesi ve diriliği nefsin varlığından ileri gelirken, ölümden ileri gelir. Bu bakış açısında insan adı, yalnızca nefis ve beden birlikteliğine verilir. (Cihan, Ahmet Kamil, *Takdim* (Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine* içerisinde, çev. Ahmet Kamil Cihan), İnsan Y., İstanbul, 2003, s. 29). Gazzâlî’de, düşünmeyi insanlığı ayakta tutan zâtî anlam olarak kabul eder ve onun akıldan doğduğunu belirterek, Allah’ın hitabı, paygamberliği tasdik gibi anlamların başka şeyin varlığına değil düşünmeye bağlı olduğunu söyler. (Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, s. 40, 43, 47).

<sup>12</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, I, s. 285; VI, s. 205; Janet, Paul-Seailles, Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib -Metafizik ve İlahiyat-* (çev. Elmalılı Hamdi Yazır), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1978, s. 41.

<sup>13</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 43-47.

<sup>14</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 39, 47; Ayrıca bkz. Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 139.

<sup>15</sup> Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 265.

Descartes'a göre sözkonusu öznenin, hiçbir biçimde duyu deneyine bağlı kılınamayacak olan bir takım fikirlere sahip olduğu açıktır. Matematiğe ait kavram ve düşüncelerin yanı sıra, mükemmel (Tanrı) fikrini de bunlar arasında görüp “doğuştan bir ide” olarak değerlendiren Descartes, dış dünyanın varlığını mükemmellik fikrinin yansıması olarak varlığının şart olması gerektiği Tanrı'yla bağlantılı bir biçimde ele alır. Tanrıya yüklenen yetkin anlamların, bu yetkinlikleri taşımayan dış dünya ve insan varlığına bağlı olmaması gerçeği, Descartes için, tanrının hem insan zihninden hem de dış dünyadan bağımsız bir varlığa sahip olduğu anlamına gelir. Zira zihnimizde yetkin bir tanrı fikrinin mevcut olduğu dikkate alındığında, onun sadece zihinsel bir varlığa sahip olduğunu düşünmek, onun yetkinliğiyle açık bir çelişki arzeder. Öyleyse, bizde mevcut olan açık seçik tanrı düşüncesinin kaynağının, tanrıdan daha eksik olan bir varlığa değil, bizatihi tanrının kendisine götürülmesi gerekir. Bu ise hem düşünen varlığımızın hem de dış dünyanın sebebi olan bir tanrının var olduğu anlamına gelir.<sup>16</sup>

Metodik şüphesine bağlı olarak önce kendi varlığını, sonra da tanrının varlığını kanıtlayan Descartes, tanrının yetkinliğinden hareketle de dış dünyanın varlığını kanıtlamıştır. İnsan doğanın varlığını ve ondaki düzeni bilecek güce sahiptir. Tanrı herşeyi, bize doğru cevaplar verecek şekilde yaratmıştır. Dolayısıyla bu fikirler kötü bir cinin bizi aldatması olarak görülemez. Çünkü eğer öyle görülürse, tanrının yetkinliği düşüncesiyle çelişki ortaya çıkar. Mükemmel olan tanrının bizi böyle bir yanılsama içine bırakmasından bahsedilemez.<sup>17</sup> Gerçeklerin açık ve seçik olarak algılanmasını sağlayan “aklın doğal ışığı” gibi akılsal güçler, bizi kandırma amacı gütmeyen iyi niyetli tanrı tarafından verilmiştir. Bu durumda genel doğruluk ölçütü güvenilir olacaktır.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> “Mükemmel, yetkin bir varlık olarak Tanrı hiç olmamış olsaydı onun hakkında bu fikre sahip olan ben olabilir miydim? Ben varlığımı kendime borçlu olsaydım, ne kuşku duyardım, ne arzu hissederdim ne de bir şeyden mahrum olurum. Çünkü hakkında bir fikir sahibi olduğum her tür yetkinliği kendim kazanmış olurum, böylece ben kendim tanrı olurum. Ama kendimde hiç böyle bir güç görmüyorum ve bundan dolayı varlığımı kendimden farklı, başka bir varlığa borçlu olduğumu artık çok iyi anlıyorum.” (Descartes, *Meditationes*, s. 87 vd.)

<sup>17</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 109; Ayrıca bkz. Küçükalp-Cevizci, *Batu Düşüncesi*, s. 140-141; Magee, *Büyük Filozoflar*, s. 83-85.

<sup>18</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 71; Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 271.

Sonuç olarak metodik şüphede bilginin objektifliği, düşünen öznenin bilme melekesine atıfla temellendirilmiştir.<sup>19</sup> Düşünen öznenin hakikate ulaşmasındaki temel doğruluk ölçütünün güvenilirliğinin kaynağı olan Yaratıcı'nın sözüne bu açıdan bakarak şüpheleri ortadan kaldıracak bilgiye ve oradan da imana ulaşabilir miyiz?

## 2.2. Kur'an ve Metodik Şüphe

Oku emriyle indirilmeye başlayan Kur'an<sup>20</sup>, insanın kendisine emanet edilen bilgi aktarımını aktif olarak kullanmasını ister.<sup>21</sup> Akletmeyi ve düşünmeyi insanın diğer varlıklardan farklı olarak ilahi emaneti sahiplenmesinin temelini yerleştiren Kuran,<sup>22</sup> varlığımızı düşündüğümüz sürece keşfedebileceğimizi ve böylece kendisinden şüphe edemeyeceğimiz bir temelde açık seçik bilgiye ulaşabileceğimizi belirtir.<sup>23</sup> Bu düşünme süreci içerisinde yer alan şüphe, Kur'an tarafından insanın aklını kullanması açısından kabul edilen bir durumdur.<sup>24</sup>

Kur'an nefisleri üzerinde düşünen (tefekür) insanları bilgiyle buluşturmaktadır. Dinî alanda bir gerçeğin vurgulanması için yolların insanlara gösterilmesi tefekküre verilen bir değer göstergesidir. Bu noktada din konusunda konuşmanın, ifade etmenin ve hatta şüpheli bir tavır takınmanın bile gereksiz olduğunu söylemek doğru değildir. Wittgenstein'in "şüphenin olabilmesi için bir sorunun, bir sorunun olabilmesi içinde bir cevabın olması gerekir. Bu da ancak söylenebilecek bir şeyin olduğu yerde mümkün olur. Bu görüşten hareket edince dinde ne ispatın ne de şüphenin yeri kalır"<sup>25</sup> düşüncesi, insan hissiyatından akıp zihni süzgeçten geçerek ortaya çıkan kelimeleri ve dolayısıyla düşünceyi yok sayan bir anlayışın ürünüdür. Çünkü bu önermeyi bile söylemek için insan, kelimelere ve bu

<sup>19</sup> Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 141.

<sup>20</sup> Alak, 96/1.

<sup>21</sup> Âl-i İmran, 3/191; Hac, 22/46; Nahl, 16/78.

<sup>22</sup> Haşr, 59/21.

<sup>23</sup> Rûm, 30/8; Ayrıca bkz. Bakara, 2/44, 242; Yunus, 10/16; Hud, 11/51; Yusuf, 12/109.

<sup>24</sup> Bkz. Nisa, 4/82.

<sup>25</sup> Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İFV Y., İzmir, 2001, s.134.

kelimeleri bir araya getirip bir önerme olarak sunabilecek bir düşünceye sahiptir. Kur'an'ın insan anlayışıyla zıt bir durum arzeden bu düşünce biçimi, nihai olarak dini, sadece bir inanma veya inanmama meselesi<sup>26</sup> olarak görmekle onu hayatın bir kenarında, zihin dünyasının dışında bir noktaya hapsettiğini zannetmekte veya akıl ya da iman ikiliğine yol açabilmektedir. Fakat yaşamın beyyine<sup>27</sup> ve basiret<sup>28</sup> üzerinde kurulmasını isteyen Kur'an, düşüncenin her aşamasında ortaya çıkabilecek sorulara cevaplar verirken, insanları da bu sorularından dolayı kınamamaktadır. “Görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş (alt üst olmuş) bir kasabaya uğradı; «Ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba!» dedi. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı; sonra tekrar diriltti. Ne kadar kaldın? dedi. «Bir gün yahut daha az» dedi. Allah ona: Hayır, yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Eşeğine de bak. Seni insanlara bir ibret kılalım diye (yüz sene ölü tuttuk, sonra tekrar dirilttik). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz, dedi. Durum kendisince anlaşılınca: Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir, dedi.”<sup>29</sup>

Hakikatlerin gerçekleşmesinden önce şüphe duyan insanların, gerçekleri açık ve net bir biçimde görmeleri ve hatta nefislerinde açık ve seçik olarak yaşamalarıyla şüphelerinin veya şüpheye bağlı sorunlarının ortadan kalkacağını ispatlayan bu ve benzeri ayetler, insan düşüncesine bir metot vermektedir. Aslında insan hayatın, her an ölüm ve dirilişi içerdiğini çok çeşitli misalleriyle ve tekrar tekrar görür. Fakat bu ayetin devamında Hz. İbrahim'in yaşadığı tecrübe de<sup>30</sup> gösteriyor ki aslında insan bazı şeyleri bizzat kendi “düşünce”sinde ve hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak netlikte

<sup>26</sup> Bu mesele Hıristiyan ilahiyatında önemli bir problem olarak yer alır. “Anlamak için inanırım, çünkü inanmazsam anlayamam” diyen Saint Anselm'in (1033-1109) yanında yer alan Thomas Aquinas (1225-1274): “İman, insanda, ilahi bir davet gibi, bir lütfun cereyan etmesiyle mümkündür ve akıldan ziyade iradeye bağlıdır. Akıl metafizik hakikatlere yapışması sağlam delillerin sevki ile değil, iradenin emrine uymakla olur. Akıl yalnızca kiliseye karşı olanların delillerini reddedebilir ve bunların batıl olduklarını veya zorunlu olmadıklarını gösterebilir. İlâhî bir lütuf olan iman, tabiatı yıkmaz, tamamlar ve daha mükemmel yapar. İman aklın başlangıcıdır. Bu manada akıl imana tabidir...” (Summa Theologie'den nakleden, Janet-Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 37-38).

<sup>27</sup> Bkz. Enfal, 8/42; Hûd, 11/17. Beyyine: “Akıl ya da hissî olsun, açık delillere denir.” (İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 68).

<sup>28</sup> Yusuf, 12/108.

<sup>29</sup> Bakara, 2/259.

<sup>30</sup> Bakara, 2/160.

yaşamak istiyor. Bu isteğine rağmen insan bilgi noktasında şüpheden sıyrılıp gerçeğe ulaşmada ve iman sürecinde yol almada kendi aklını iyi kullanıp misalleri doğru değerlendirmesi gerekmektedir. Nitekim kendi zannına göre az bir süre tayin eden kişiye Allah (c.c.) gerçek zamanı bildiriyor ama ardından yiyeceklerin halinin gösterilmesi kişinin zannını veya şüphesini artırırken, ardından bu şüpheyi daha güçlü bir misalle yok edecek bir durum meydana geliyor. Yani öncelikle şüphede olduğunu bilen veya bilgisinden emin olmayan kişinin şüphesi artırılıp en güçlü hale getirilerek, gerçeğe dair sunulacak delilin kişideki tesiri artırılıyor. Hayvanın kemiklerinin yeniden yaratılması olayı, kişinin içindeki şüphe durumunu güçlendiren yiyeceklerin misalinden daha güçlü bir delil olarak sağlam bilgiye ve dolayısıyla imana ve teslimiyete götürüyor. Kur'an bu noktada şüphe içerikli misallerin nasıl değerlendirileceği hususunda yol gösterirken, insanın ulaşabileceği mevcut imkânların ona bilgiyi sunarak onu tasdike yönelteceği noktasında da güven vermektedir.<sup>31</sup>

Kur'an tarafından kabul edilen şüphenin, insan zihninde yer alan bir durum olmasına karşın gerçeğe, bilgiye bakan yönü değişmektedir. İnsan zihninin bilgiyi elde etmek için her zaman aynı süreçten geçmediği görülmektedir. İnsanların çok farklı nedenlerden etkilenerken kurdukları zihinsel yapılarının, bilgiyle olan ilişkisinde her zaman doğru yönde hareket etmediği bir gerçektir. Kur'an'ın resmini çizdiği ve doğru bilgiye ulaştığını düşünen insanların sonuçta ulaştıklarının bir bilgi olmadığı durumların giderilmesi hususunda harcanan çabanın zihinsel süreçlere olan bağlılığı önem arz etmektedir. Bu durum insanların, bilgi olduğunu zannettikleri inançların objektif gerçekliğini sorgulamaları hususunda dikkat çekeceğimiz Kur'anî çağrıya, zihinsel bir süreç olarak şüpheyi başlamları noktasında bir davettir. Bu davet bilginin elde edilmesi ve iman noktasında bir tercihte bulunulması için şarttır. Çünkü insanlar, iman ettikleri varlıkların aslında bir bilgiyle ulaşılan ve hakikati olan bir "ilâh" değil de zihinsel olarak kurgulanan bir isimlendirmelerden ibaret olduğunu bilmeye ancak bu zihinsel süreçleri kontrol ederek ve inançlarını sorgulayarak

---

<sup>31</sup> Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, II, s. 884-894; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, s. 37-38.

başlayacaklardır.<sup>32</sup> Başka bir deyişle, bu varlıkları ilah konumuna yükseltmek ve onları o şekilde değerlendirmek için gerçek ilahlık vasıflarını taşıyan varlıktan gelen bir bilgiye, delile sahipler mi?<sup>33</sup> Yoksa kendi nefislerinde Allah'a iftira olarak o varlıkları ilah konumuna mı yükseltiyorlar?<sup>34</sup> Dolayısıyla kendi eğilimlerinin ve hayat kurgulamalarının farkında olarak hareket eden veya hareket etmek zorunda olan insanın, sonuca bağladığı süreç üzerinde, özellikle de sürecin bilgi bakımından hakikate bakan yönü noktasında sorgulama yapması için, düşünce dünyasında uygulanacak metodik şüphe önemlidir.

İnsanların doğru bir düşünme süreciyle elde edebilecekleri bilgi, onların gerçeklerle olan uyumunu sağladığı gibi yaratılışlarında mevcut olan gaye ve hedef<sup>35</sup> konusundaki yürüyüşlerini de, yönelişlerini de<sup>36</sup> sağlıklı hale getirir. İnsana “beyânın, bilmediği şeylerin öğretildiğini”<sup>37</sup> söyleyen Ayetler, insan zihninin çalışma sistemini yaratan bir varlıktan, bu sistemi kullanmaya ve bu sistem üzerinden sonuca ulaşma çabası içerisinde girmeye davet edilen şahsiyetlere gelmektedir. “Ey insanlar! Öldükten sonra dirileceğinizden kuşku duyuyorsanız şunu unutmayın ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belli belirsiz et parçasından yarattık ki size (kudretimizi) açıkça gösterelim; biz dilediğimiz rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız, sonra sizi bebek olarak çıkarırız ki daha sonra yetişkinlik çağınıza erişesiniz. İçinizden kimi erken vefat ettirilirken kimi de önceden bildiklerini bilmez hale gelinceye kadar ömrün en düşkün çağına eriştirilir. Öte yandan yeryüzünü kupkuru ve cansız görürsün; üzerine yağmur indirdiğimizde ise (bir de bakarsın) canlanıp kabarır ve her cinsten güzel bitkiler çıkarır. Çünkü Allah hakkın ta kendisidir. Şüphesiz O ölüleri diriltir ve O her şeye hakkıyla kadirdir.”<sup>38</sup>

---

<sup>32</sup> “Bunlar, sadece sizin ve atalarınızın uydurduğu isimlerden ibarettir, Allah bunlara hiçbir yetki ve otorite devretmemiştir. Bunu söyleyenler sadece kuruntu ve nefsanî arzularının peşinden gidiyorlar; oysaki Rablerinden kendilerine, ilâhî rehberlik gelmiş bulunuyor.”, “Yoksa insan, (hakikatin) kendi arzuyu isteğine tabi olduğunu mu sanıyor?” (Necm, 53/23-24).

<sup>33</sup> Yusuf, 12/40; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VI, s. 435.

<sup>34</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI, s. 341, Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XII, s. 98.

<sup>35</sup> Zâriyât, 51/56.

<sup>36</sup> Zâriyât, 51/50.

<sup>37</sup> Rahman, 55/4; Alak, 96/5.

<sup>38</sup> Hac, 22/5-6.

Ayette, metodik şüphenin kendisine dayandığı ve “delile ihtiyaç bulunmayan” bir nokta olarak belirtilen aklî zaruretlerin oluşum süreci, maddî temellerinden başlanarak izah edilmektedir. Bu izah tarzında süreç insanın kendi varlığının mahiyetini algılamasıyla başlatılır. “Allah sizi, analarınızın karnından siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi”<sup>39</sup> buyruğuyla Allah, insanın duyu organlarının “işitme, duyma, görme” işlevlerini yerine getirmesiyle gerçekleşecek “akletme”nin “insana bilmediklerini öğretmekle” neticeleneceğini göstermiştir.<sup>40</sup> Şu halde en temel çıkış noktası olan düşüncenin açık ve seçik önermeleri, insanın varlık ifadesinin temelleri olmasının yanında, iman sürecine yönelişi sağlayan temel argümanları da sunar. İnsanın “enfüs tecrübesiyle”<sup>41</sup> başlayan bu aydınlanmanın fitrî temellerin bir yansıması<sup>42</sup> olarak okunması gerekir. Bu bakış açısında en önemli nokta, insanın kendi varlığını ispatladığı düşünce sisteminde yer alan yetkinliğin karşılığı olarak anlaşılan tanrı fikrinin göstergesi olan mührün, eserin kendisinden farklı bir şey olmamasıdır.<sup>43</sup> Bu fikrin ulaştığı noktayı Descartes şöyle açıklamıştır: “Kendime gönül gözümle baktığımda, ben kendimin tamamlanmamış, başkasına bağlı ve kat kat büyük bir şeye sonsuzca özlem duyan bir varlık olduğunu anlamakla kalmıyorum, aynı zamanda bağlı olduğum o varlığın bütün o büyük şeylere sadece süresizce ve imkân olarak değil, aynı zamanda fiili olarak ve sonsuzca olduğunu, dolayısıyla onun Tanrı olduğunu anlıyorum.”<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Nahl, 16/78.

<sup>40</sup> Bkz. Hac, 22/46; Alak, 96/5; Beled, 90/8-9; Gazzâlî, nefsin yaratılışın başlangıcında “saf/yalın (sâzice) nefis” olarak düşünümlerinin anlamlarını alamadığı gibi duyulurları da algılama gücü olmadığını, öncüllerin/ilkelerin bilgilerinin, tümeller ve tikeller arasındaki ayrılık, birşeye eşit olan şeylerin kendilerine de eşit oldukları gibi bilgilerin mevcut olmadığını söyler (işlenmemiş boş bir cevher). Çünkü nefis, dikkatli bir bakışla ve en küçük bir çıkarımla onlara ulaşır. Daha sonra cenin, bebeklik dönemine geçtiği vakit bazı duyuları güçlenir. Çocukluk dönemine geçince duyuların gücü tamamlanır ve her bir duyu, kendi duyulurunu algılar. Sonra nefis, parçalı şeyleri öğrenmeye başlar ve o zaman “doğal (garîzî) akıl” olur. Sonraki hallerinde ona, insanın gelişim süreciyle alakalı olarak “bilkuvve akıl ve bilmeleke akıl”, sonra “kazanılmış akıl” ve daha sonra da “bilfiil akıl” denir. Şu halde, bu nefis, bilinecek şeylerin biçimlerine yöneldiği zaman ona “akletme” denir. Düşünümlerini ifade etmeye güç yetirdiği zaman da ona düşünme denir. (Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, s. 46-47).

<sup>41</sup> Bkz. Zâriyât, 51/21; Fussilet, 41/53.

<sup>42</sup> Bkz. Rûm, 30/30.

<sup>43</sup> Bkz. Hicr, 15/29; Sâd, 38/72.

<sup>44</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 103.

Metodik şüphede en temel çıkış noktası olan düşüncenin ispatladığı kendimizin (yetkin olmayan) varlığı ve en mükemmel varlığın, yani Tanrı'nın fikrinin bizde bulunduğu gerçeği, zorunlu olarak Tanrı'nın da varolduğunu hiç tartışmasız kanıtlıyor.<sup>45</sup> Bu açık ve seçik fikrin aksine akletme sürecini bertaraf ederek sırf heva ve hevesle hareket etmek delilsiz ve temelsiz bir mücadele olacaktır.<sup>46</sup> Bu açıdan “insanlar içerisinde herhangi bir bilgiye, yol gösterici bir kılavuza ve aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışan kimseler çıkabilmektedir.”<sup>47</sup>

Ne var ki insan bilgiye olan ihtiyacını metodik şüphede açıklanan düşünce sürecinden elde ettiği doğru fikirlerle gidermek yerine, bazen doğru zannettiği ve hakikatte gerçekliği olmayan ve bilgi olarak dahi isimlendirilemeyecek şeylerle perdelemektedir. Dolayısıyla insanoğlu yaratılışında mevcut olan gayeyi gerçekleştirmek ve kendisini hakikatle buluşturacak bir şekilde düşünsel bir çabaya girmek için öncelikle bilgi olarak kendisine sunulan dünya görüşünün doğruluğundan şüphe duyarak varlığındaki belli ve belirli olan a priori öncüllerden hareket etmelidir. Nitekim ilim ve hikmetle donanmış olarak ilahî rahmetin yeryüzündeki en önemli görüntüleri olan peygamberler,<sup>48</sup> insanların inançlarının kaynaklarını sarsma ve onları “Hak” yoluna yönlendirme hususunda gerekli bilgi donanımının insan düşüncesindeki temellerini göstermişlerdir.<sup>49</sup> Hissî mucizelerle desteklenselerde,<sup>50</sup> düşüncedeki a priori bilgileri harekete geçirerek insanlara yönelen peygamberler, insanların temel çelişki noktalarına dikkati çekmişler ve böylece insanın varoluşunun ispatı olan düşünceyi aktifleştirerek onların ilgisini iman sürecine çekmek istemişlerdir. İnsanların akıllarına hitap ederek gönüllerde olanı sarsmaya

---

<sup>45</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 101.

<sup>46</sup> Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, I-III, Dâru's-Sabûnî, Kahire, 1417/1997, II, s. 258.

<sup>47</sup> Lokman, 31/20; Hac, 22/8.

<sup>48</sup> Bakara, 2/151, 129.

<sup>49</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/164; Nisa, 4/59.

<sup>50</sup> Tevbe, 9/40; Âl-i İmrân, 3/49.



çalışmışlar, bazen de direk vicdânî bilgilerle<sup>51</sup> akılda olana dair şüphe duymaya davet etmişlerdir.<sup>52</sup>

Gerçekten insanoğlunun akılı hakikate, gerçekliğe tam olarak hâkim olamadığı gibi dine de hâkim değildir. İnsan akılı mutlak hakikatı kuşatamadığı için, bütün ilahî hakikatleri kendisinden çıkarmağa kalkışırsa bir yönüyle küstahlık etmiş, diğer yönüyle de sapıtmış olur. Fakat ilahî güç ve kudretin muhale (mümkün olmayan, olmaz, olamaz) taalluk etmediğini anlar. Akıl için en büyük muhal işareti çelişmedir. Akıl, mutlak gerçekliğin bütün sınırını çizemez. Fakat akıl demek, mutlak gerçekliğin mutlak imkânsızdan ayrıldığı sınırları bilmek demektir. Akıl, hakikatte çelişki bulamayacağı gibi peygamberlerin davetlerinde de, getirdikleri bilgilerde de çelişki bulamaması gerekir. Dolayısıyla çelişen bir önerme, akıl nazarında anlaşılmamış değil, batıl olduğu anlaşılmalı ve reddi gereken bir şeydir.<sup>53</sup> Akıl buna karşı aczini değil kudretini görür. Çünkü çelişkiler akılı aciz bir hale getirmez, taciz eder, rahatsız eder. Acze düşmek karşısında akıl ve vicdan, emre hazır ve korunmuş kalır. Aklın ve vicdanın bir ve beraber olarak uyumlu bir karşı duruşu hakikatin ortaya çıkmasında esas noktayı teşkil eder.<sup>54</sup> İşte peygamberlerinde, akıllara ve gönüllere (vicdanlara), onların yaratılış özelliklerinde mevcut olan “fitrî hassaları” dikkate alarak hitap etmesi, insanların en temelde, varlık bütünlüklerini şüphelerden ve rûhî bunalımlardan uzaklaştırarak iman sürecinde bir dayanak sağlamaları noktasında bir çıkış noktası olarak algılanmalıdır. Çünkü nebilerin davet ettikleri din, insanın bütün ruh kuvvetleriyle alakadar olarak nefis birliğine ve düşüncenin metodik şüphede ulaştığı sağlıklı bir temelde varlığını ispatlamasına bağlanması gereken en büyük bir hakikattir.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Vicdan, herhangi bir gerekçelendirmeye gerek kalmadan bir yargının kabul edilmesi anlamında kullanılmıştır. (İcî, *el-Mevâkıf*, s. 151).

<sup>52</sup> En’âm, 6/83, 89-90; İbrahim, 14/4; Âl-i İmrân, 3/53.

<sup>53</sup> Bunun en güzel örneğini “teslis” akidesindeki çelişki oluşturur. Akıl teslisi neliğini anlıyor ama aynı yetkin bir Yaratıcı dışındaki diğer varlıkların tanrılığı iddiasındaki çelişkiler gibi bu iddiadaki çelişkiyi de fark ediyor. Dolayısıyla bu inançlar metodik şüphede yer alan düşünce sistematigine, dolayısıyla akla aykırı olarak kabul edilmelidir.

<sup>54</sup> Elmalılı, Hamdi Yazır, *Dibâce* (Janet, Paul-Seailles, Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib –Metafizik ve İlahiyat-* içinde, çev. Elmalılı Hamdi Yazır), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1978, s. XLII-XLIII.

<sup>55</sup> Elmalılı, *Dibâce* (*Metâlib ve Mezâhib içinde*), s. XLIII.

Bu açıdan kuşku, insanoğlunun, nebilerin çağırdığı bu hakikate ulaşması için ortaya atılan bir davet olmuştur. İçerisinde bulunduğu inançların ve sahip olduğu önergelerin doğru olduğuna iman eden bir insanın herhangi bir şüphe durumu olmadan farklı düşünce kalıplarını değerlendirmesi mümkün olmamaktadır. Bu da ancak doğru olduğuna emin olduğu ve tasdik ettiği inancının sorgulanmasıyla ve dolayısıyla onun doğruluğu hususunda şüphe duyulmasıyla gerçekleşecektir. Nitekim Hz. İbrahim'in kavmini "İlâh" olarak Allah'ı bırakıp ta kendi elleriyle yonttukları bir takım şekillere tapmaları ve onları "ilâh" olarak isimlendirmeleri karşısındaki mücadelesi genel bir örneklendirmeyi içermektedir. "Hani, babasına ve kavmine şöyle demişti: "(Siz) nelere tapıyorsunuz?"<sup>56</sup> Sizler, Rabbi, kullukta kendisine eşit, ortak kıldığınız bu varlıklar cinsinden mi zannediyorsunuz, yoksa bu varlıkları O'na ortak koşmanıza ve onları aracı kılmanıza izin verildiğini mi iddia ediyorsunuz?<sup>57</sup> Yani sizler: "İftira etmek için mi Allah'tan başka ilahlar istiyorsunuz?" "Peki, âlemlerin Rabbi hakkındaki zannınız nedir?"<sup>58</sup>

Şirkten selim, şüpheden uzak bir kalple<sup>59</sup> kavmine seslenen Hz. İbrahim, "Beni doğru yola ileten O olduğu halde, siz Allah hakkında hâlâ benimle tartışıyor musunuz?" hitabıyla kavmine seslenmekte ve Allah'tan bir delilleri olmadığı halde putlara tapmalarını "düşüncesizlik" "aklen muhal bir durum" olarak nitelendirmektedir.<sup>60</sup> Dolayısıyla taptıkları şeylerin ne olduğuna bir bakmalarını ve bu hususta "taptığınız, ibadet ettiğiniz, inandığınız bu şeylerde nedir? Hak mıdır batıl mıdır? Düşünmüyor musunuz?" şeklinde bir sorgulamaya girmelerini istemektedir. Eğer insanlar bu şüpheye davet edilmezse buldukları hal üzere kalacaklar ve hakka iman etme hususunda bir tercihte de bulunamayacaklar. Yalnız burada önemli olan husus şudur ki; Hz. İbrahim ve diğer davetçiler, insanları dinleri hususunda sarsıntıya ve şüpheye davet ederek onları inançlarından soyutlayıp boşlukta (muallakta) bırakmamışlar, onlara hak ve hakikatin ne olduğu hususunda açık kesin bilgileri de

<sup>56</sup> Saffat, 37/85.

<sup>57</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI, s. 341.

<sup>58</sup> Saffat, 37/86-87.

<sup>59</sup> Saffat, 37/84; Kurtubî, *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'an*, XV, s. 91; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XII, s. 97; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI, s. 340.

<sup>60</sup> En'am, 6/80.

sunmuşlardır. Onlar insanların sahip oldukları inançların yanlış olduğunu söylerken, içerisinde buldukları durumun haktan bir sapma, dalalet olduğunu da varlıkların mahiyetleri ve konumları açısından ispat etmişlerdir. Bu ispatın dayanağı ise her zaman metodik şüphede düşüncenin temel argümanlardan olan nefsin kendi varlığından yola çıkarak ispatladığı; eşyanın gerçekliği hususunda aldatıcı olmayan ve varlığında bunu düşünmeye imkân bulamadığım “yetkin bir Yaratıcı” fikri olmuştur.<sup>61</sup> Heva ve heveslerinden konuşmayan<sup>62</sup> elçilerin dış dünyanın hakikati hususundaki düşünceleri “kötü bir cinin” aldatmalarından uzak bir varlık telakkisine dayanmaktadır. Bu varlık telakkisinde, Tanrı’nın yetkinliğinin eserlerini gösteren dış dünyayı algılayabilecek bir genel doğruluk ölçütünü ispatlayacak “cogito (düşünce)” mevcuttur. Düşüncenin en önemli özelliklerinden biri olan kuşku duymanın, böyle bir eksiklikten uzak olan ve zihnimdeki mükemmel fikrinin bir karşılığı olarak Tanrı’nın ispatı olması kaçınılmaz bir gerçektir. Varlık kendisini düşüncenin salt bir algısı olarak değil, hakikatin objektif bir yansıması olarak sunmakta ve düzenliliğiyle Yaratıcı’yı ispat etmektedir. Dolayısıyla düşünce bu algının gerçekliği ve kaynağı hususunda aklın doğal ışığından gelen bir yetiyle aynı temellendirmeye ve Yüce Allah’a inanmaya gitmektedir.<sup>63</sup>

Nitekim bu objektifliğin hakikati işaret etmesi noktasında, babası Azer’e: “Sen putları mı ilâh ediniyorsun? Görüyorum ki, sen ve toplumun apaçık bir sapıklık içindesiniz!” hitabıyla seslenen Hz. İbrahim, yerlerin ve göklerin hükümrânlığı hususundaki bilgiyi özümsemiş ve bu bilgiyle insanlara seslenme hususunda yol ve yöntemleri rabbinden almıştı.<sup>64</sup> Hz. İbrahim insanların sahip oldukları inancın yanlışlığını, tapınılan şeylerin “ilah” ve “rab” olma özelliğine sahip olup olmadıkları bilgisiyle ispat ediyor. Çünkü “İlah” ve “Rab” olma özelliğine sahip olan bir varlığın nasıl olması gerektiği hususunda ayetler her devirde kullara sunulmuştur. “(Ey Peygamber!) De ki: Göğün ve yerin ürünleriyle sizi rızıklandıran kimdir? Peki, işitme ve görme duyularınız üzerinde kim mutlak söz sahibidir? Dahası kimdir

<sup>61</sup> Bkz. Bakara, 2/255, En’âm, 6/1-3, 101; Haşr, 59/22-24; Nâziât, 79/29.

<sup>62</sup> Necm, 53/3-4.

<sup>63</sup> Bkz. Fussilet, 41/53.

<sup>64</sup> En’âm, 6/75, 83.

ölüden diriye çıkarana? Ve diriden ölüyü çıkarana kim? Ya bir düzen içerisinde devinen bütün bir varlığa talimatı kim veriyor?”<sup>65</sup> Bu açıdan düşünce de ortaya çıkan kuşkunun insandaki bir eksiklik olmasında ki gerçek, insan dışındaki varlıklar açısından da yetkinliğin olmayışı problemini taşımakta ve bu da aynı ilâh olarak kabul edilen “putların Hz. İbrahim tarafından kırılması”<sup>66</sup> örneğinde olduğu gibi yetkin Tanrı dışındaki varlıkların durumunu bizzat tecrübeyle açıklamaktadır. Bu açıdan metodik şüphede varlıkların kaynağının ispatı olarak işaret edilen Yetkin Varlığın yaratmasındaki düzenliliğin, düşüncede güvenilir bir karşılık bulmasıyla, kuşkuculuğun sarsamayacağı bir noktada varlığın hakikatine dair bilginin tebellür edeceği belirtilmelidir.

Görüldüğü gibi insanların “kendi varlıklarından” yola çıkarak, sağlam bir “düşünce” tarzıyla ortaya koyabilecekleri bilgilerin ayetlerle insanlara hatırlatılması, “İlah” ta bulunacak en temel bir özelliktir. Çünkü insan, rızka, işitme ve görmeye, hayata ve ölüme dair ne kendisinin ve ne de karşısında kendi elleriyle yonttuğu ve kendi düşünceleriyle kurguladığı varlıkların herhangi bir yaratıcı etkisinin olmadığını bilmektedir. Dolayısıyla sizin varlığınız ilahî rahmetin ve sevginin bir eseri olarak ortada durmakta ve size doğruyu bulma ve hakikati anlama hususunda gerekli olan metodu sunmaktadır.

Varlığında bulduğu bu gerçeğin farkına varan insanların, içerisinde buldukları ve herhangi bir hakikate dayanmayan inançları hususunda sorgulama yaparak imana ulaşmaları kaçınılmazdır. Çünkü insanın en temel varoluş noktası olan ve benliğini saran değer meselesi, onu, varlıklar ve varlıkların yaratıcısı karşısında konumlandırmakta ve inancını yönlendirmektedir. İnsan olarak kendisi için yaratılan varlıklar karşısında durumu ortaya çıkarılan insanın, içerisinde bulunduğu sapıklığın dayandığı inançları bu açıdan sorgulaması kaçınılmazdır. Nitekim dönüşleri cehennem olarak vurgulanan bir kavmin, atalarını sapık kimseler

---

<sup>65</sup> Yunus, 10/31.

<sup>66</sup> Enbiya, 21/58.

olarak bulmalarına rağmen onların izleri üzerinde koşturmaları yerilmekte<sup>67</sup> ve bunun kendilerine akıbetlerinden korkutucu bir peygamber gönderilip uyarılmalarına rağmen meydana geldiği anlatılmaktadır.<sup>68</sup> Onlar atalarının yollarını takip etmişler ve onların yanlış yolda olup olmadıklarına dair bir şüphe duyup ta sorgulamaya girişmemişlerdir. Hâlbuki eğer inançlarının dayandığı bilgilerin doğru olmadığına dair bir duyguya kapılırsa insan, fitratının istediği hakikate bir kapı aralanacaktır. Bu kapıdan, kendi inançlarına gerçeğin ta kendisi olarak bakan insanların girmesi biraz zor gözükmektedir. Bu yüzden Kur’ân, insanların içerisinde buldukları durumdan emin bir şekilde yaşamalarına ve dünya hayatının görüntülerine aldanıp hakikati kaybetmelerine karşı bir çağrı yöneltmektedir. “(Şuayb) dedi ki: “Ey kavmim! Söyleyin bakalım; ya Rabbinden apaçık bir delil üzerinde isem...?”<sup>69</sup> Kalplere atılan bu şüphe tohumları onları olumlu ya da olumsuz bir cevaba sevk edecektir. Kur’an onları duygusal olarak sarstı ve bu sarsıntı içlerinde kökleşmiş olan temelsiz akidelere karşı bir güvensizlik oluşturdu. Bu güvensizliğin etkisiyle zihin dünyalarında yakîne uzanan bir sürece, metodik şüphe sürecine girmeleri ve bir sonuç olarak imana ulaşmaları beklenmektedir. Çünkü bilgiye ulaşmak için nefsin tefekküründen dış dünyaya uzanan bir sürecin metodik olarak yönetilmesi zorunludur. Bu açıdan yakîn hedefine ulaşmak için şüpheye metodik bakışın İslam düşünce tarihindeki önemli simalarının örnekliği yol gösterici olacaktır.

### 2.3. Metodik Şüphe Örnekleri

İslam düşünce geleneğinde şüphenin bilgi açısından olumsuz bir kavram olarak ele alınmasına rağmen, nazarî faaliyetlerde olumlu bir anlamda değerlendirilebileceğine dair görüşler mevcuttur. Nitekim Mutezilî âlim Câhız (v. 255/869), “hiçbir yakîn yoktur ki öncesinde kuşku olmasın. Hiçbir kimse bir inançtan

---

<sup>67</sup> Bakara, 2/170. “Biz Kur’ân öğrencileri, burhana (delile) tâbi oluyoruz. Akıl, fikir ve kalbimizle iman hakikatlerine giriyoruz. Başka dinlerin bazı fertleri gibi, ruhbanları taklit için burhanı bırakmıyoruz.” (Nursî, Said, *Hutbe-i Şâmiye*, Envâr Neşriyat, İstanbul, 1990, s. 27).

<sup>68</sup> Saffat, 37/68-73.

<sup>69</sup> Hûd, 11/88.

diğer bir inanca arasında kuşku hali olmadan geçememiştir”<sup>70</sup> sözünü naklederken, şüphenin bilgiye ulaşmadaki konumunu, geçici de olsa kabul etmek gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca o, “şüphe duymanın sözün özünün daha iyi görünmesini sağlayacağı”<sup>71</sup> yolundaki görüşü aktarırken şüphenin bilgi edinmedeki olumlu manasını gözönünde bulundurmuştur. Sıradan insanların kabul ve ret dışında üçüncü bir hal üzerinde fazla kafa yormadıkları için daha az şüphe duyacaklarını belirten Câhız,<sup>72</sup> yakîne ulaşmanın yolu olan araştırmanın bir aşaması olarak şüpheyi değerli kılmıştır. Her ne kadar Câhız, kuşkulanmayı inkâr edenden daha yakın bir konumda değerlendirirse, bu görüşlerinde şüphenin aklî çıkarımlar için bir yöntem olarak kullanılmasını önermemiştir.

Yakîn sürecinde önemli bir yöntem olarak gördüğümüz metodik şüphede yer alan şüphenin, akıl yürütme sürecinde bir aşama olarak yer alması gerektiğine dair görüşlerin en net olduğu âlim Gazzâlî’dir. Gazzâlî’den önce ise, özellikle Allah’ın bilgisine ulaşma konusunda insanın yapması gereken ilk görevin ne olduğu tartışmasında Mutezilî âlimler Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/915) ve oğlu olan Ebû Hâşim’in (v. 321/933) görüşleri metodik anlamda olmasada şüpheyi öncelik vermektedir. Şüpheyi giriş bağlamında Mutezilî geleneğin bu iki temsilcisi ve ardından Gazzâlî’nin görüşleri değerlendirilecektir.

### 2.3.1. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim Örneği

Kelam, İslam inançlarının doğruluğunu ispat etmek için malumu konu alan bir ilimdir. Kelam’da kesin deliller ortaya konulmak suretiyle şüpheler ortadan

<sup>70</sup> Câhız, Amr b. Bahr (v. 255/869), *Kitâbu'l-Hayevân* (thk. Abdüsselam M. Harun), I-VIII, Şirketu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1384/1965, VI, s. 35-36.

<sup>71</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, VI, s. 35.

<sup>72</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, VI, s. 36-37.

kaldırılmış ve neticede dini inançlarda oluşan şüphelerin batıllığı ortaya çıkarılmış olur.<sup>73</sup>

Kelam âlimleri insanın kendi varlığından başlayan bir ilim edinme süreci üzerinde durmuşlardır. Kelam'da bilgi edinme yollarından birisi “akıl”dır. Akıl sayesinde insan marifetullah, nübüvvetin gerekliliği, hüsün ve kubûh gibi kelâmî konuları bilir. İşlevsel akla, nazaru'l-akıl da denilir. Nazar, aklın idrak etmek için bir şeye yönelmesi, düşünmesi ve araştırmasıdır.<sup>74</sup> Nazar kelimesinden tefekkür (düşünme) anlamının kastedildiği şu ayetten anlaşılmaktadır: “İnsanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”<sup>75</sup> Ayette nazardan anlaşılan varlık üzerinde düşündür. Nazar kalp kelimesiyle kullanıldığında düşünme; göz kelimesiyle kullanıldığında ise sağlam olan gözün görülecek şeye doğru görmek kastıyla çevrilmesi anlaşılır. Din konusunda nazar, çözmek için şüphelerde ve kendileriyle bilgiye ulaşmak için delillerde olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.<sup>76</sup>

İnsana yüklenen ilim yapma sorumluluğunun gereği olan nazar, kelamcılarının çoğunluğu tarafından insanın sorumluluklarının başı olarak kabul edilmiştir. Cürcânî: “İnsana ilk gerekli olan şey Allah’ı bilmeye götüren nazardır,<sup>77</sup> derken, bu nazarın ittifakla vacip olduğunu ve Allah’ı bilmekten önce geldiğini belirtir. <sup>78</sup> Âmidî: “Arkadaşlarımızın büyük çoğunluğu, mütezile ve müslümanlardan ehli hak olanlar, marifete götüren nazarın “vacip” olduğu görüşündedir, biz bu vücûbiyetin “şer’an” olduğuna müdrük iken Mu’tezile bunun “aklen” olduğunu düşünmektedir” der.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, s. 5-6; Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam -Tarih, Ekoller, Problemler-*, Tekin Kitabevi, Konya, 2010, s. 4-7.

<sup>74</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 497.

<sup>75</sup> Ğaşiye, 88/17-20.

<sup>76</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 45.

<sup>77</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 282; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 120-121; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 271-273.

<sup>78</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 282.

<sup>79</sup> Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn (v. 631/1233), *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn* (thk. Ahmed M. El-Mehdî), I-V, Dâru'l-Kütübü'l-Vesâiğî'l-Kavmiyyeti, Kahire, 1424/2004, I, s. 155 vd.; Ayrıca bkz. Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed (v. 493/1099), *Usûli'd-Dîn* (thk. Hans Peter Lens), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü, Kahire, 2003, s. 215-217; Taberî, Muhammed b. Cerîr (v.310h.), *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-Dîn* (thk. Ali b. Abdulaziz), Dâru'l-Âsîmetu, Yer Yok: 1416/1996, s. 112-114; Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 233-234; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 39, 66, 88.

Kâdî, Allah'ın sana ilk vacip kıldığı şey nedir, sorusuna: “Allah Teâlâ'yı bilmeye götüren nazardır. Çünkü Allah Teâlâ'yı zarûrî bir bilgiyle veya müşahedeyle bilemeyiz. Dolayısıyla O'nu tefekkür ve nazarla biliyoruz” cevabını verir.<sup>80</sup> Bu noktada temel mesele nazarın gerekliliğidir ki, mükellefin bunu hiçbir şekilde terketmemesi gerekir. Burada marifetullah'ın öncelenmemesinin nedeni olarak, meydana gelmesi bakımından bilginin nazardan sonra olması gerçeği gözönünde bulundurulmuştur. Bu açıdan bizim için nazar olmadan bilginin meydana gelmesi mümkün olsaydı eğer, onun gerekli olmasının bir manası da olmazdı.<sup>81</sup>

Bakillânî, İbn Furek ve Cüveynî'nin tercih ettiği görüşte ise gerekli olan ilk şey nazarı kasdetmektir (yönelmek). Çünkü nazar, ilk kısmından önce gelen kasıtlı öncelenmiş ihtiyârî bir fiildir.<sup>82</sup>

Cürcânî ve Râzî ise, marifet, bilgiye götüren nazar ve istidlâl veya bu nazara kasdetmek seçeneklerinin herhangi birinin vucûbiyetini öncelemeyi lafzî anlaşmazlıklar olarak görmüşlerdir.<sup>83</sup> Bu durumda mükellefe ilk gerekli olan, varlık üzerinde düşünmek suretiyle aklî bir çıkarım (nazar) sonucu Allah'ın bilgisine ulaşmaktır. İnsanın varlıktan/âlemden Allah'a gidişi aklî bir çıkarımdır.

Kelam ilminde amacın gerçekleştirilmesi için bilgiye ulaşmada nazarı ilk sorumluluk olarak kabul eden bu görüşlerde şüphe, tamamen olumsuz bir anlamdadır. Çünkü şüphe meydana geldiği noktada bilgiyi zedeleyen veya ortadan kaldıran bir durumdur. Fakat bu görüşe karşın Ebû Hâşim'e ve Ebû Ali'ye göre, mükellefe ilk gerekli olan şey “şüphe etmek”tir. Bu bakış açısında şüphe, insanın bilgiye ulaşmasında öncelik verilmesi gereken bir aşama olarak güzel görülmüştür.<sup>84</sup>

Öncelikle Ebû Ali, bilgi tanımında inanç unsurunu ön plana çıkartır ve bilginin ya zarûrî veya istidlâlî oluşunu gözönünde bulundurur. Onun tanımında

<sup>80</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 39.

<sup>81</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 67-70.

<sup>82</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 282; Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn (v. 478h.), *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn* (thk. Ali Sami en-Neşşâr vd.), Münşeâtü'l-Maârif, İskenderiye, 1969, s. 120-121; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, s. 271-273; İbn Furek, *Mücerredü Makâlâtu'l-Eş'arî*, s.250.

<sup>83</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 47.

<sup>84</sup> Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 188 vd.



bilgi; “ya zarûretten veya delilden dolayı bir şeye olduğu gibi inanmaktır.”<sup>85</sup> Ebû Hâşim ise bilgi tanımında “zarûret veya istidlâl” kelimelerinin yerine “nefsin itminanını” koyar.<sup>86</sup> İslam bilgi sisteminde inanç bilgi olarak tarif edilmemiş ama bilginin sübjektif olarak inancı içerdiği kabul edilmiştir. Bu bakış açısında kişi bildiğine inanmazsa şüphe durumunda olduğu düşünülmüş ama salt inancında bilgi olmadığı belirtilmiştir.

Diğer açıdan cehalet ise içerisinde bilgi barındırmayan salt inançtır. Dolayısıyla bilgi varlığın (mezkûrun) apaçık hale gelmesini sağlayan bir sıfat olarak hakikati yansıtan ve insanın düşünce dünyasında buna inanılan bir durum olarak objektif yönüyle de değerlendirilmeye alınmıştır. Fakat “bir şeye olduğu gibi inanma” tanımında da bu bakış açısı mevcut olmakla birlikte inanç unsurunun ön plana çıkarılması eleştiri konusu yapılmıştır. Bu noktada insanlar bilgiyi, inandıkları ve doğruluğuna emin oldukları şeyler için kullanmaktadırlar. Özellikle inanç yargılarında bu durum kesin hatlarla belirgindir. Dolayısıyla insanlar kesin olarak inandıkları bir önermenin yanlış olduğunu görüp te daha sağlam kanıtlara sahip olduğunu düşündükleri inanç esaslarına yönelirlerse, bu durumda önceki inançlarının yanlış olduğunu ve yeni inançlarının doğru olduğunu söylerler. Şu halde önceki inançlarındaki yargılarını bilgi olarak değerlendirmezlerken yeni inançlarının bilgi olduğunu ispatlamaya çalışırlar. Hangisi bilgidir? Bilginin yanlış olmayacağı gerçeğinden hareketle bilgiye ulaşma çabasının bir inanç sistemindeki durumunu açıklayan bu bakış açısında şüphe çok önemlidir. Çünkü insanlar inandıklarının bilgi olduğuna inanıyorlarsa ve bilginin yanlış olmadığı bir hakikatse birden çok inanç sisteminin bilgi olacağı hatasına düşeriz ki bu durumda temel çıkış noktası mezkûrun durumudur. Tasavvur ve tasdiki içine alan mezkûr kelimesi hem hakiki vücûdu olan varlıkları hem de gerçekte vücûdu bulunmayan zihnî varlıkları kapsar.<sup>87</sup> Bu açıdan insanın inancıyla birlikte bir şeyin açık seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfat olarak görülen bilgi, insan için en önemli şüphe noktasıdır. Hem inanç açısından hem de

---

<sup>85</sup> Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s.9.

<sup>86</sup> Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s.10.

<sup>87</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15; *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 195.

obje açısından şüphe bir aşama olarak konumlandırılır ve kesinlik, cehaletten emin olmuşluk bu aşamada kendisini sağlama alır.

Bu minvalde Kâdî Abdulcebbar, şüpheyi başlangıç aşamasında kaçınılmaz bir aşama olarak gören Ebû Ali'nin görüşlerini zikreder. Mutezilî Ebû Ali, akıl için şüphenin teklif halinin başında güzel olduğunu söyler. Çünkü insan için onun dışında bir şey mümkün değildir. Fakat bu vakitten sonra nazar neticesinde gerçekleşecek bilgiyi bırakıp ona bedel olarak şüpheyeye dayanmak kötü olur.<sup>88</sup> Bu yüzden Allah Teâlâ: “Çünkü onlar, kuşkulandıran bir şüphe içindeydiler”<sup>89</sup> ve “... Biz, size gönderileni inkâr ettik ve bizi kendisine çağırdığımız şeye karşı derin bir kuşku içindeyiz.” Rasul’leri: “Hiç gökleri ve yeri yaradan Allah’tan şüphe edilir mi?” dediler...”<sup>90</sup>

Ebû Ali'nin görüşünde şekkin metodik olarak değerlendirilmesi açısından iki kısım ortaya çıkar. İlk olarak aklın şüphe etmesinin gerekli olduğu veya kötü karşılanmayacağı aşama ki, bu aşamada kişi kendisini, içinde bulunduğu durumdan imana taşıyabilecek bir bilgi sorgulaması yapmasıdır. Bu durum bazen kişinin tercihi olmadan da ortaya çıkabilir.<sup>91</sup> İnsanın karşılaştığı yeni bir inanç hakkında şüphe duyması doğaldır. Onun, yani inancın doğruluğunu tecrübe etmesi, eski inancın sarsılmasıyla sonuçlanır. İşte bu da bir şüphedir. Şüphe bu aşamada hakikate ulaştırıcı metodik bir araç hükmündedir. İkinci kısım da ise, insanın şek içerisinde kalmasının doğru olmayacağıdır. Bu ne tasdik ne de tekdizdir. Tam manası ile bir şaşkınlık halidir. Bu açıdan şüphe, hakikate ulaşmada nazarın yerini alamayacak bir tavır olarak reddedilmiştir.

Ebû Hâşim'e göre (aklî) vaciplerin ilki şüphedir.<sup>92</sup> Ebû Hâşim'in düşüncesinde şüphe nazarda, nazarın zikrinde, başlangıcında iyi görülmeli, aksine

---

<sup>88</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 188.

<sup>89</sup> Sebe, 34/54.

<sup>90</sup> İbrahim, 14/9-10.

<sup>91</sup> Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, s. 171.

<sup>92</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 284; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 272.

yaratıcının varlığına ulaşmayı engelleyici olduğu zaman kötü karşılanmalıdır.<sup>93</sup> Fakat şüphenin nazar iradesinden önce olduğunu ve ilk gereken olacağını iddia etmiştir. Bu durum modern bilimsel araştırmalardaki hipoteze çok benzemektedir. Hipotez bir şüphe halidir. Ya kanıtlanır, şüphe ortadan kalkar, ya da tekzip edilir. İşte bunun gibi, yüzyıllar öncesinde Ebû Hâşim, ya varlık üzerinde çıkarımda bulunmakla kuşkuyu geçersiz kılmıştır, ya da hâsılın tahsilini muhal olarak görmüştür.<sup>94</sup> Şu halde ona göre öncesinde şüphe olmaksızın nazara yönelmek hâsılın tahsilini istemeyi veya nazarı engelleyen şeyle nazarın varlığını gerektirir. Nitekim kişi, talep edilenin iki tarafını tasavvur ettiğinde eğer talep edileni ispatlarsa, o meydana gelmiş olur ve eğer çelişliğini ispatlarsa bu da talep edilenin meydana gelişine engel olur.<sup>95</sup> Bu açıdan nazar gerçekleştirilmeden önce şüphenin önceliği vardır. Cürcânî ise, “ispatın olumsuzlanmasının kuşkuyu gerektirmediğini, matlûba veya matlûbun çelişğine dair oluşabilecek zan ihtimaliyle reddeder ve dolayısıyla bilgi edinmek için nazara yönelmek mümkündür” der.<sup>96</sup> Cüveynî de, şüphenin tereddüt manasında nazarın zıddı olarak görülmesi gerektiğini, çünkü nazarın, hakikate ulaşma isteği ve çabası olduğunu belirtir.<sup>97</sup> Bu bakış açısında şüphe, sadece tereddüt olarak görülmüş ve bırakın hakikate götürmeyi, onu tamamen ortadan kaldıracağı ve zihindeki tereddüdü açığa çıkaracağı için akıl sahibine herhangi bir şeyi zorunlu kılmasının mümkün olmadığı belirtilmiştir. Dolayısıyla akıllı ve ergenlik çağına adım atan kimselere ilk gerekli olan şey sahih nazarda bulunmaktır.<sup>98</sup>

Ebû Hâşim’in bakış açısında şüphenin, bilinmeyen bir şeyin bilinmesi için nazardan önce zorunluluk olarak görülmesi, Âmidî tarafından şöyle eleştirilmiştir: “Her vacip kendisiyle emrolunandır. Şayet Allah hakkında şek vacip olsaydı, bu kendisiyle emrolunan olunurdu. Allah hakkında şüpheyi emretmek O’nun emrini

<sup>93</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 189-190; Ayrıca bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 120-121; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s. 271-273; Âmidî ise, Ebû Hâşim’in Allah hakkında şekkin hasen olduğu görüşünde olduğunu iddia eder. Bkz. *Ebkâru’l-Efkâr*, I, s. 170.

<sup>94</sup> Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, I, s. 170.

<sup>95</sup> Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 284.

<sup>96</sup> Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 284-285.

<sup>97</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 5.

<sup>98</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 3; *eş-Şâmil*, s. 121; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, I, s. 170; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s. 272-273.

bilmeye götürür. Şu halde şüpheyile beraber Allah Teâlâ'nın emrini bilmek çelişkidir.”<sup>99</sup> Aynı şekilde marifetin vacipliği kendi kuralının gerektirdiği üzere kuşkuyla kayıtlanmış olur ki bu durumda marifet olmaz. Dolayısıyla marifetullaha ve imana ulaşmak için şekkin bir zorunluluk, ilk gerekli olan şey olarak görülmesi doğru değildir.<sup>100</sup>

Âmidî, aklî bir zorunluluk olarak şüphenin “nazara” öncelenmesini eleştirirken hem aklın birşeyi zorunlu kılamayacağı hem de şekkin Allah'ın varlığından da şüphe etmeye götüreceği gerekçesinden hareket ederek Ebû Hâşim'i eleştirmiştir. Çünkü şüphenin meydana gelmesi mükellef için takdir edilmiş değildir. Aksine kuşku, mükellefin tercihi olmaksızın gerçekleşmiştir. Vücûbiyyet ise, şekkin sürdürülmesinin aksine, takdire bağlıdır.<sup>101</sup> Aynı şekilde Kâdî'de bu iki eleştiri noktasında, ikincinin sakıncasının önemine işaret etmekle beraber Ebû Hâşim'in böyle bir sakıncayı gözönünde bulundurduğunu savunmuştur. Ebû Hâşim'e göre, evlâ olan, şüphe yerine bilgi ile başlamanın doğru olduğu yerde şüphe namına yapılan şeylerin çirkin olmasıdır.<sup>102</sup> Aslında Ebû Hâşim ve Ebû Ali'nin yaptığı, tahkiki imanı gönüllerde kökleştirmektir. Metodik şüphe yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma çabası her türlü takdirin üstündedir. Onlar olgudan Allah'a gitmişler, Allah'tan olguya değil. Bu da bireyde imanı aksiyoner bir boyuta ulaştırır. Buna imanın aklî boyutu denilebilir.

### 2.3.2. Gazzâlî Örneği

“Metodik şüphe”de şüphe, bilgiye ulaşmada bir araç olarak kullanılır. Şüphe durumlarının belirli bir yöntemle ortadan kaldırılarak kesin bilgiye ulaşma sürecinde kullanılan kavram, bu manada, istidlâlî bilginin oluşumunda ortaya çıkabilecek şüphe kaynaklı problemlerin bir usul takip edilerek çözülmesinin adı olmuştur.

<sup>99</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, s. 170.

<sup>100</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, s. 170; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I, s. 286.

<sup>101</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, s. 171.

<sup>102</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 189.

Şüphenin çok çeşitleri vardır. Ama gene de onu iki ana kola ayırmak mümkündür: Biri, şüpheden de şüphe etmektir. Bu tutum ve davranış hiç bir zaman doğru bilgiye yardımcı olmaz ve araştırma yapmaya da müsait değildir. İkinci tür şüphe, bir şeyi öğrenmek veya bilinen bir şeyin doğruluk derecesini tesbit etmek için şüphelenip araştırmaya koyulmak ve bir metod dâhilinde elde edilen verileri değerlendirerek bir sonuca varmaya çalışmaktır.<sup>103</sup>

Gazzâlî bu ikinci tür şüphede olduğu gibi şüpheyi ilmî bir yöntem olarak benimseyip doğru bilgiye ulaşmayı amaçlamıştır. Nitekim Gazzâlî “*Mi’yâru’l-İlim*” adlı kitabında, hangi mezhebin ve takip edilen yöntemlerin hangisinin daha doğru olduğu meselesini tartıştıktan sonra: “Şüpheler hakka ulaştırıcıdır. Şüphe duymayan bakmıyor, demektir. Bakmayan göremez. Görmeyen kimse körlük ve sapıklıkta kalır. Biz bundan Allah’a sığınırız.” der.<sup>104</sup>

Bilgilerin ve takip edilen yolun doğruluğundan şüphe duyup onu test etmeyi ve yakîne ulaşmayı kendi yapısının bir özelliği olarak sunan Gazzâlî, kendi hayat sürecinin maddî ve manevî akışını özetlediği “*el-Münkızu mine’d-Dalâl*” isimli kitabında, metodik şüphe eksenli bir çözümlemede bulunduğunu anlatmamıştır.<sup>105</sup>

Gazzâlî’nin metodik şüphe deneyiminin başlangıcında belirttiği husus, insanların hakikat hususunda bölünmüşlüklerine dair sorgulamalarıdır. Nitekim her sırda, insanların dinlere ve mezheplere bağlanma da farklı tutumlar içerisine girdikleri, bir din içerisinde bile ayrılıkların had safhalara ulaştığı, herkesin kendi tuttuğu yolun hak diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiği görülür.<sup>106</sup> Onların bu haline Kur’an’da da temas edilmiştir.<sup>107</sup> Ayette taklit ve körü körüne

<sup>103</sup> Atay, *Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)*, s. 22-23.

<sup>104</sup> Gazzâlî, *Miyâru’l-İlim*, s. 409.

<sup>105</sup> Gazzâlî, imanda kesin tasdiki (tasdik-i câzim) ve kalplerin şek ve reybden temizlenmesini bütün insanlar için vacip görür. Ayrıca o kendisine şek ve şüphe ilişen kalplerin bunu temizlemesi gereğini farz-ı ayn olarak ifade eder. Bu noktada kendi hayatında ortaya çıkan tecrübe sonucunda ulaştığı imanın durumunu bu şekilde bize yansıttığı için bu kavramı kullanıyoruz. Aksi takdirde şüphe içinde bocalayan bir insanın tecrübesi, bu kavram içinde değerlendirilemez. (Bkz. Gazzâlî, *el-İktisât fi’l-İ’tikât*, s. 16; Gazzâlî, *el-Münkızu mine’d-Dalâl*, s.29).

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 3; Gazzâlî, *el-Münkızu mine’d-Dalâl*, s. 24.

<sup>107</sup> Bkz. Mü’minün, 23/53; Rûm, 30/32.

bağlılığın insanı hakikate ulaştıramayacağı anlatılmıştır. Bir inanca bağnazca bağlanmak insanları ayrılıklara sürükler.<sup>108</sup>

Taklit bağlarından kurtulmak için imanın ilkelerini araştırmaya başlayan Gazzâlî, daha çocukluk çağında telkin ile başlayan ve sonrasında ideolojiye dönüşen akidenin insanları farklı konumlara taşıdığı gerçeğini görmüştür. Amacını, işlerin hakikatlerini bilmek olarak belirleyen Gazzâlî, önceliği bilginin doğruluğunu tahkik etmek olarak belirler. Bu şevkiyle o, doğrunun, hakikatin ne olduğunun araştırılması gerektiğini söyler. Nitekim ulaşmak istediği seviyeyi, yakîn olarak isimlendirmiştir. “Yakîn”i, kişinin bilgisinde herhangi bir şek ve şüphenin olmadığı yani bilinenin apaçık hale gelerek suretinin kalpte meydana çıkmasını bilme durumu olarak açıklar.<sup>109</sup>

Gazzâlî açısından hem taklitten kurtulmak hem de doğru olanların yanında doğru bir konumda yer almak; doğru bilginin ve bilmenin ne denli önemli olduğunu gösterir. İnsan için yanlış doğrudan ayırıp cehaletten kurtulmak, kendisinden nasıl kurtulacağını bilmediği bir şüphenin başkalarına bulaştığı gibi kendisine de bulaşmasını önlemek için güçlü ve sağlam bir bilgiyi elde etmeye ihtiyaç vardır.<sup>110</sup>

Gazzâlî, yakînî bilginin insanı yanıltmış olmaktan ve vehme düşmekten kurtaran bir bilgi olduğunu belirtirken kendisine de bilgi açısından bir hedef çizmektedir. O, meseleleri şüphe götürmeyecek bir biçimde anlamaya, hatalardan emin bir biçimde bilgiye ulaşmaya çalışarak ruhunun derinliğinde birikmiş kuvve halinde olan ilimleri öğrenmek ve onları bir bitki gibi fiiliyata dökmek istemektedir.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 3.

<sup>109</sup> Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-Dalâl*, s. 25, 26.

<sup>110</sup> Beyâzî, *Usûlü'l Münîfe*, s. 71.

<sup>111</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Risâletü Ledünniyye (Mecmûatu Resâil içinde)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, s. 60; Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Y., İstanbul, 1993, s. 138; Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1989, s. 82.

Gazzâlî, ilmi, nefsi nâtikanın (insan ruhu)<sup>112</sup> eşyanın hakikatlerini ve maddeden soyutlanmış suretlerini özülle, cevheriyle, nitelik ve niceliğiyle tasavvur etmesi olarak tanımlar. Âlim eşyanın hakikatlerini kuşatan, idrak eden ve tasavvur eden bir kimsedir. Malum ise, bilgisi nefse nakşolunan şeyin kendisidir.<sup>113</sup>

Aklın eşyayı soyutlaması sonucu idrak etmesinden bahseden Gazzâlî, ayrıca bu bilginin kesin bir biçimde olguya uygun olarak gerçekleşmesinden de bahsetmiş olmaktadır. İşte şüphenin başladığı nokta da burasıdır. Acaba böyle bir bilme mümkün müdür? Tanımdan anlaşıldığı kadarıyla bu mümkündür. Asıl metodik şüphe olgusu burada kendisini göstermektedir. İnsan böyle bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmasından şüphelenir ve tüm süreci bu şüphe altında denetlerse, hakikate ulaşma yolculuğu sağlam bir zemine oturur.

Diğer yandan Gazzâlî, her türlü bilginin denetlenmesi noktasında, “eğer akıllı kimseler isek”, nefsimizi gözden geçirmemiz ve sonu gelecek bu dünya hayatına nispetle sonsuz olan ahiret hayatına hazırlanmamız gerektiğini belirtir. Akıllı kimse akıbetini düşünen kimsedir. Çünkü insanlar için en önemli mesele ebedi saâdete ulaşmak ve daimi mutsuzluktan kaçınmaktır” şeklindeki görüşünü belirtir.<sup>114</sup>

Gazzâlî’de şüphe bir inanç problemi olarak başlamıştır. Bu sebeple O, “Allah’ın kendisini kendisine unuttuğu” kimselerden olmamayı başarmak için kendi özbilgisinin kaynağı ve değeri üzerine odaklanmıştır. Çünkü sağlam bilgiler hakikate, hakikatte kişiyi imana ulaştırır. Bunun için Gazzâlî ilk sorgulama kapısı olan duyu organının verdiği bilgilerin (hissiyyât) güvenilirliğini test etmekle karşı

<sup>112</sup> “Benim nefisle kastettiğim şey, hatırlama, ezberleme, düşünme, ayırt etme, görme ve maddelerden soyutlanmış suretleri kabulden kaçınmayarak tüm ilimleri kabul etme gibi özellikler şanıdan olan bir ferdi, tam bir cevheri kastediyorum. Bu cevher ruhların reisi ve kuvvetlerin emiridir. Nefsi natıka, işte insanın tüm varlığı ona hizmet ediyor ve onun emrini gerçekleştiriyor. Nefsi natıka, canlı, yapıcı ve idrak eden nefistir ki, ne zaman kalp, ruh ve mutmainne desek bu nefsi kastediyoruz. Hukema nefsi natıka, Kur’ân, nefsi mutmainne ve emrolunmuş ruh, mutasavvıfa ise kalp diyor. Ayrıca mutasavvıfa nefisle hayvanî nefsi de kastedilmektedir.” (Gazzâlî, *Risâletü Ledünniyye*, s. 60).

<sup>113</sup> Gazzâlî, *Risâletü Ledünniyye*, s. 59.

<sup>114</sup> Gazzâlî, insana verilen akıl nimetinin onları Allah’a itaate sevkettiğini izah ederken, sahip olunan nefis olgusundan yola çıkarak melekler ve hayvanlar arasında bir varlık olarak konumlandığı insanın, nefse itaat etmemek suretiyle meleklerle, nefsin emirlerine uymak suretiyle hayvanlara bakan yönünü “kulluk” açısından değerlendirmiş ve asıl önemli olanın nefsin emirlerine değil de aklın emirlerine uyarak günahlardan uzak durmanın gerçekleştirilmesi gerektiğini göstermiştir. (Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Mukâşefetu’l-Kulûb el-Mukarrib ilâ Allâmi’l-Guyûb* (thk. Abdullah el-Halidî), Müessesetü’l-Kütübü’s-Sekâfiyyetü, Beyrut, 2011, s. 22).

karşıya kalır ve kendini şüpheyeye düşürmenin imkânını tartışır. Gazzâlî, duyu organlarının en kuvvetlisi olan gözün yanılma noktalarına değinerek<sup>115</sup> diğer duyu organlarında da aynı yanılmaların gerçekleşebileceğine dair aklî hükümler ortaya koyar ve bunu, “duyulurlarda bu gibi durumlarda his kendi hükümleriyle hâkim olur, fakat akıl hâkimi onu, savunmaya bir yol bırakmayacak şekilde yalanlar” sözüyle belirtir.<sup>116</sup>

Duyu algılarının verdiği bilgilerin yakîn ifade etmekten uzak olduğunu ve kendilerine güvenilemeyeceğini aklın hükmüyle karara bağlayan Gazzâlî, akıl ile elde edilen bilgilerin de duyu organlarında olduğu gibi doğruya ulaştıracağından emin değildir. Sonuçta Gazzâlî’nin elinde evveliyattan olan “on üçten büyüktür”, “nefy ve ispat tek bir şeyde biraraya gelmez” gibi zarûrî aklî bilgiler kaldı.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Göz yıldızları küçücük görür. Hâlbuki astronomi ilmi bize yıldızların yaşadığımız dünyadan daha büyük olduğunu göstermiştir. Yine gölgelerin hareketsiz olduğuna hüküm veren gözün, bir müddet tecrübeden sonra yanıldığı anlaşılır. (Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-Dalâl*, s. 27-28.); Gazzâlî bu şüphe sorgulamalarının ötesinde görmeyi bir bilgi çeşidi olarak kabul eder ve “görme sabittir, çünkü o, ilmin eşanlamlısı, yakını ve onun için bir tamamlayıcıdır. Dolayısıyla ilmin varlığı, onun eşanlamlılarından, tamamlayıcılarından ve özelliklerinde ona ortak olan görmeninde varlığını gerektirir” der. (Gazzâlî, *el-İktisat*, s. 42, 48). Gazzâlî, idrak edici kuvvetleri ikiye ayırarak, beş duyuyu (dokunma, koklama, tatma, görme ve işitme) zahiri idrak edici kuvvetler başlığı altında bir bilgi kaynağı olarak işlerken, onlarla duyumun nasıl gerçekleştiğine dair de ayrıntılı bilgiler vermiştir. Diğer kısmı ise batınî idrak olarak isimlendirilmiş ve sureti idrak eden “hissi müşterek” olarak ifade ettiği şeyin mahsûsât tarafından toplanan verilerin hem onlardan önce hem de sonrasında idrak edici mahal olduğunu belirtmiştir. Yani, tüm mahsûsât onun yanında toplanır ve idrak böylece gerçekleşir. Burada örnek olarak dönen bir noktanın daire olarak algılanmasında idrakın ilk önce gözle değilde başka bir kuvvet tarafından algılandığını ispatlar. Yani göz gördüğünü bu kuvvete iletir. Yine iki gözle görülen şahsın iki suret olarak değilde tek suret olarak idrak edilmesinde gözün ötesinde bir idrak mahalli olduğunu gösterir. İşte bu hissi müşterektir ki, bu kuvvetin idrak etmekten başka bir görevi yoktur. Diğer batınî idrak edici kuvvetler ise; hayaliyye, vehmiyye, hafıza, tahayyül olarak isimlendirilmiştir. (Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 41-48).

<sup>116</sup> Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-Dalâl*, s. 27-28.

<sup>117</sup> Gazzâlî, şüpheyeye düşürmeye yönelik sergilediği bu akıl yürütmeyi, tam tersi olarak nübüvvetin ispatında da sunmuştur. “İnsanda mevcut olan idrak edici kuvvetlerin herbiri, onun âlemlere (varlıkların çeşitleri) vakıf olması için yaratılmıştır. İlk olarak dokunma duyusu yaratılmıştır. Dokunma duyusu renkleri ve sesler idrak etmede yetersiz kaldığı noktalar olduğu için görme ve sırasıyla bir öncekinin eksikliğini tamamlamak için, işitme ve zevk yaratılır. Yaklaşık 7 yaşlarında temyiz çağına ulaşılır ki bu çağda insan mahsusatın ötesindeki şeyleri idrak etmeye başlar. Bu idrak edilen şeyler his âleminde bulunmazlar. Daha sonra insan başka bir hale geçiş yapar ve kendisinde “akıl” yaratılır. Akılla insan vacip, caiz ve mümteni durumları idrak eder. Aklın ötesinde başka bir hal vardır ki o halde kişide başka bir göz açılır ve onunla gaybı, gelecekte olacakları ve aklın ötesindeki hususları görür. Nasıl ki temyiz kuvveti ma’kûlâtı [akılla anlaşılabilir şeyler (Halil İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, I, s. 159)], his kuvvetide temyiz kuvvetinin idrak ettiği şeyleri idrak etmekten uzaksa, aynı şekilde akılda aklın ötesindekileri idrak etmekten uzaktır. Bazı akıllılar, nübüvvetin idrak ettiği şeylerden yüz çevirip uzaklaştılar. Nasıl ki temyiz çağındaki bir çocuğa akıl yetisinin idrak



Gazzâlî'nin aklın hükümlerine olan şüphesi rüya olayıyla daha da kuvvetlenmiştir. Örneğin, uykuda görülen birtakım hallerin gerçekliğine inanarak herhangi bir kuşkuya düşmeyen insan, uyandığında bütün bunların bir hayalden ibaret olduğunu görür. O halde uyanık halde iken his veya akıl ile inandığı şeylerden nasıl emin olabilir? Her ne kadar uyanıklığındaki inancın, uyku halinde gördüklerine nazaran hak olarak ortaya çıksa da, aynı durumun diğer bir hale dönüştüğünde bu hal içinde gerçekleşmesi düşünülemez mi? O durumda uyanık olduğunu zannederek verilen kararlarda bir hayalden ibaret olduğu anlaşılır.<sup>118</sup> Şu ayette bu durum çok güzel anlatılır: “(Ona) "Andolsun ki sen bundan gaflette idin. Şimdi gaflet perdeni açtık; artık bugün gözün keskindir" (denir.)”<sup>119</sup> Nitekim şu rivayette de; “İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar”<sup>120</sup> buyrulmak suretiyle konu açıklık kazanmış ve dünya hayatı, ahirete nisbetle bir uyku olarak değerlendirilerek, insanın ölümüyle eşyanın hakikatinin müşahede edileceği dile getirilmiştir.

Bu beklentiyi nakille destekleyen Gazzâlî'nin içine düştüğü şüphe durumu, kendisi tarafından tam bir “safсата” ve “ilimleri inkâr” olarak tanımlanmıştır.<sup>121</sup>

Gazzâlî, şüphe sürecinde duysal, aklî ve naklî delilleri tamamen olumsuz anlamda kullanarak, hakikatin bilinmesi noktasında inancını yitirmesi durumuyla karşı karşıya kalmış, içine düştüğü bu vesvese durumunu giderecek bir delil

---

edebileceği bir şey söylene ve inkâr ederse veya ama bir çocuğa tevatüren işitmekle öğrenmediği bir renk söylene ve o da, olmaz böyle bir şey, derse, aynı şekilde bunlarda nübüvvetin idrak ettiği şeyleri inkâr ettiler. Çünkü bu onları varamadığı yok olan bir durumdur.” (Gazzâlî, *el-Münkizu mine'd-Dalâl*, s. 66, 67; bkz. Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Mişkâtü'l-Envâr (Mecmûatu Resâil içinde)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2011, s. 41 vd.). “İşte onların ilimden ulaşabildikleri nokta!” (Necm, 53/30) ayeti de bu durumu açıklamaktadır.

<sup>118</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Münkizu mine'd-Dalâl*, s. 28.

<sup>119</sup> Kâf, 50/22. Bursevî'nin bu ayeti tefsiri önemlidir: “İnsanlardan öylesi vardır ki, Allah onun basiret gözünden örtüsünü açarak onun bakışını keskin yapar. Kendi rüşdünü görür, şerrinden sakınır. Bunlar saadet ehli müminlerdir. Yine öyleleri vardır ki, Allah onların basiret gözlerini hiç bir nefse imanın fayda vermediği kıyamet günü açacaktır. Bunlar da şekavet ehli kâfirlerdir.” (Bursevî, *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, VIII, s. 237). Burada temel mesele ilimdir. Bilen tedbirini alırken, bilmeyende bilme çabasına girmeyerek kalplerini öldürmüş ve dünya sevgisiyle hissiyatlarını yok etmekle gaflet uykusuna dalmışlardır. (Gazzâlî, *İhyâ-u Uûmi'd-Dîn*, I, s. 8; IV, s. 12, 494).

<sup>120</sup> Irâkî, bu hadisi merfu olarak bulamadığını ancak Ali b. Ebi Talib'e nisbet edildiğini belirtir.(Gazzâlî, *İhyâ-u Uûmi'd-Dîn*, IV, s. 23). Aslında bu beklentiyi Gazzâlî, ihyanın farklı yerlerinde dünyaya dalarak ahiret bilgisine kalplerini kapayan kimseler için kullanırken bu süreçte bilgisini test noktasında olumsuz bir delillendirme olarak kullanmış ve kendisini bir nevi o minvalde konumlandırarak açmazını ifadelendirmiştir. (Gazzâlî, *İhyâ-u Uûmi'd-Dîn*, I, s. 8; IV, s. 12, 494).

<sup>121</sup> Gazzâlî, *el-Münkizu mine'd-Dalâl*, s. 29.

aramıştır. Hakikatlerin asıl kaynağına inme tutkusuna sahip olan Gazzâlî, bu vesvese durumundan çıkmanın yolunun delillerle gerçekleşeceğine inanmıştır. Nitekim Gazzâlî, “bu vesveseleri gidermek delil ile mümkündür. Delil meydana getirmekte ancak evveliyât bilgilerinin terkihiyle olur. Bu bilgilerde müselleme (kabul edilmiş) olmayınca delil meydana getirmek mümkün olmaz.” derken içine düştüğü durumun psikolojik boyutuna da atıf yapmaktadır.<sup>122</sup> Dolayısıyla bu duruma karşı yapılacak en önemli savunma rûhî olarak gerçekleşmek durumundadır. Bunun ise yaratılışın temelinde yer alan temel bilgi noktalarına dair elde edilecek güvenle gerçekleşeceği aşikârdır. Bu eşiği deliller vasıtasıyla aşmadığını ifade eden Gazzâlî, bu durumdan kurtuluşunu Allah’ın lütfuna bağlamaktadır.

Yeniden, insan bilgisinin temellerini oluşturan zarûriyyât denilen aklî bilgilerin kabul edilmeye layık, güvenilir olduğu hususunda emn ve yakîn içerisinde olan Gazzâlî, bunun delillerle değil, aksine Allah’ın (c.c.) kalbine attığı bir “nur” ile gerçekleştiğini anlatır.<sup>123</sup> Hakikate ermenin salt delile dayalı olduğunu zannedenlerin Allah’ın geniş rahmetini daraltacağını belirten Gazzâlî, kalbine atılan bu nurun, birçok bilgilerin anahtarı olduğunu vurgulamıştır.<sup>124</sup>

Duyuların idrak edici kuvvet olarak yanıldığını ve aklın bu yanılmayı tesbit ettiğini belirterek aklı da aynı şekilde eleştiriye tabi tutan Gazzâlî, onun da yanılma ihtimalinin en temel bilgilerden başlayarak gerçekleşebileceğini düşünmüştür. Böylece Gazzâlî, aklın zarûfî olarak bildiği ve diğer bilgileri kendileri üzerine inşa ettiği temelleri kaybetmiştir.<sup>125</sup> Hâlbuki herhangi bir bilgi temeli olmadan ne insanlar arasında bir anlaşma ne de insanın bizzat kendi varlığıyla bir bütünlük sağlaması mümkün değildir. Bu, mütefekkirin zihninde hem aklî hem de imanî açıdan derin yaralar açmıştır. Bu noktada herhangi bir bilgi temelini kabul etmeyip bilgi aktarını sıfırlayan insanlarla hangi kelimelerle anlaşılacağı ciddi bir problem doğurduğu için,

<sup>122</sup> Gazzâlî, *el-Münkızu mine’ d-Dalâl*, s. 29.

<sup>123</sup> Gazzâlî, *el-Münkızu mine’ d-Dalâl*, s. 29.

<sup>124</sup> Gazzâlî, *el-Münkızu mine’ d-Dalâl*, s. 29.

<sup>125</sup> Bu durum Gazzâlî tarafından “aramada o kadar ciddi idim ki, aranılmayacak şeyi bile aradım. Evveliyattan olan şey istenilmez, onları aramak gerekmez. Çünkü onlar hazırdır. Hazır, açık seçik olan şey aranırsa gizlenir” şeklinde açıklanmıştır. (Gazzâlî, *el-Münkızu mine’ d-Dalâl*, s. 30).

örneğin İmam Mâturîdî, bu tip insanlara karşı acı çektirmenin tatbik edilerek,<sup>126</sup> en azından onlarla konuşulabilecek temel bir noktaya ulaşılması gerektiğini düşünüyordu.

Herhangi bir bilgi temeli olmadan delil inşa etmek mümkün olmayacağı gibi, aynı şekilde varlığının hakikatinden şüphe duyan bir insanın, kendi benliğine yabancılaşması ya psikolojik ya da ciddi bir inatçılık problemini beraberinde getirecektir. Her iki açıdan da kendi benliğini ve bu benliğin ifadesini temel bilgilerle beyan eden insanın şüpheli bir süreçte kalması ciddi sonuçlar doğurur. Bu noktada kişinin iman ikliminden kopması ve kendine dair temellerin sarsılmasıyla birlikte ilahî olana yönelik olarak ta bir kuşku yaşamayı kaçınılmazdır.

Aslında Gazzâlî'nin, temel bilgilerin hakikate yönelik araştırması da yakîn hususundaki endişesinden ileri gelmekte ve bilgilerin en temelden başlayarak düzenlenmesini ve bu noktada idrak noktalarının güvenilirliğinin test edilmesi düşünülmektedir. Metodik şüphe açısından bu durum önemlidir. İnsanın temel bilgi aktarımının güvenilirliğine dair endişelerini gidermesi ve bunlar tarafından sağlanan bilgilerin durumunun kontrol edilmesi bir yönüyle zor bir süreç arzeder. Ama yapılması gereken de budur. Gazzâlî'nin şüphe sürecinden içine atılan nur ile kurtulması subjektif bir nitelik taşır. Herkes için benimsenecek objektif bir doğrulama biçimi değildir, denebilir. Kaldı ki Gazzâlî'nin, şüpheden kurtuluş sebebi olarak delillerin tertip edilmesiyle değil de kalbindeki inancın tekrar kendine dönmesiyle izah ettiği metodik şüphe açısından olumlu bir yöntem şeklinde görülmesi tartışmalıdır. Fakat bu durum zaten bir sıkıntıdan ve dertten kurtulan bütün Müslümanların sergilediği genel tavidir. Bilindiği gibi inanan bir kimse bir sıkıntıya uğradığında Allah'a sığınır ve sıkıntı geçtikten sonra da O'na şükreder, meseleye inayet açısından bakar. Gazzâlî'nin yaşadığı tecrübe de bundan farklı değildir.

Gazzâlî'nin deneyimi metodik şüphe açısından kuşkudan kurtuluşun imancı bir reçetesi olarak değerlendirilebilir. İmanın güven boyutu ve bağlılığın içerdiği sadakat hissi, insanın şüphe süreçlerinde dayanacağı temel bir kaynaktır. Bu kaynak,

---

<sup>126</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7; krş. Râzî, *Muhassal*, s. 39-40.

varoluşun özünde mevcut bulunan hisleri kendi içerisinde barındıran ve insanın bilgi boyutunda, kendine güven duymasına dayanak oluşturan sağlam bir ip gibidir. Çünkü Gazzâlî'nin tecrübesinde, cevapsız kalan hususlara karşı hissedilen çaresizliğin çözüm noktası, bu sağlam ipin kendisine uzanması ve kalbin tüm idrak güçlerinin ötesinde işlevini tam olarak yerine getirmesinde yer almaktadır. Özellikle Gazzâlî'nin “nefsim sağlığına kavuştu ve mutedil oldu”<sup>127</sup> sözü öncelikli olan hususun inanç ve güven olduğunu vurgulaması bakımından önemlidir. Nitekim bu inançtan sonradır ki, zarûriyyât denilen bilgilere dair güven tekrar ortaya çıkmıştır. Bu insanın hidayet sürecinin de genel bir açıklaması olarak görülmelidir.

Bu noktada metodik şüphe sürecinde yaşanan kriz durumunun insanın kalp dünyasındaki iman nüvelerini tamamen ortadan kaldırmadığı ve fakat yaşanan zihinsel gerilimlerin kalbî açıdan da bir ümitsizlik doğurduğu aşîkârdır. Diğer açıdan bu durumdan rahatsız olan ve bilgisel boşluğun doğurduğu gerilimlere duygusal tepki veren bir kalbin de, süreci bilgiye doğru evirecek bir gücü tetikleyebileceği ve sonunda iman da mevcut olan bilgisel temele, marifete doğru yönlendirici etkisinin olabileceği görülmelidir. Bu durumda marifetin alameti, “kalbin Allah Teâlâ ile hayat bulması” olarak anlaşılmalıdır.<sup>128</sup>

Aksi takdirde duygusal zemini kaybeden bir insanın sadece bilgi düzleminde yapacağı bir mücadele yeterli değildir. Bununla birlikte şüphe krizlerine dair sergileyeceği ilmî tavrın boyutları hususunda temkinli olması gerekir. Çünkü insanın kendi varoluşsal tecrübelerini her zaman için ifade etmede ana çıkış noktası kalptir. Bu açıdan Gazzâlî'nin tecrübesinde mevcut olan endişenin kaynağında yer alan duygusal boyutun güçlü etkisinin hidayet ışığı olarak gösterilmesi, kalbin gücüne dair sunulan en temel kanıttır.

Gazzâlî'nin, şüpheden kurtuluşun kalple ilgisini gösteren açıklamaları onun kalbe bakışı ile doğru orantılıdır. Nitekim müellif, duyu organlarından akla uzanan bir süreçte kalbin konumunu Allah'ın arşa istiva meselesini açıklarken izah etmiştir: “Allah Teâlâ, “arş” vasıtasıyla, bütün âlemler üzerinde tasarruf ediyor ve

<sup>127</sup> Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-Dalâl*, s. 30.

<sup>128</sup> Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, s. 28.

gökyüzünden yeryüzüne işleri tedbir ediyor. Hiçbir sureti arşta tahdis etmeden âlemde meydana getirmez. Bu bir ressamın ve yazarın dimağında şekillendirilmeden herhangi bir sureti ve yazıyı kâğıda dökmemesine benzer. Nitekim kalb de kendi âlemi olan bedeni üzerinde ki işlerini dimağ vasıtasıyla tedbir eder. Allah Teâlâ'nın insan kalbi hakkındaki âdeti, onun için tedbirin dimağ olmadan mümkün olmamasını gerektiriyor.”<sup>129</sup>

Keşfi, bir bilgi vasıtası olarak gören ve “kalbe doğan bilgi”<sup>130</sup>den bahseden Gazzâlî'nin, bu bilginin de dimağ vasıtasıyla kendisini gerçekleştirdiğini belirtmesi, onun yönteminde zorunlu bir bilgi türü olarak değerlendirilir. Gazzâlî, “marifetin hakikati müminin kalbine atılan ilâhî bir nurdur ki, hazinesinde marifetten daha değerli bir şey yoktur”<sup>131</sup> sözüyle bunu doğrular. Gazzâlî'de kalbin ameli<sup>132</sup> olarak değerlendireceğimiz bu sonuç, metodik şüphenin bilgi temelinden kopmadan sonuca ulaşmasına işarettir. Özellikle hakikate olan bağlılığın kalbî bir söz olarak okunması ve sonucunun zihnî vasıtalarla kendini göstermiş olması, kişiyi şüphe ikliminde bir yolculuğa çıkararak yine kalpte yer eden krizin aşılma biçimidir.

Gazzâlî tarafından, “nur”un bu şekilde sunulması metodik şüphe açısından önemlidir. Çünkü metodik şüphe bilgi yönü vardır. Bu noktada “nur” Gazzâlî'nin bilgi aktarımını harekete geçiren bir yönüyle mesajın alınmasını ve doğru değerlendirilmesini zihnî olarak açıklayan bir kavramsallaştırma<sup>133</sup> Bu yönüyle hidayet sürecine atıf yapmıştır.<sup>134</sup> “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun

<sup>129</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 50-51.

<sup>130</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 51.

<sup>131</sup> Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, s. 29.

<sup>132</sup> Gazzâlî'nin ayna metaforu bu konudaki kapalılığı yeterince gidermektedir. Öncelikle, Allah'a varmanın kendini O'na yönelmekle (bkz. Müzzemmil, 73/8) gerçekleşeceğini anlatan Gazzâlî, süretin aynada tecellisinin, kalbin daima Allah'ı zikredip Allah'tan alıkoyan şeylere karşı durmakla, yani, kalbi(n) gözünü) cilalayarak görüntüyü perdeleyen şeylerden arındırmakla mümkün olabileceğini belirtir. Böylece Allah Teâlâ zatıyla kalbe tecelli eder ve gizlenmez. Çünkü nurun gizlenmesi imkânsızdır ve ayrıca bütün gizlilikler “nur”la açığa çıkar. (Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Cevâhiru'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Reşid Rıza), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1411/1990, s. 28-29).

<sup>133</sup> Ayrıca Gazzâlî'nin idrak edici kuvvetlerden göz ile kıyaslamasında “Akıl nur ismine gözden daha layıktır” değerlendirmesiyle “nur” kavramını aklın bir özelliği olarak idrak edici kuvvetler içinde kullanması da önemlidir. (Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 46).

<sup>134</sup> Mâturîdî, Bakara, 2/20. Ayetin tevîlinde Kuteybe'den (v. 276/889) naklettiği: “Münafık küfür karanlığında kendisine verilen nurla hidayet buldu. Bu gece karanlığında ateşi nurunun

kalbini İslâm'a açar (şerh)<sup>135</sup> ayetindeki “şerh” kelimesini Hz. Peygambere sormuşlar, Peygamberimiz: “O, bir nurdur ki, Allah onu kalbe atar” buyurmuştur. Bunun alameti nedir sorusuna, “aldanma yerinden yüz çevirmek, ebedilik yurduna yönelmek” cevabını vermiştir.<sup>136</sup> Gazzâlî de, imanı, Allah’u Teâla’nın katından bir hediyesi ve bağıışı olarak kullarının kalbine attığı bir nur olarak görmesi, imanın sadece kelami delillendirmelerle değil,<sup>137</sup> bazen kendisini tabir etmenin mümkün olmadığı içsel bir delille, bazen uykuda görülen bir rüyayla, bazen dindar bir insanın halinin görülmesi ve onun sohbetinde ve meclisinde bulunma sonucunda nurunun kişiye sirayetiyle, bazen de bir halin işaretiyle gerçekleşebildiğini gösterir. Bir keresinde inkâr içerisinde olan bir bedevinin Peygamberimizi ve onda parlayan nübüvvet nurlarını görünce: “Allah’a yemin olsun ki, bu yalancı yüzü değildir” demesi ve sonrasında islam’ın anlatılmasını isteyerek Müslüman olması bir karineden dolayı iman nurunun kalpte parlamasına delildir.<sup>138</sup>

---

aydınlatması gibidir.” cümlesini aktararak imanı nur içinde olmak, imansızlığı ve münafıklığı ise karanlık içinde bulunmak olarak açıklamıştır. (Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, I, s. 393-394).

<sup>135</sup> En’âm, 6/125.

<sup>136</sup> Gazzâlî’nin *el-Mümkız*’da (s. 29) aktardığı bu rivayet Kütüb-ü Tis’a’da bulunamamıştır. İbn Mesud’dan aktarılan bu rivayetin Hâkim ve Beyhakî’nin eserlerinde, ayrıca İbn Kesîr tefsirinde mürsel, merfu olduğu belirtilerek nakledilmiştir. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kurâni’l-Azîm*, III, s. 301.

<sup>137</sup> Gazzâlî, insandaki irşadın tedriciliğini ve inancın (itikât) derecelerinin tertibini şu şekilde yapar: “Çocuğa ilk yaşlarından itibaren gerekli olan bilgiler ezberletilir. Sonra çocuk büyüdükçe manalar biraz biraz ona açılmaya başlar. Çocuk ezberle (hıfz) olgunlaşmaya başlayacak, sonra anlayış (fehmi), sonra inanç (itikât) ve en son da yakîn ve tasdik aşamalarına ulaşacak ve bu aşamalar çocukta burhan olmaksızın meydana gelir. İnsanın gelişim süreci içerisinde herhangi bir delil ve burhana ihtiyaç olmaksızın kalbinin imana açılması Allah’ın bir fazlıdır. Şu halde halkın inançlarının tümünün ilkesinin sadece yakîn ve sırf eğitim olması nasıl soğuk karşılanır. Fakat sırf taklid yoluyla meydana gelen inanç başlangıçta, zıtlarının kendisine ilişerek onu yoketmesi gibi bir zayıflık taşır. Bu yüzden inancın çocuklarda ve halkta sabit kılınması ve güçlendirilmesi gerekir ki, bu inanç iyice yerleşsin ve sarsılmasın. Bunun yolu da cedel ve kelam sanatının bilgisi değil salih amellere devam etmektir. Gazzâlî, en güçlü imana sahip olanların çocukluktan itibaren yetiştirilen, Kur’ân ve Sünnet’in delilleriyle kendisini geliştiren ve salih amellerle, salih insanlarla imanını bütün varlığına iyice yerleştiren insanlar olduğunu söyler. Muhakkak ki insan, takvanın hakikatine ermek için ibadetlere devam eder, dünyanın kötülüklerinden kalbini temizleyip daima Allah’ın zikriyle meşgul olursa, marifet nurları onun için açılır ve daha önce taklit olarak aldığı şeyler gözle ve kalple müşahede edilir. İşte bu gerçek hakikattir ki, inançların bağı çözüldükten ve kalp Allah’ın nuruyla inşirah bulduktan sonra meydana gelir. (Gazzâlî, Ebû Hamid, Muhammed (v. 505/1111), *Bidâyetü’l-Hidâye* (thk. Muhammed Haccar), Dâru’l-Beşairi’l-İslamiyye, Beyrut, 2001, s. 41-42; Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Faysalu’t-Tefrika* (*Mecmûatu Resâil* içinde), Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Lübnan, 2011, s. 94-95).

<sup>138</sup> Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika*, s. 93.

Hakikati aramakta tam bir ciddiyet sahibi olan Gazzâlî, yaşadığı tecrübe sonucunda kendisi gibi kriz yaşayan kimselere ahiret ilmine yönelmeyi tavsiye etmiş ve ilm-i mukâşefeden bahsetmiştir.<sup>139</sup> Bu ilmin gayesini Allah Teâlâ'yı bilmek olarak belirten Gazzâlî, bunun öncesinde kalbin bu bilgiyi elde etmesine mani olan birtakım kir ve paslardan temizlenmesini de ilm-i muâmele olarak belirtir.<sup>140</sup> Gazzâlî'nin, muâmele ve mücâhede sonucunda elde edilecek mukâşefenin<sup>141</sup> bir nur ile gerçekleşeceğine<sup>142</sup> dair aktardığı yaşamsal tecrübesini kendi şüphe sürecinin başarıyla sonuçlanmasına dair bir hakikat ifşası olarak değerlendirebiliriz.

Nitekim Ehl-i Sünnet kelimcileri, tevhide ulaşmanın Allah'ın hidayetiyle olduğunu söyler.<sup>143</sup> Biz de bütün şüphe süreçlerinin Allah'ın tevfiğiyle başarıya ulaşacağı düşüncesindeyiz. Gazzâlî ise, imana ulaşmak için temellerinde yer alan aklı ve naklî kesin delillerin bilinmesini herkes için şart koşan kelimcileri eleştirerek; “imanın her zaman kelâmî delillerle ulaşılan bir hakikat” olmadığını söyler.<sup>144</sup> Ama iş inanç esaslarına gelince, bu esasların kesin delillere dayanması gerektiğini belirtir.<sup>145</sup> Gazzâlî'nin tecrübesinde müşahhaslaşan bu durumda şu ayetlere atıf yapılmalıdır: “Allah nûruna dilediğini kavuşturur.”<sup>146</sup> Dolayısıyla “Allah'ın, göğsünü

<sup>139</sup> Râzî; “Bil ki basiret erbabına Allah'u Teala'yı bilmenin iki yolu inkişaf olmuştur. Birinci yol nazar ve istidlal ehlinin yolu, ikinci yol da riyazat ve mücâhede ehlinin yoludur” der. Birinci yol hükemanın kullandığı nazari delillendirme yöntemidir. İkinci yol da, kişinin kalp tasfiyesiyle elde ettiği aydınlık nur, üstün hal ve yüce kuvvettir. Böylece nefis cevherinde ulvi yüce nurlar ve ilahi sırlar meydana çıkar. Bunun da nefislere göre makamları vardır. (Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (thk. Ahmed Hicâzî), I-IX, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1407/1987, I, s. 53-59).

<sup>140</sup> Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 28-30; *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 28-30.

<sup>141</sup> Gazzâlî mükaşefe ilmini, ilimlerin gayesi olarak ilm-i batın şeklinde siddik ve mukarreblerin ilmi olarak tavsif eder. Bu ilim bir nurdan ibarettir ki, kalpte kötü, yerilmiş sıfatların tezkiye ve temizlenmesiyle ortaya çıkar. Bu nurla birçok durumlar inkişaf eder. Örneğin kişi Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri hakkında hakiki marifet sahibi olur. (Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 19, 20).

<sup>142</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 19, 52; Gazzâlî, *Bidâyetü'l-Hidâye*, s. 41 vd.

<sup>143</sup> Bâbertî, *Şerhu Akîdetu't-Tahâviyye*, s. 28; “Başarım ancak Allah'ın yardımını iledir.” (Hûd, 11/88).

<sup>144</sup> Gazzâlî, en faydalı usulün Kuran'ın kendisine şamil olduğu vaaz sunumları olduğunu belirtirken kelim ilminin de şüphenin yönetilmesi açısından önemini şu sözlerle belirtmiştir: “İnsanda bir şüphe ortaya çıkar ve onun kalbinden bu şüphe kelimeleri, vaaz ve Resulullah'tan nakledilen haberle ortadan kaldırılamazsa eğer, kelâmî olarak düzenlenmiş sözlerle bu şüpheleri ortadan kaldırmak ve hastalığında ona şifa olmak caizdir.” “Birisinde ortaya çıkan şüphe hastalığını kendisiyle tedavi etmek için kelim sanatını öğrenmek farz-ı kifâye, şayet kesinleşmiş itikâdını ondan başka bir yolla geri iade etmesi mümkün değilse, hakkında müşkil duruma düşülen şüpheyi defetmek ve kendisiyle şüpheyi ortadan kaldıracak kadar kelim öğrenmek farz-ı ayn olur.” (Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 94).

<sup>145</sup> Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 93.

<sup>146</sup> Nur, 24/35.

İslâm'a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir?"<sup>147</sup> Unutmayalım ki, Gazzâlî'nin yaşadığı tecrübenin alt yapısında aklî ve naklî delillerde vardır. İnkişâf bu deliller üzerine bina edilmiştir.

Bu açıdan Allah'ın bilgisi anlamına gelen nur, metodik şüphenin tamamlanmasında anahtar kavram olarak Gazzâlî'nin düşünce sisteminde iyi anlaşılmalıdır. Allah'ın kalbine attığı nurla şüphe süreçlerinin sonucunda yakine ulaşan Gazzâlî, bilgi kaynakları ve insanın bu kaynaklara göre durumunu şu ayeti tefsir ederek açıklığa kavuşturmuştur: "Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu,) nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir."<sup>148</sup> *Mişkâtü'l-Envâr*'da Gazzâlî, derecelendirmek suretiyle insanın idrak güçlerini ve bu güçlerin bilgi kaynaklarını nur olarak isimlendirir. Göze, bütün eksikliklerine rağmen aklın bir casusu olarak nur isminin verilmesini layık olarak gören Gazzâlî, gözün eksikliklerinden uzaklığını yedi başlıkta temellendirdiği aklın, nur ismine, zahir gözden daha layık olduğunu belirtir. Aklı, kalp gözü,<sup>149</sup> ruh veya nefs-i insani olarak isimlendirmesi bundandır. Ona göre önemli olanın evham ve hayal perdesi gibi birtakım unsurların hakikati görme veya nurun yansıyan ışığını alma hususunda bir engel oluşturmamasıdır. Gazzâlî'nin, metodik şüphe tecrübesinde ulaştığı sonuç, akli şüpheyile perdeleyen inançların hakkın nurunun tecellisi karşısında kaybolması şeklinde özetlenebilir. Metodik şüphe açısından, idrak edici gözün varlığının bu nuru idrak edici olarak değerlendirilmesidir. İdrak edici kuvvet olan akıl için, bütün idrak edilenler aynı mertebede değildir. İlk olarak kendisinde birtakım bilgileri hazır bulması ki bunlar, zarûrî bilgilerdir. İkinci olarak nazarî bilgiler gelir ki bunların araştırmayla bilineceği

<sup>147</sup> Zümer, 39/22.

<sup>148</sup> Nur, 24/35.

<sup>149</sup> "...Akledecek kalpleri olsun. Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur." (Hac, 22/46).



ortadadır. Burada bilinmesi gereken; insan, bilkuvve idrak edici iken, hikmet nuru çıkınca bilfiil idrak edici bir aşamaya geçiş yapmasıdır. Hikmetin en büyüğü Kur'ân'dır. Zahir göze (basar) göre güneş akıl mesabesinde nasıl ki bir nur gibi ise, kalp gözüne (basiret) göre de Kur'ân aynı şekilde nurdur.<sup>150</sup> Bu iki gözünde müşâhede ve melekût âleminden kemale ereceği nuru (güneş ve Kur'ân) vardır. Melekût âlemi rûhânî, nûrânî âlem; müşâhede âlemi ise cismânî, zulmânî âlemdir. Melekût âleminin bir örneği olan şehâdet âleminden, melekût âlemine, en aşağısından en yükseğine uzanan nur dereceleri vardır ki, bu derecelenme bizzat zatıyla “Nur” olan ilk kaynaktan durur. Mertebe mertebe bütün nurlar bu kaynaktan doğarlar. Çünkü nur ismi, ilk nurun dışındakilere mecazen verilmiştir. Dolayısıyla onun dışındaki herşeyin nuru, zati itibariyle değil bir başkası itibariyledir. Yani nuru emanettir. O halde hakiki nur, yaratma ve emir elinde olana aittir. Bu hususta hiçbir şey ona ortak olamaz. Hakiki olan yalnız onun nuru olduğu için, diğer bütün nurlar onun vechinden gelir ve herşeyin vechi O'na yönelmiştir.<sup>151</sup> Şu halde bütün kalplerin yüzlerinin kendisine kullukla yöneldiği zat tek ilahtır. Bu İlah'ın nuru kulda ubûdiyyet olarak tecelli eder ve artık kul için “gören göz” olur. Bu noktada nasıl ki, nur, renklerin ötesinde olarak renklerle idrak ediliyor ama renklerle birleşmesindeki zuhurun şiddetinden dolayı gizli kalıyorsa, aynı şekilde basiret sahipleri, gördükleri herşeyde ancak Allah'ı onunla beraber gördüler. Bu açıdan, kimi insanlar müşâhede ehlidir ki, eşyayı O'nunla görür.<sup>152</sup> Kimi de istidlâl ehlidir ki, eşyayı görür, eşyayı da O'nunla görür.<sup>153</sup> Bunun dışındakiler gözleri perdelenmiş gafillerdir.<sup>154</sup> Bu gafiller baktıkları halde göremezler.<sup>155</sup> Şu halde dış göze herşey nasıl açık nur ile görünüyorsa iç göze de herşey Allah'ın yardımıyla görünür. Yokluğu tasavvur edilemeyen “İlâhî Nur” öyle bir şey ki herşey onunla görünüyor. Burada mekâna

<sup>150</sup> “Doğrusu size rabbiniz tarafından basiretler (idrak kabiliyetleri) verilmiştir. Artık kim hakkı görürse faydası kendine, kim de kör olursa zararı kendinedir.” (En'âm, 6/104).

<sup>151</sup> “Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır.” (Bakara, 2/115).

<sup>152</sup> “Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?” (Fussilet, 41/53).

<sup>153</sup> “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz.” (Fussilet, 41/53).

<sup>154</sup> “Gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır.” (Bakara, 2/7); “Yine O'na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi onların gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz. Ve onları şaşkın olarak azgınlıkları içerisinde bırakırız.” (En'âm, 6/110).

<sup>155</sup> “İçlerinden sana bakanlar da vardır. Fakat körlere, hele gerçeği görmüyorlarsa, sen mi doğru yolu göstereceksin?” (Yunus, 10/43).

nisbetten kaçınarak, Allah'ın, zuhurunun şiddetinden ve nurunun parlaklığından dolayı insanlardan gizli kalması gerekir.<sup>156</sup> Peki, insanlardan gizli kalan bu “Nur”a nasıl ulaşılacak? İnsan kendisini nasıl konumlandırmalı ki bu konuda başarıya ulaşsın? Diğer açıdan bilgi süreçlerinin ve idrak güçlerinin bu noktada nasıl değerlendirilmesi gerekir?

Gazzâlî, bu sorular bağlamında nurânî beşer ruhlarının mertebelerini açıklamıştır. Bunları beş mertebede değerlendiren Gazzâlî, ilk mertebeye hislerin getirdiklerini telakki eden “hassas ruh”u koyarak duyu organlarını idrak güçlerinin başına yerleştirmiş olmaktadır. İkincisi, hislerin getirdiklerini yazan, hazinesinde onları saklayarak kendisine ihtiyaç duyulduğunda, üzerinde yer alan akli ruha bunları sunan “hayâlî ruh”tur. Üçüncüsü, his ve hayal dışında kalan manaları idrak eden “aklî ruh” ki; bu ruh özel insanlık cevheri olup, küllî zarûrî bilgiler bununla idrak edilir. Dördüncüsü, “fıkrî ruh”tur. Bu ruh, sırf aklî ilimleri alarak te’lif, birleştirme gibi yollarla sonu olmayan bir şekilde bilgileri artırır. Sonuncusu, “mukaddes peygamberlik ruhu”dur. Peygamberlere ve bazı evliyalara gayb haberleri, uhrevî hükümler, yerlerin ve göklerin melekûtuna ait birtakım bilgilerin açıldığı ruhtur.<sup>157</sup> “İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eriştireceğimiz bir nur yaptık.”<sup>158</sup>

Gazzâlî, bu beş “ruh”un tamamının “nur” olduğunu söyler. Çünkü bütün varlıklar bunlarla görünür ve bilinir hale gelir. Bu noktada Gazzâlî, ilmin imanın, zevkinde ilmin üzerinde olduğunu vurgular. Çünkü zevk vicdandır, ilim ise kıyastır. İman, vicdan ve irfan ehline hüsnü zan beslemekle ve taklitle gerçekleşen soyut bir kabullenıştır.<sup>159</sup> Dolayısıyla bu nurlarla yapılacak bir müşahedenin mertebeye en üst noktada yer alırken bunun, zevki vicdânî olarak insanın ilmî konumunu üst noktalara taşıdığı malumdur. Bir nevi keşf olarak değerlendirilebilecek bu kısmın kaynağı açısından idrak noktası olan akılla açıklanması önemlidir. Bu keşfi yapan akıldır.

<sup>156</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 3-18.

<sup>157</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 22-23, 15.

<sup>158</sup> Şûrâ, 42/52.

<sup>159</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 24-25.

Aklın bu keşif sürecinde aktif rol almasının, kendisine verilen verileri değerlendirebilecek bir noktaya sahibi tarafından ulaştırılmasının etkisi en az vehbîlik kadar önemlidir. Çünkü insanlar evliya olarak doğmazlar. Evliyalığın akli temelleri bu nur-ruh mertebelenmesinde izah edilmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin şüphe süreçlerinin “kalbe atılan nur” ile tamamlanmasının, idrak güçlerine yapılan bir atıfla ve özellikle bilgi edinme sürecinin başlarında yer alan zarûrî bilgilerin güçlü bir temel olarak en büyük vehbiyyât olarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Gazzâlî'nin şüphesinde karşımıza çıkan en büyük problem inanç problemidir. İlmî süreçleri tamamlayarak belli bir bilgi seviyesinde kendisini konumlandıran ve en önemlisi iman eden bir insan olarak ayetleri ve hadisleri bu bilgisinde aktif olarak değerlendiren Gazzâlî'nin, kendisinde bulunduğu mevcut ilmi ve bunları elde etme vasıtalarının güvenilirliğini sorgularken, aynı zamanda ciddi bir inanç krizine giriyor. Emniyet hissini kaybettiği bu durumu şek kavramı izah eder. İnanç açısından nötr bir konuma gelinmesi ve idrak vasıtalarının verilerinin tamamen güvensiz olarak görülmesi durumu olan şekkin inançsızlık olarak teşhis edilmesi gerekir. Dolayısıyla Gazzâlî, kendi bilgi temellerine olan inancını ve güvenini sorgularken bir anda güvensizliğe düşmesi, içerisindeki nurun sönmesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu nurun tekrar Allah'ı Teâla tarafından yakılmasıyla güven geliyor ve hazır bulunuşluğun ötesinde tekraren kendisinde mevcut olan bilgilere ve idrak vasıtalarının sağlamlığına inanmaya başlıyor. Özellikle en temelde başlayan bu eğilimin zarûriyyâtın üzerinde yeralan bilgilerin diğer mertebelerde yer alan nûrânî kuvvetler, akıllar tarafından sürdürülmesi metodik şüphenin varlığını işaret etmektedir. Bu açıdan bilginin, sahibi tarafından, bir inanç problemi temelinde nur olarak değerlendirilmesi ve hem inançtaki hem de bilgideki şek ve şüpheyi ortadan kaldıran yakînle sonuçlandırılması tam bir metodik şüphedir.

Bu minvalde, bilmenin kaynağındaki yegâne gerçeklik olan ve şüphenin kendisine asla zarar veremeyeceği nurun söndürülmemesi için, “Rabb”e olan ilgi ve alakanın, şüphe süreçlerinde yer alan kavramlar tarafından, insanı karanlıklar

içerisinde boğulmaya sürükleyen dalga ayetinde<sup>160</sup> olduğu gibi perdelenmemesi gerektiği söyleniyor. Doğal olarak zulmet perdelerinin aradan kalkmasıyla birlikte bilgilenme süreçlerinin bir nur olduğu ortaya çıkıyor.<sup>161</sup> Bilgi “nur”,<sup>162</sup> “ruh”<sup>163</sup> ve “hayat”<sup>164</sup> olarak isimlendirilmiştir.<sup>165</sup> Allah’ın (c.c.) bir ilhamla veya delilleri göstermekle kullarından dilediğini hakka isabete muvaffak kıldığı bir “nur”dur.<sup>166</sup> Gazzâlî bu nurla aklını kullanarak<sup>167</sup> şüphe sürecinden çıkıp yakîne ulaşıyor.

Özetle Gazzâlî, en temel bilgi süreçlerinin nurunun kalbinde yanması için de herhangi bir delile ihtiyaç duymuyor. Çünkü onlar zaten bir nur olarak insanın kalbinde parlayan ilahî lütuflardır.<sup>168</sup>

Gazzâlî’nin şüphe süreci sonucunda bu nurla kazandığı güven ve yakîn, hakikati arama serüveninin bir neticesidir. Şekten yakîne ulaşmak bu sürecin hedefidir. Bu açıdan metodik şüphenin hedefi olan yakîn kavramının ve yakîni oluşturan delillerin mahiyetlerinin incelenmesi önem arz etmektedir.

#### 2.4. Yakîn

Bilgi süreçlerini hem veri hem de inanç açısından sorgulayan “metodik şüphe”nin hedefi şek ve şüpheden uzak bir bilgiye ve bu bilgisinden emin olan bir kalbe ulaşmaktır. Bu açıdan yakîn, bilgiye ilisebilecek her türlü şüphe ihtimalini dışlayarak metodik şüphenin amacı olarak karşımıza çıkar. Yakînî bilginin değeri,

<sup>160</sup> “(İnkarcıların küfür içindeki halleri) derin bir denizdeki karanlıklar gibidir. (Bir deniz ki) onu dalga üstüne dalga kaplıyor, üstünde de bulutlar var. Karanlıklar üstüne karanlıklar. İnsan elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez. Kime Allah nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur.” (Nur, 24/40).

<sup>161</sup> Bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 27-32; Râzî, *Mefâtihu'l Ğayb*, XIII, s. 34-35; Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, s. 7.

<sup>162</sup> Bakara, 2/257.

<sup>163</sup> Şûrâ, 42/52.

<sup>164</sup> En'âm, 6/122.

<sup>165</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid, Muhammed (v. 505/1111), *Mizânu'l-Amel* (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Mısır, 1964, s. 332-333; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 83.

<sup>166</sup> Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, II, s. 507.

<sup>167</sup> Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, s. 332; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 85.

<sup>168</sup> Bkz. Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, s. 193, 282 vd.

bilginin kesinliğe ulaşmasını işaret etmesinde yatmaktadır. Böylece imandaki kesinliği de garantiye alan yakîn kelimesi ceset için ruh ne kadar önemliyse iman içinde o kadar önemlidir. Bu minvalde bilginin en değerli haline işaret eden kavramın sözlük anlamından başlayarak kalamî açıdan kullanımlarının anlaşılması gerekir.<sup>169</sup>

“Ya-gi-ne” fiilinin hem mastarı hem de sıfatı müşebbehesi olarak kullanılan “yakîn”, suyun havuzda hareketten uzak bir biçimde sakin bir şekilde durması (sükûn) ve altında olan şeyin ortaya çıkması (vuzuh) kök anlamında, kendisinden şüphenin giderildiği kesin ilimdir.<sup>170</sup>

Marifet, dirayet ve benzeri kavramların anlamının ötesinde ilmin bir sıfatı olarak<sup>171</sup>, şekkin ortadan kalkması ve durumun hakikate uygun<sup>172</sup> olmasını ifade eden “yakîn”,<sup>173</sup> hiçbir şüphelinin şüphesiyle kaybolmayan, şüphenin tamamen ortadan kalkmasıyla oluşan sabit, olguya uygun ve kesin inançtır. İnanç kaydı, yakînin içerisinde şüphenin olmadığını, kesin kaydı, zandan uzak olduğunu, olguya uygun kaydı da, yakînin cehaletten, bilgisizlikten ayrı bir inanç olarak ortaya çıktığını, sabit kaydı da mukallidin inancının tarifin dışında kaldığını gösterir.<sup>174</sup>

<sup>169</sup> Bkz. İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, II, s. 374.

<sup>170</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, VI, s. 157; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, s. 4964-4965; Cürçânî, *Tarîfât*, s. 259; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, s. 329; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, s. 125; İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen (v. 406h.), *Tefsîru İbn Furek* (thk. Suheyne bt. Muhammed), Câmîatu Ummu'l-Kurâ, Mekke, 2009, III, s. 88.

<sup>171</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 552; Aynı şekilde zannı ifade eden bir kavram olarak ta kullanılır ki bu durumda zan, yakîn olarak anlaşılır. Râzî, “zannın yakîn manasında, kendisine delalet eden bir sebep olmalıdır, aksi takdirde şek olur” der. (Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 410; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV, s. 365, 366; XXXVI, s. 300, 301; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, s. 4965; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 240; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 391).

<sup>172</sup> “Hakikatu'l-Emr”: Durumun hakikate uygun olması şeklinde çevirdiğimiz bu cümle “yagine şe'nihî” anlamında kullanılmıştır. İşin aslını bilmek ve tahkik (nefiste istikrar bulma) anlamın içerisinde mevcuttur. Bu durumda aşının tam olarak tutması şeklindeki bir anlamla mecâzî bir kullanımı da sözkonusudur. (Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV, s. 167; XXXVI, s. 300). Gazzâlî, tahkiki; “Makamları ve halleri birbirinden ayırt ederek, onları yabancı şeylerden ve şaibelerden arındırmak” olarak tanımlar. Dolayısıyla tahkiku'l-emr, her türlü şüphe ve şaibeden arınmış bir makam ve mertebeyi ifade eder. (Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, s. 85). Askerî'de “tahakkuk”un şekten sonra meydan geldiğini belirtirken tahkik kelimesinde bilmenin, şüphe süreçlerinin bertaraf edilerek yakinen gerçekleşmesi olarak anlaşılabilir. (Askerî, *Furûk*, s. 83).

<sup>173</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, s. 4964; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, s. 391; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğah*, IX, s. 325; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI, s. 300; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, IV, s. 274.

<sup>174</sup> Tehânevî, *Keşşâfu İstulâhâtî'l-Fünûn*, II, s. 1812; İbn Fâris, *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah*, VI, s.157; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, IV, s. 274; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 10-11.

Şüphenin zıddı olan yakîn,<sup>175</sup> Cübbâî tarafından, “şekten sonra birşeyi bilmek” olarak tanımlanmıştır.<sup>176</sup> Bu durumda her yakîn ilimdir fakat her ilim yakîn değildir.<sup>177</sup> Aynı şekilde Râzî’de yakîni, “bir insanın kendisinden şüphe etmesinden sonra bir şeyi bilmesidir (ilim)”<sup>178</sup> şeklinde tanımlarken, yakînin, bir şeyin öyle olduğuna inandığının aksine olmasını imkânsız görerek, inanmakla meydana geleceğini ve bu itikadın içinde ancak ya fitrî-bedîhî ya da aklî nazârî bir gerektirici olmasının lüzumunu belirtmiştir.<sup>179</sup> Nitekim insanın “kendi nefsimi veya semanın üzerinde olduğunu yakînen bildim (teyeggun) demesi, bu bilgiler kapalı olmadığı için doğru olmaz. Ancak maksadını zorunlu olarak bilse de sözümle ne kastettiğimi veya iktisâbî olarak bilsem de İlah’ın tek olduğunu “yakînen bildim” demek doğrudur. Çünkü yakîn kelimesi zarûrî de olsa istidlâlî de olsa sonradan olan işler hakkındaki ilim için kullanılır.<sup>180</sup> Nitekim Râzî, bilgi süreçlerinde yer alan zannın, yakînin mukabili ve zıddı olarak<sup>181</sup> ilimsizlik<sup>182</sup> olduğunu belirtmiştir.

Görüldüğü gibi yakîn ilim veya inanç olarak tarif edilmiştir. Fakat genel kabul, ilim ve itikadın farklı olmasında olduğu gibi, ilim ve yakînin de farklı olması gerektiği yönündedir. Fakat Elmalılı, her iki tarifi de zikreder ve yakîni, hem inanç hem de ilim olarak tanımlar.<sup>183</sup> Bu noktada daha açık olan Gazzâlî’nin tanımı şudur: “İnanç ve ilim kalbi kapladığı ve o ikisinin de karşıtı bulunmadığı zaman kalpte marifet doğar. Bu marifete yakîn denir.”<sup>184</sup>

<sup>175</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VI, s. 4964; Mervezî, *Gavâtiu’l-Edille*, II, s. 399-400; İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, III, s. 329.

<sup>176</sup> Eş’arî, Ebû’l-Hasan Ali b. İsmail (v. 324/935-36), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn* (tsh. Helmut Ritter), Dâru Franz Şitâyiz, Fisbaden, 1980, s. 526.

<sup>177</sup> İbnu’l-Cevzî, *Nuzhetü’l-A’yun*, s. 634.

<sup>178</sup> Râzî, *el-Mahsûl* isimli eserinde “taklîdî inancı, yakîni inancın olmaması” olarak belirtir. Bu da yakînin itikat olarak kullanımının bir örneğidir. (Râzî, *el-Mahsûl*, II, s. 236).

<sup>179</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II, s. 422.

<sup>180</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II, s. 278.

<sup>181</sup> Râzî, *Meâlim*, s. 158.

<sup>182</sup> Râzî, *Meâlim*, s. 145.

<sup>183</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, I, s. 201; IX, s. 6055.

<sup>184</sup> Gazzâlî, *Ravdatu’t-Tâlibîn*, s. 28-30.

Yakinde ilmin kalpte yerleşmesi ve böylece o şeyin gerçekliği, bilgisi hususunda kalbin itminana ulaşması sözkonusudur.<sup>185</sup> Nasıl ki, reyb halinde kalbin çalkalanması ve ıstırabı oluyorsa, itminan ve yakîn halinde ise kalbin sebat ve istikrarı sözkonusu olur.<sup>186</sup> Nitekim Hz. Ali'nin; “yakînin rahatlığıyla (ravha'l-yakîn) müjdeleyiniz” sözü, “kalbin yakînle, kederden rahata kavuşmasını, sevinmesini, ferahlamasını” anlatır.<sup>187</sup> Bu durum, hükmün sabit olmasıyla beraber “sükunu'l-fehm (anlayışın iyice yerleşmesi)”, şüpheden sonra ortaya çıkan bilginin insan nefsinde karar kılması olarak ta anlaşılabilir.<sup>188</sup> Nitekim İbnu'l-Cevzî bunu, “kendisiyle güvenin meydana geldiği ve göğsün ilim noktasında sükûn bulup “itminan”a ulaştığı şey” olarak açıklamıştır.<sup>189</sup> Dolayısıyla güvenin olduğu kalpte şüphe olmaz. Yakîn buna engel olarak gelen şüpheleri de giderir.<sup>190</sup>

Görüldüğü gibi yakîn, ilim ve imandan daha özel bir kullanıma sahiptir. Bundan dolayı kavram, Allah'ın ilmi hakkında kullanılmaz. Allah Teâlâ “eşyayı yakînî olarak bilen” şeklinde vasıflanamaz.<sup>191</sup> Böyle bir kullanım nakillerde yoktur. Çünkü Allah için şek ve şüphe sözkonusu değildir.<sup>192</sup> Ayrıca kavram, zorunlu ilim hakkında da kullanılmaz. Böylece o, kendisinden nazarî ve istidlâlî olarak şek ve şüphenin giderilmesi sebebiyle<sup>193</sup> müktesep ilmin en ileri noktasıdır.<sup>194</sup> Bu durum fıkıhta “şek ile yakîn (ile sabit olan şey) zâil olmaz”<sup>195</sup> şeklinde maddeleştirilmiştir.

<sup>185</sup> Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 259; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, s. 329; Alûsî, *Râhu'l-Meânî*, I, s. 125.

<sup>186</sup> İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Bedâiu'l-Fevâid*, I-IV, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, ths., IV, s. 106.

<sup>187</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI, s. 410, 426.

<sup>188</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 522.

<sup>189</sup> İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetü'l-A'yun*, s. 634.

<sup>190</sup> İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetü'l-A'yun*, s. 634-635; İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Risâletü İbn Kayyim ilâ Ehadi İhvânihi* (thk. Abdullah b. Muhammed el-Müdeyfir), Metâbiu's-Şarku'l-Evsât, Riyad, 1420h., s. 16.

<sup>191</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 278.

<sup>192</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, s. 201; Beydavî, *Envâru't-Tenzîl*, I, s. 40; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, s. 4; Mevlânâ, Celâleddin Rûmî (v. 672/1273), *Fihî Mâ Fih* (çev. Ahmed Avni Konuk), İz Y., İstanbul, 2001, s. 45.

<sup>193</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, I, s. 42; Beydavî, *Envâru't-Tenzîl*, I, s. 40; Nesevî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, s. 43.

<sup>194</sup> İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetü'l-A'yun*, s. 635; Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, s. 30.

<sup>195</sup> Kerhî, Ebu'l Hasan Ubeydullah (v. 340/952), *Usûl-u Kerhi* (*Usûl-u Pezdevî* devamında), Mir Muhammed Merkezi Kütüphane Merkezi İlim ve Edeb, Arambağ/Karaçi, ths., s. 366; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Kontrol eden: Ali Himmet Berki), Hikmet Y., İstanbul, 1978, s. 19. Ayrıca bkz.

Nitekim Râzî ve Gazzâlî tarafından, “şek veya zannın yakîne karşılık olamayacağı (la yuârizu)”<sup>196</sup> belirtilerek yakînin ilmî kuvveti vurgulanmıştır. Ayrıca güneş ve ayın, görme hususunda göze nisbeti ne ise yakînin de görme ve inceleme hususunda kalbe olan nisbeti aynen onun gibidir. Bu açıdan yakîn imanın kendisiyle kaim olduğu bir kavramdır. Hatta Bu yüzden seleften biri “yakîn imanın tümüdür” demiştir. Burada yakîn, imandan, aynı ilimde olduğu gibi daha has bir anlamda kullanıma sahiptir.<sup>197</sup> Dolayısıyla yakîn hem bilgide oluşabilecek tüm şüpheleri ortadan kaldıran bir kavram olarak, kalbin tasdik noktasında sağlam bir duruş sergilemesine ve hem de hakikat yolculuğunda kendini daha ileri noktalara taşımasına imkân vermektedir.

Bu sürecin daha iyi anlaşılması için Gazzâlî'nin yakîn tanımında, insanın birşeyi tasdik etmeye (doğrulamaya) yönelik temayül derecelerine göre bir izah tarzı mevcuttur. İlk olarak, nefsin “şek” durumudur ki burada nefis, tasdik ve tekzibi birbirine denk tutar. İkinci olarak, zıttını hissetmekle beraber nefsin iki şeyden birine meyletmesidir ki buna “zan” derler. Üçüncü olarak, nefsin bir şeyi tasdike yönelmesidir ki, o şey ona galip geliyor, aklına onun dışında bir şey gelmiyor, gelse de yüz çeviriyor. Fakat bu iyi bir araştırmayla gerçekleşmiş bilgiyle olmuyor. Şöyle ki, bu makamın sahibi iyice düşünse ve hem şek hem de olurluluk tarafına kulak verse, nefsi olurluluk tarafına açılır. Buna “yakîne mukarib (yaklaşan) inanç” denir. Son olarak, kendisinde şüphe olmayan ve kendisinde şüphe olması tasavvur dahi edilemeyen delil yoluyla hakiki bilgidir. Şüphenin varlığı ve imkânının mümkün olmadığı bu durum kelamcılar tarafından “yakîn” olarak isimlendirilir. Gazzâlî bu durumu şöyle bir misalle açıklar: “Varlıklar içerisinde kadîm (başlangıcı olmayan) var mıdır?” denildiği zaman, bu durumu herkes açıklıkla tasdik etmez. Çünkü kadîm gözle görülmediği gibi “zarûrî bilgi” de değildir. Fakat bazıları sadece işitmekle tasdik ederken, bazıları da delille tasdik ederler.<sup>198</sup> Şu halde delille ulaşılan ilim

---

Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 285; Subkî, *Tâcu'd-Dîn* (v. 771h.), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1911, I, s. 11-13.

<sup>196</sup> Razî, *el-Meâlim fî Usûli'l-Fıkh*, s. 111; Râzî, *el-Mahsûl*, V, s. 116; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 298; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 285.

<sup>197</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 240

<sup>198</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 72-73.



“yakîn” olarak isimlendirilir. Bu bilginin, nazarla, hissiyatla, aklın tabiatıyla, tevatürle, tecrübeyle veya delille elde edilmesi arasında bir fark yoktur.<sup>199</sup>

Gazzâlî, yakînin mutasavvıflar nezdindeki tanımını, şek ve şüphenin olmaması yanında kuvvet ve zayıflık açısından da açıklar. Yakîn, “nefis bir şeyi tasdike meyleder ve bu tasdik kalpte galip olarak nefis üzerinde izin verme ve men etme açısından hüküm sahibi olursa” ortaya çıkar. İnsanlar ölümün kesin olarak geleceğine dair şüpheden uzak yakînî bilgi sahibidirler. Fakat bazı insanlar bu hususta yakîn sahibi olmadıkları için ona iltifat etmezler. Bazı insanların da kalbi bu düşünceyle kaplanmış ve bütün gayretini ona hazırlanmaya sarfetmiştir. İşte bu yakîn kuvveti olarak açıklanabilecek durumdur. Bu anlamda yakînin kuvvet ve zayıflığı sonsuzdur.<sup>200</sup> Ayrıca bu bakış açısında yakînin amelî boyutu da önemlidir. Nitekim İbn Teymiyye: “Yakînle hem kalpte yerleşen ilim hem de bu ilimle amel kastedilir. Eğer insan, bir durumu kesin bir bilgiyle bilir ve bununla beraber kalbinde bu ilmin gerektirdiği davranış hususunda bir hareket ve titreşim olursa yakîn olur” der.<sup>201</sup>

Yakîn, varlıkları iman kuvvetiyle görmek olarak ta tarif edilmiştir. Denilir ki; kalbin saflaşıp cilalanmasıyla gayb âlemini müşâhede etmek ve fikirlerin korunmasıyla sırları mülâhaza etmektir.<sup>202</sup> Mukâşefe olarak ta tarif edilen yakîn bu anlamda, Gazzâlî'nin metodik şüphe yolculuğunun sonucudur. Bu durumda yakîn, zevk ve vecdin şahitliğiyle, beşeri örtülerin kaldırılması sonucu, yakîn sahibi kimsede ortaya çıkan hakikatin nurundan ibarettir.<sup>203</sup>

<sup>199</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 73.

<sup>200</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 73-74; Gazzâlî, *Erbaîn*, s. 279.

<sup>201</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVI, s. 337; III, s. 329-330; Ayrıca bkz. İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *el-Fevâid*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1973, s. 212; *Medâricu's-Sâlikîn*, I, s. 460; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 72.

<sup>202</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 259.

<sup>203</sup> Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtu Funûn*, II, s. 1813-1814.

#### 2.4.2. Yakînî Bilginin Dînî Temelleri

Kur'ân-ı Kerim'de, "İlme'l yakîn, ayne'l yakîn ve hakka'l yakîn" olarak yakînün üç derecesinden bahsedilmiştir.<sup>204</sup>

Akıl ve naklin, nazar ve haberin ifade ettiği ilme, ilme'l yakîn denir.<sup>205</sup> Bu öyle bir ilim ki, kalp kendisiyle ferahlık duyar, güven içerisinde yatıştır.<sup>206</sup> Yakîn kelimesinin tarifinde yer alan kesin, mutabık ve sabit unsurlarının kendisine eklenmesiyle oluşan ilim yakîn sıfatını alır.<sup>207</sup>

İlmin sıfatı olarak kullanılan yakîn, "Hayır; ileride bileceksiniz! ...Gerçek öyle değil! Kesin bilgi (ilme'l-yakîn) ile bilmiş olsaydınız"<sup>208</sup> ayetinde bu kullanıma sahiptir. Âhiretin gerçekleşmesi hususunda şüphenin olmadığı bir bilgiye işaret eden bu ayet, "Eğer vakiya mutabık olarak bilseydiniz, içerisinde olduğunuz durum size apaçık hale gelirdi" şeklinde anlaşılır. Bu noktada bir kısım insanlar yakînî bir bilmeye nitelenirken, diğerleri de vehim ve hayallerden kaynaklanan tam bir cehl-i mürekkeple nitelenir. Bu ayet bilgisizlerin gerçeğe ulaşma noktasında kusurlu olduklarını ilan etmektedir.<sup>209</sup>

Nitekim Hz. İsa'nın öldürülmek istenmesi hadisesindeki bilgi süreçleri de bu durumu açıklamaktadır. "Bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak (yakîn) öldürmediler."<sup>210</sup> Ayet, iddiaların kaynağında yer alan şüphe ve zannı ilimsizlik olarak belirlemekte ve bunun yanında emin olarak bir hüküm veremeyen şüphecilerin, şekke ihtimali olmayan kesin bir ilimle yalancı olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>211</sup> Yalnız burada

<sup>204</sup> Tekasür, 102/5-6; Vakıa, 56/95; Hakka, 69/51.

<sup>205</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, I-II, Evkâfi İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339r., I, s. 66-67; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 454.

<sup>206</sup> İbn Furek, *Tefsîru İbn Furek*, III, s. 88, 266

<sup>207</sup> Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtu'l-Fünûn*, II, s. 1813.

<sup>208</sup> Tekâsür, 102/3-5.

<sup>209</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, s. 522; Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, s. 601; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, IX, s. 6057.

<sup>210</sup> Nisa, 4/157.

<sup>211</sup> Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, s. 262; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI, s. 261-262, Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, IV, 1592; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 552.

Kur'an temel bir probleme dikkatleri çekmektedir. Acaba bu insanlar kalben emin oldukları bilgilere ulaşırsalar, yine de bu bilgiyi tasdik edecekler miydi? Maalesef bu her zaman mümkün olmamaktadır. “Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri (isteygane) halde sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler.”<sup>212</sup>

Bilgiye ulaşmak için yeterli gayreti göstermeyerek ilme ve mertebe olarak onun üzerinde yer alan yakîni ilme ulaşamayan insanlar için Âyette, “Andolsun, o cehennemi muhakkak göreceksiniz. Yine andolsun, onu gözünüzle kesin olarak göreceksiniz (ayne'l-yakîn)”<sup>213</sup> buyurulmaktadır. İlme'l yakîn hususunda kendilerine verilen akıl ve kalp yetisini nazar ve istidlâl için kullanmayan insanlara perdeler kaldırılacak ve apaçık bir biçimde cehennemi göreceklendir.<sup>214</sup> Ayne'l yakîn, zâhirî duyuların, dış tecrübenin ve müşâhedenin<sup>215</sup> verdiği bilgidir. Yakînde bir üst aşama olarak değerlendirilmiştir. Nitekim “haber, görme gibi değildir.”<sup>216</sup> İnsan nefsi, görmenin, müşâhede etmenin verdiği yakîn karşısında, haber ve istidlâlin verdiği yakînden daha fazla mutmain olur. Her biri hak, doğru ve sabit olmakla beraber ayne'l yakîn, tereddüt ve şüphenin giderilmesi hususunda daha fazla yardımcıdır.<sup>217</sup>

İman etmenin şahitlikle ifade edilmesine de ayne'l yakîndeki şüphesizlik açısından bakılmalıdır. Kelime-i şhadette ki şahitlik, ikrar ve tasdik olarak değerlendirilirken, lügatte, gözün görmesiyle veya kalbin görmesiyle ortaya çıkan bir bilgiyi doğrulama, onaylama ve bunu dille ifade etme anlamı da gözönünde bulundurulmuştur.<sup>218</sup> Nitekim Allah, şahitliğin ilimle ilişkisini ve müminlerin tavırlarına örnekliliğini, bu bilgiye şahitlik etmeyen ehl-i kitaba reddiye bağlamında<sup>219</sup> şu ayette vurgulanmıştır. “Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmi

<sup>212</sup> Naml, 27/14

<sup>213</sup> Tekâsür, 102/6-7.

<sup>214</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, s. 602; Ebû's-Suûd, Muhammed b. Mustafa (v. 982h.), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-X, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ths., IX, s. 196.

<sup>215</sup> İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-A'yun*, s. 635.

<sup>216</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, Hadis No:1842, 2447.

<sup>217</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, s. 68.

<sup>218</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 58.

<sup>219</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 694; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, s. 266.

ile indirdi...”<sup>220</sup> Öncelikle Hakk’ın kendine şahadeti, yakînin hakikatini teşkil eder ki, yakînin kaynağı ve ilkesi sözde, zihinde, vicdanda değil, zihnin vakıaya ve işin kendisine uygunluğunda, yani hakkın zatındadır.<sup>221</sup> Şu halde, enfüsî ve âfâkî hiçbir şey Allah’ın şahadetine dayanmadan ve ilahî bir şahitlik olmadan kendine şahadet edemez. İşte peygamberin nübüvveti, Allah Teâlâ’nın ayne’l-yakîn bir emr-ü şahadetidir.<sup>222</sup> Bu bakış açısı iman esaslarının hepsi açısından aynı düşünceye işaret ederken, kalbin basiretinde ki farklılaşmaların, bilgi açısından yansımalarına dikkat çekmesi açısından da önemlidir. Çünkü herşey gözle görülmez veya bazı şeyler sadece dimağda olduğunu düşündüğümüz sırf akılla değil, kalbin nurlandırdığı bir akılla görülür<sup>223</sup> ve ona şahitlik edilir. Bu şahitlik ilmin bir üst aşaması olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda müminlerin, dünya hayatında cennet ve cehennem varlığına dair bilgileri ilme’l yakîndir. Bir gün cennet müminler için yaklaştırılacak,<sup>224</sup> cehennemde kâfirler için apaçık hale getirilecektir.<sup>225</sup> Bu iki grup gözleriyle gördüklerinden emin olacaklar. Bu da ayne’l yakîndir. Üçüncü mertebe de hakka’l yakîndir. Bu mertebede bizzat katılım ve yaşama sözkonusudur. İnsanın bütün bilgi melekelerinin kendisini bildiği bir durum olarak hak ve yakîn aynı anlamda gerçekleşmiştir. Bu mertebede insan hakkı hak olarak, batılı batıl olarak bilmiştir. Bu noktada bilgiden kaçış sözkonusu olamaz. Çünkü insanın yaşamı olarak bu mertebe kendisini ortaya koymuştur. Bunun örneği, cennet ehlinin cennete, cehennem ehlinin de cehenneme girmesiyle açıklanmıştır.<sup>226</sup> Ölümü bilmek, melekleri görmek ve ölümü tatmak olarak açıklanan bu mertebelerin doğal olarak en üstünü hakku’l-hak (en hak) ve savâbü’s-savâb (en doğru) demek olan hakka’l yakîndir.<sup>227</sup> Yakîn, hakka izafe edilmiştir. Çünkü hak yakînin gayrıdır. O, onun en saf ve en sahih halidir. Bu

<sup>220</sup> Nisa, 4/166.

<sup>221</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, III, s. 1894.

<sup>222</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, III, s. 1894-1895.

<sup>223</sup> Bkz. Hac, 22/46

<sup>224</sup> Tekvir, 81/13.

<sup>225</sup> Naziât, 79/36.

<sup>226</sup> Bkz. İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *et-Tibyân fî Aksâmi’l-Kur’ân* (thk. Muhammed Hamid El-Fagî), Dâru’l-Mârifê, Beyrut, Ths., s. 392-393; *Medâricu’s-Sâlikîn*, I, s. 470.

<sup>227</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, VII, s. 4726; bkz. İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVII, s. 27

parçanın bütüne izafe edilmesi gibidir.<sup>228</sup> Yüce Allah; “Şüphesiz Kur'an gerçek kesin bilgidir (hakka'l yakîn)”<sup>229</sup> buyurmuştur. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerim kendisine batılın bulaşmamasının<sup>230</sup> ötesinde şek ve şüphe taşımayan<sup>231</sup> sadece hakka'l-yakîn olarak vasıflanabilecek bir kitaptır.<sup>232</sup>

İman açısından hakka'l yakîn en üst mertebedir. Bu mertebede, şüphe süreçlerinin başarıyla giderilmesi ve imanın tamamen kalbin ameli haline dönüşmesinden bahsedilebilir. Nitekim tasavvufta “tatmayan bilmez” sözü, iman açısından hakka'l yakîne işarettir. İmanın bizzat yaşam haline gelmesini ifade eden hakka'l yakîn, peygamberlerin hayatında ulaşılan bir mertebe olarak ortaya çıkmıştır. İman eden kişinin bir süreç yolculuğunda yer alarak bilgi temellerinde kendini geliştirmesi burada temel atıf noktasıdır. İman tadılan ve yaşanan bir süreçtir. Özellikle Hz. İbrahim'in ölümlerini diriltmesi olayında yaşadığı tecrübe, ayne'l yakîn'in kalpte hakka'l yakîn olarak karşılanmasıdır. “İbrahim: Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için, dedi.”<sup>233</sup> Burada görmenin iki derecesinden bahsedilir. İlk olarak yakîn gözüyle görmek, müşahede etmek. İkinci olarak görme, zat manasına olur ki bu, yakîn'in zatından, kendisinden ibaret olan bir görüşle görmedir. Bu durumda ayne'l yakîn, hakka'l yakîn manasının aynısını ifade eder ki, bilen, biliş, bilinen ve gören, görüş, görünen hep aynı şey olarak birleşmiş olur.<sup>234</sup> Nitekim Hz. İsa'nın “ölümlerini diriltirim”<sup>235</sup> sözü bu tecrübenin bilgisini hakka'l yakîn olarak değerlendirmemizi sağlamaktadır. Bu noktada kalp ölüm tecrübesini bizzat müşahede ettikten sonra o noktadan öteye geçiyor. Çünkü peygamber, o mucizeyi bizzat kendi eliyle Allah'ın izniyle yapıyor. Bilgi temelinde ayne'l yakîn gerçekleşmiş ve insan bir üst konuma yükselmiştir.<sup>236</sup> Bu bağlamda imanın tasdik,

<sup>228</sup> İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, VI, s. 4964.

<sup>229</sup> Hakka, 69/51.

<sup>230</sup> Hicr, 15/9.

<sup>231</sup> Bakara, 2/2.

<sup>232</sup> Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi 'l-Kur'ân*, XVIII, s. 277.

<sup>233</sup> Bakara, 2/260.

<sup>234</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, IX, s. 6059; bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtu 'l-Funûn*, II, s. 1814.

<sup>235</sup> Âl-i İmrân, 3/49.

<sup>236</sup> Kişi zâtî tecellilere ve zâtî müşâhedelere ulaştığı zaman bu onun için hakka'l-yakîndir. Hakka'l-yakîn'in bu aşamada gerçekleşebileceğinin açıklaması için bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtu 'l-Funûn*, II, s. 1814.

yakîn ve itminan olarak sınırı olmayan artış sürecinden bahsedilmiştir.<sup>237</sup> İmam Mâturîdî de imanı, nihayetsiz bir tasdik olarak tanımlarken bu noktaya dikkat çekmiştir.<sup>238</sup> Çünkü yerlerin ve göklerin melekûtu ve ilahî durumlar hakkında ki bilgilerin sonu olmadığı için, bu bilgilerle ilgili kapalılıkların ortadan kalktığı her an, bilen kişi için itminan ortaya çıkmaktadır. Bu itminanın da ilmin nihayetsizliği oranında artışı nihayetsizdir.<sup>239</sup> “Böylece biz, kesin iman edenlerden (mûginûn) olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk”<sup>240</sup> ayetini bu anlamda değerlendiririz

Bunun ötesinde bazı ayet<sup>241</sup> ve hadislerde<sup>242</sup> yakîn, bütün insanların ortak tecrübesi olacak ölüm anlamında kullanılmıştır.<sup>243</sup> Aklın, duyuların ve kalbin katılımıyla gerçekleşen bilmenin en önemli anı olarak düşünebileceğimiz ölüm, yakînin gerçekleşmesi ve herşeyin artık ayan beyan ortaya çıkmasıdır. “Ceza gününü de yalanlıyorduk. Nihayet yakîn (ölüm) bize gelip çattı.”<sup>244</sup> Ayetler, “ölümün gelmesiyle birlikte kalpler Allah’ın (c.c.) kendilerine anlattığı gerçekleri görmüş ve yalanlanan hesap tasdik edilmiştir” şeklinde anlaşılabilir.<sup>245</sup> Dolayısıyla mümin bu dünyada îkan sahibiydi ve bu ona fayda vermiştir. Kâfir ise öldükten sonra îkan sahibidir ama bu “istidlâl olmadığı için” ona fayda vermeyecektir.<sup>246</sup>

Kur’an’da yakîn kelimesi, îkan sahibi olanların durumlarını açıklamak için fiil kalıbında da kullanılmıştır.<sup>247</sup> Bu kullanımda yakînin, imanı ifade eden tasdik anlamına geldiği görülmektedir.<sup>248</sup> Mümin, kendisine yaratıcıdan haber getiren

<sup>237</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI, s. 15, 87; bkz. Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İ'tikad*, s. 122-123.

<sup>238</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 100.

<sup>239</sup> Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, 191; krş, Râzî, *Meâlim*, s. 122.

<sup>240</sup> En'âm, 6/75.

<sup>241</sup> Bkz. Hicr, 15/99. Hz. Salim, bu ayette geçen yakîn kelimesini “ölüm” olarak tefsir etmiştir. (Buhârî, *Sahîh*, “Tefsîru'l-Kur’ân”, VI, s. 82.

<sup>242</sup> Buhârî, *Sahîh*, “Cenâiz”, Bâbu'd-Duhûl ale'l-Meyyit, “Şehâdât”, Hadis No:2687, “Menâkibi'l-Ensar”, Hadis No:3929; Müslim, *Sahîh*, “İmâre”, Bab:34, Hadis No:1889.

<sup>243</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, s. 4964; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, s. 154-156; XXIII, s. 452; İbn Kayyim *Medâricu's-Sâlikîn*, I, s. 124, 182, 184; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, s. 328; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetü'l-A'yun*, s. 635; Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, IX, s. 6059.

<sup>244</sup> Müddessir, 74/47.

<sup>245</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, X, s. 327; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, s. 156.

<sup>246</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, s. 382.

<sup>247</sup> Bakara, 2/4; Neml, 27/3, Lokman, 31/4, Ra'd, 13/2.

<sup>248</sup> İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetü'l-A'yun*, s. 635.

kimseyi tasdik ederek ona, marifet üzere bir bağla bağlanmıştır.<sup>249</sup> İman olarak isimlendirilen bu bağı Allah, kalbin bir sıfatı kılmıştır.<sup>250</sup> Eğer tasdik eden kişi şek duygusuna kapılırsa, yalanlayan olmasından emin olamaz.<sup>251</sup> Bu noktada yakîn şekki ortadan kaldırarak tasdiki güçlendirmektedir.<sup>252</sup> Tasdikin güçlenmesi için “Bu Kur’an, insanlar için kalp gözleri (konumundaki bir nur), kesin olarak inanan (yûginûn-yu’minûn) bir toplum için de bir hidayet ve bir rahmettir”<sup>253</sup> buyrulur. Kur’an, akılların tevhid, nübüvvet ve ahiret delillerini görmelerini sağlayan bir beyandır.<sup>254</sup> Görmeyi, doğruyu bulmayı engelleyen hevâ ve heves gibi unsurlar devrede olmadığı müddetçe, insanların hakka doğru kalp gözlerini açan basiret nurlarıdır.<sup>255</sup> Bu basiretlere kulak verip hidayette olan insanların bir kısmı bu bilgiler hususunda öyle bir noktaya ulaştılar ki, âdetâ verilen bilgilerde ki hakikatleri aynel yakîn müşahede ettiler. Diğer kısım insanlar ise, bu dereceye ulaşmasalar da verilen bilgilerle istidlâlde bulundular.<sup>256</sup> Nitekim “Sizin yaratılışımızda ve Allah'ın (yeryüzüne) yaydığı her bir canlıda da “kesin olarak inanan” bir toplum için elbette nice deliller vardır”<sup>257</sup> ayetinde, îkâna ulaşmak isteyenlerin delil olarak değerlendireceği verilerin yerleri açıkça gösterilmiştir.<sup>258</sup>

İnsanların îkan sahibi olmaları için delil ve hüccetlendirme nasıl olur, nasıl olmalıdır? Hz. Musa ve firavun arasında geçen şu tartışma, delillendirme yöntemine dair bir örneklığı bizlere sunmaktadır. Firavunu davet için ona giderek “Gerçekten biz, “âlemlerin Rabbi”nin elçisiyiz”<sup>259</sup> diyen Musa’ya, “Firavun şöyle dedi:

<sup>249</sup> Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn (v. 478h.), *el-Akâdetu'n-Nizâmiyyetü fi'l-Erkâni'l-İslâmiyyeti* (thk. Muhammed Zâhid Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs, Kahire, 1412/1992, s. 62.

<sup>250</sup> Râzî, Fahrreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *Kitâbu'l-Mesâili'l-Hamsûn fi Usûli'd-Dîn* (thk. Ahmed Hicâzî es-Saga), Mektebetü's-Sakâfi, Kahire, 1990, s. 70.

<sup>251</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, s. 277.

<sup>252</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV, s. 57.

<sup>253</sup> Câsiye, 45/20 (îkan); A'raf, 7/203 (îman).

<sup>254</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, s. 439; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, V, s. 125; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, s. 657.

<sup>255</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VI, s. 4319; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, V, s. 125; Zemahşerî, *El-Keşşâf*, II, 192.

<sup>256</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, s. 439.

<sup>257</sup> Câsiye, 45/4.

<sup>258</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, s. 21.

<sup>259</sup> Şuarâ, 26/16.

“Âlemlerin Rabbi” dediğin de nedir?”<sup>260</sup> Soru, bir şeyin hakikatini ve mahiyetini öğrenmek için “mâ” edatıyla sorulmuştur. Bir şeyin hakikatini tarif etmek ise; ya o gerçekliğin bizzat kendisiyle, ya da onun parçalarından bir şeyle veya onun dışında bir durumla yahut da içerden veya dışardan onu oluşturan bir şeyle yapılır. Onun hakikatini bizzat kendisiyle tarif etmek imkânsızdır. Çünkü tarif edilen tarif edenin öncesinde bilinendir. Şayet bir şey kendisiyle tarif edilseydi malum olmasından önce bilinmesi gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Bir şeyi kendisine dâhil olan bir şeyle tarif etmek de zâtı vacibu’l-Vücut olan hakkında imkânsızdır. Çünkü kendisine dâhil olan şeylerle tarif etmek ancak mürekkebe varlıklar hakkında mümkündür. Vacibu’l-Vücut ise mürekkebe değildir. Çünkü her mürekkebe, kendisini meydana getiren parçaların herbirine muhtaçtır. Her bir parçada ondan başkadır. Dolayısıyla her mürekkep gayrisına muhtaçtır. Gayrisına muhtaç olan herşey de zatıyla mümkün varlıktır. Böylece mürekkepte mümkün varlık olduğu için vâcibu’l-vücut mürekkep olamaz. Mürekkep olmayınca da onu parçalarıyla tarif etmek imkânsızdır. Bu açıdan ilk iki kısım ile tarif batıl olmuştur. Şu halde Vâcibu’l-Vücut olanın mahiyetinin tarifi ancak onun sıfatları (levazımı) ve eserleriyle olur.<sup>261</sup> Sıfatlar bazen gizli bazen de açık olur. Mahiyetin tarifini gizli sıfatlarla yapmak caiz olmaz. Bilakis onu apaçık sıfatlarla tarif gerekir. Vacibu’l-Vücut olan zatın en açık eserleri de maddî âlem olarak, yerler, gökler ve bu ikisi arasında yer alan şeylerdir.<sup>262</sup>

Bu açıdan Musa (a.s.) Firavun’un sorusuna; “O, göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir”<sup>263</sup> cevabını verir. Devamında da, yakîn kavramının mahiyetinin bu delillere bağlı olduğunun apaçık bir açıklaması olarak

---

<sup>260</sup> Şuarâ, 26/23.

<sup>261</sup> 1- Allah’u Teâlâ hakkında olumsuzluk ve görelilikten başka bir şey bilmiyoruz. Bu ikisini bilmek, mahiyeti bilmeyi gerektirmez. Dolayısıyla biz Allah’ın hakikatini bilmiyoruz. 2- Birşeyi tasavvur etmek, ya onu duyuyla idrak etmekle, ya da onu nefsimizde bulmakla veya onu aklımızda tasavvur etmemizle yahut da bu üçünden meydana gelen şeyle mümkündür. Oysa ilahlığın mahiyeti bu üç kısmın dışında olduğu için bizim tarafımızdan bilinemez. (Râzî, *el-Muhassal*, s. 188).

<sup>262</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XIV, s. 498; İmkân, hudûs, cevher ve araz bakımından Allah’ın varlığının delilleri ile ilgili olarak bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II, s. 332 vd.; Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılığı ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Y., Ankara, 1992, s. 49-107; Gölcük-Toprak, *Kelam*, 158-183.

<sup>263</sup> Şuarâ, 26/24.



“eğer ehl-i yakîn iseniz” der.<sup>264</sup> Eğer büyülenmeden gerçeğin bilgisine talip olarak îkâna (bilmeye) hazırsanız (veya îkan ediniz ki), bu maddî âleme bakarak yapacağınız nazar ve istidlâl, sizleri Rabbin hakikatının bu varlıkların hakikatinden farklı olduğu bilgisine götürür.<sup>265</sup>

Hz. Musa, Allah’ın mahiyeti ile ilgili soruya Allah’ın sıfatı ve eserleriyle cevap verince Firavun şaşırıldı.<sup>266</sup> Firavun, mahiyetin ayrılmaz vasıfları ve tesirleri ile tarif edilmesini anlayamadı. Problem şu ki; mahiyeti, ayrılmaz vasıflarıyla, sıfatlarıyla tarif etmek, bu mahiyetin kendisini tam olarak ortaya koyamadığı için îkânı sağlayamadı.<sup>267</sup> Hâlbuki Hz. Musa açısından Allahu Telala’nın zatı, aklın, anlayışın, havâssın ve kıyasın içine aldığı şeylerden mukaddestir. Çünkü bütün bu varlıklar yaratılmış olup ancak kendisi gibi diğer varlıkların vücutlarıyla idrak edilir. Bu makamda idrakten aciz olduğunu idrak etmek idraktır.<sup>268</sup> Bu yüzden Musa (a.s.) ikinci bir delillendirme yaparak: “O, sizin de Rabbiniz, geçmiş atalarımızın da Rabbidir”<sup>269</sup> dedi. Hz. Musa bakışları kâinattan insanların kendisine yöneltti. Yani âfaktan enfüse<sup>270</sup> dikkatleri çekti. Çünkü Allah’ın varlığı hem aşkın hem de içkindir.<sup>271</sup> Çünkü kendi varlığının hakikatlerine yönelen insanın, orada ilâhî imza olan fitratı görmesi mümkündür. Çünkü nefsini tanıyan rabbini tanır.<sup>272</sup>

Eş’arî, insanın kendi varlığını zorunlu olarak kavradığını, Tanrı bilgisinin ise bundan sonra istidlâlî olarak bilindiğini belirtir.<sup>273</sup> Ehl-i sünnet açısından Allah’ın varlığını bilmek zarûrî bir ilim olmadığı için naklin kendisini doğruladığı aklî

<sup>264</sup> Şuarâ, 26/24.

<sup>265</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, s. 117-118; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, s. 308; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, s. 562; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV, s. 499.

<sup>266</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII, s. 55; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV, s. 499.

<sup>267</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV, s. 499.

<sup>268</sup> Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, s. 22. Gazzâlî, Ebû Abdullah’tan şu sözü nakletmiştir: “Allahu Teâlâ’nın zatı hakkında hepimiz ahmağız.” (Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, s. 27).

<sup>269</sup> Şuarâ, 26/26.

<sup>270</sup> Ayrıca bkz. Fussilet, 41/53.

<sup>271</sup> İhlas, 112/1; En’âm, 5/103; Nisa, 4/126; Şûrâ, 42/51; Kâf, 50/16; Bakara, 2/186; Mücadele, 58/7; Vakıa, 56/85.

<sup>272</sup> İmam Mâtürîdî’nin, bu sözü tevhide ulaştırın bir istidlâl için mukaddime olarak kullanması hakkında bkz. *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 102-104.

<sup>273</sup> Şayet Tanrı bilgisi de zorunlu olsaydı akla şüpheler gelmezdi. Ayrıca insanlar bu bilgiye zorlanmış olurdu. (Bkz. İbn Furek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş’arî*, s. 248; Aydın, Hüseyin, *Eş’arî’de Nazar ve İstidlâl*, Fecr Y., Ankara, 2010, s. 467).

delillerle istidlâlde bulunmak gerekir.<sup>274</sup> Bu açıdan îkan, nazar ve istidlâl ile gerçekleşen bir durum olarak, Allah'ın varlığını ve birliğini bilme konusunda da kendisini müşahhaslaştırıyor. Nitekim Kur'ân'ın bir delil olduğunu bilmek dahi, aklî delillere tutunmanın doğru oluşuna dayanmaktadır. Böylece delillerle şüpheleri uzaklaştırmak tamamen bir amaç olarak yakînî inancı gerçekleştirecektir.<sup>275</sup>

Sonuç olarak ayetlerde îkan, bilgi ve inanç bağlamında imanın hakikatini temellendirebilecek bir noktaya ulaşmayı ve devamında, imanda ziyadeleşme süreci olarak değerlendirilebilecek şekilde, nefsin itminanı bağlamındaki bir mertebelenmeyi işaret etmektedir. Bu açıdan insanın akıl ve nakil yönünden sağlam bilgi temellerine sahip olarak doğru bir itikadı kalbinde yerleştirmesi yakîn kavramının içeriğini belirlemektedir. Özellikle insanın hayatta karşılaştığı çok farklı kaynakların kendilerini hakikat düzleminde sunmalarının meydana getirdiği şaşkınlığın sağlam delillendirme yöntemleriyle ortadan kaldırılacağı aşikârdır. Bu bağlamda özellikle bilgi kaynaklarının neler olduğu ve nasıl değerlendirileceği bilgiye ulaşma ve sağlam itikat sahibi olma açısından önem arzederken, şüphenin metodik olarak yönetilebilmesini sağlayacak enstürümanları da insanlara sağlayacaktır. Bu noktada aklî ve naklî bilginin neliği ve değeri meselesi değerlendirilmeden önce genel olarak yakînî bilgiye ulaşarak şüpheyi metodik hale getirmeyi sağlayan ve yakînî önermelerle delillendirmenin nasıl yapıldığını açıklayan “yakîniyyât” meselesine değinilecektir.

---

<sup>274</sup> Râzî, ilmi ilâhînin istikrâ (tümevarım) yöntemiyle zâhir olacağını ve bu delillendirmeye ilgili ilmi ilâhînin on kısımda ele alınacağını söyler. Râzî, mevcudun varlığından şüphe olmamasından (zorunluluğundan) yola çıkarak varlığın imkânının ve özellikle de vâcibu'l-vücûdun varlığının isbatının nefsimizin ve aklımızın fitratıyla ve duyularla değil de istidlâl ile gerçekleşeceğine dair görüşleri için bkz. Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, I, 63 vd.

<sup>275</sup> Bâbertî, *Şerhu Akîdetu't-Tahâviyye*, s. 29-30; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV, s. 198; Râzî, *Muhassal*, s. 51.

### 3.4.3. Yakîniyyât

Kendisinden yakîni tasdiklerin meydana geldiği önermelere “yakîniyyât” denir.<sup>276</sup> Yakîniyyât, sonuç verici burhanlar, deliller meydana getirir. Burhan, yakîniyyâttan oluşturulmuş kıyastır.<sup>277</sup> Burhan apaçık, doğruyu gösteren, doğrulanması gereken delillere (hüccet,<sup>278</sup> beyyine<sup>279</sup>) tahsis edilen bir kavram olarak Kur’an’da ifade edilen delillerin en açık olanıdır. “Size Rabbiniz’den burhan geldi, size açık bir nur indirdik.”<sup>280</sup>

Kendisiyle mazeretlerin gidirildiği ve şüpheyi yok eden bir delil olarak burhanın,<sup>281</sup> içerisinde yer aldığı ayetlerde, hakk ve doğru olma (sadık) karşılığında kullanılması ve aksinin de haksızlık ve yalan (batıl) olarak değerlendirilmesi<sup>282</sup> yakîniyyât açısından önemli bir atıf noktasıdır. Diğer yönden Hz. Yusuf’un gördüğü burhanla düşmek üzere olduğu günahattan yüz çevirmesi, burhanın, şüpheyi yok eden, şeksiz ve şüphesiz bir delil olarak kendisini bizlere sunduğunu gösterir.<sup>283</sup> Kendisi burhan’a dayanan elçi, müşriklerden de burhan’la hareket etmelerini istemektedir. Nitekim “Yoksa ondan başka ilahlar mı edindiler? De ki: "Haydi getirin delilinizi (burhan)!”<sup>284</sup> ayetinde Allah’tan başka ilah olup olmadığı hususunda kesin delil isteniyor. Bu konuda ne Kur’an’da ne de önceki kitaplarda böyle bir bilgi olmadığı halde böyle bir iddia var.<sup>285</sup> Bu durum, iddianın batıl olmasından dolayı<sup>286</sup> burhanla

<sup>276</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Y., İstanbul, 1993, s. 74; Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 88.

<sup>277</sup> İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, s. 102.

<sup>278</sup> Mücâhid ve Süddî’den naklen, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 711-712; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, I, s. 266.

<sup>279</sup> Katade ve İbn Cüreyc’den naklen, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 711-712; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, I, s. 267.

<sup>280</sup> Nisa, 4/174. Burhan, Peygamber Hz. Muhammed olarak ta tefsir edilmiştir. Bu açıdan insanların dine dair bakışlarında yakalayacakları en önemli burhan Allah’ın Elçisi’nin hakikatidir. Râzî: “Hakkı tahkik etmek, batılı iptal etmek için burhan ortaya koymak Hz. Muhammed’in sanatı olduğu için ona “Burhan” denilir.” (Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, s. 274; Ayrıca bkz. Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, I, s. 421; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, s. 62; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 711; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 45).

<sup>281</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, II, s. 428.

<sup>282</sup> Bakara, 2/111; Enbiya, 21/24; Neml, 27/24; Kasas, 28/75.

<sup>283</sup> Yusuf, 12/24.

<sup>284</sup> Enbiya, 21/24.

<sup>285</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, VII, s. 336-337; İbn Cüreyc’den nakleden, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, s. 249.

delillendirilemediği için<sup>287</sup> “hak”tan (Kur’ân’dan)<sup>288</sup> uzak olduğunu, bilgisizlikten ve anlayış kıtlığından kaynaklandığını gösteriyor.<sup>289</sup> Dolayısıyla burhan hakka ulaştırırken zıddı yalana işaret ediyor.

Burhanın, beyazlamak anlamına gelen “berihe” fiilinin mastarı olduğu söylenmiştir.<sup>290</sup> Dolayısıyla kendisini herhangi bir şaibenin lekelemediği bir beyazlığa, aydınlığa sahip olan burhan, yakînî öncüllerle oluşturulmalıdır. Böylece burhan, metodik şüphede sağlam bir zemin kazandırır. Bu açıdan yakînî bilginin değeri burhanla ilişkilendirilen yakîniyyât ile ortaya çıkar. Yakîniyyâttan oluşturulan kıyas olan burhan, ilk ilkelerle oluşturulursa “zarûriyyât”, eğer kıyasın iki tarafı bir vasıtayla oluşturulursa buna da “nazariyyât” denir.<sup>291</sup>

Gazzâlî, insanın bir önermeyi tasdik etmeye akli yatar ve gönlü bu hususta mutmain olursa bunun üç halde açıklanacağını söyler. Birincisi: Yakîn ve kesin kanaat içerisinde olmak. Yakînî bilgisinde unutmama, yanılma ve karıştırmayı mümkün görmeyerek kendi inancının zıddını kesin olarak imkânsız sınıfına koymak. “Üç altıdan azdır” sözümüz böyledir. İkincisi: O önermeyi kesin bir tasdik ile tasdik etmek, onda cedelci bir şüphe duymamak ve kesin olarak zıddını hissetmemek. Eğer önerme çelişğini hissettirirse bile ona kulak vermeyi aklına bile getirmemelidir. Şayet inancının çelişği olan bu önerme, nebi veya siddîk bildiği birinden aktarırsa,<sup>292</sup> bu o kişide bir duraksama meydana getirir. Küçüklükten edinilen ve içinde yetişilen bu kesin inançlar, hüsnü zan ile kabul edilmiştir. Üçüncüsü ise: Çelişğini hissetsin veya hissetmesin, nefsin o şeyi mutmain olarak tasdik etmesidir. Eğer çelişğini hissederse, tabiatı onu kabul etmekten kaçamaz. İşte bu tür inanç “zan” olarak isimlendirilir. Bir kimse adil bir insandan bir şey duyarsa nefsi ona yatar. Bu duyulan konuyu söyleyen kişi sayısı arttıkça itminan da artar. Bu kişilerin

<sup>286</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed (v. 456), *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* (thk. İhsan Abbas), I-IV, Müessesetü'l-Arabiyyetü li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, Beyrut, 1983, IV, s. 316.

<sup>287</sup> “Kim, hakkında hiçbir delili (burhan) olmadığı halde Allah ile birlikte başka bir ilaha taparsa...” (Mü'minûn, 23/117).

<sup>288</sup> Katâde'den naklen, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, s. 249.

<sup>289</sup> Bkz. Enbiya, 21/24; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, s. 249.

<sup>290</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 45; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, s. 58.

<sup>291</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 44; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 131; Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtu'l-Funûn*, II, s. 1813.

<sup>292</sup> Bu tür öncüllere makbûlât denir. Bkz. Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 75.

doğruluğu hususunda yaşanacak tecrübe kalbi daha da kuvvetlendirir. Buna haber verilen olayın korkutucu bir şey olması, insanların yüzünün sararması gibi karinelere eklenince zannın kuvveti artar. Böylece zan, azar azar yükselerek tevatür sınırına ulaştığında “ilme” dönüşür. Genel olarak birinci ve ikinci halet yakîn olarak adlandırılmıştır. Gazzâlî, ikinci haletin yakîn değilde “mazinnetu'l-ğalat” (yanılgı yeri) olarak adlandırılmasının daha doğru olacağını söyler. Bu açıdan eğer, birinci hale göre, şartlarını gözeterek yakînî öncüllerden oluşan bir burhan oluşturulursa, kendisine güvenmenin uygun olduğu zarurî ilim veya yakînî sonuç meydana gelir.<sup>293</sup>

“Zarûrî ilim”, akılda apaçık olarak sabit olan, aklın maksada yöneltilmesiyle birlikte herhangi bir tefekküre ihtiyaç olmaksızın bilinendir.<sup>294</sup> Allah Teâlâ bu bilgiyi, bilenin herhangi bir kesbi ve ihtiyarı olmaksızın vareder. Âlimin herhangi bir şüpheyle herhangi bir şekilde kendisinden uzaklaştırması (nefy) mümkün olmayan ilim olarak<sup>295</sup> bunlar, herhangi bir şüphe taşımadığı için yakîniyyâta kaynaklık ederler. Zarûrî ilim, hem hâdis ilim kapsamında kulun bir çabasının olmaması bağlamında iktisâbî (çabayla kazanılmış) ilimden ayrı olarak değerlendirilirken, hem de nazârî akılla elde edilen ilim kapsamında düşünmeye ihtiyaç olmadan, ilk nazarla meydana gelen bir ilim olarak, bir nevi düşünmeye ihtiyaç gösteren istidlâlî ilimden ayırt edilerek kullanılmıştır.<sup>296</sup>

Gazzâlî, yakinin kendileriyle gerçekleştiği düşünülen şeylerin (medâriku'l-yakîn) yedi başlıkta ele alınabileceğini belirtir.<sup>297</sup>

1. Evveliyyât: Sırf aklî olandır. Kendisini tasdik üzere yaratıldığı, hayal veya histen yardım almaksızın bizzat akıldan sonuçlanan şeylere denir. “İki zıddan biri tasdik edildiğinde diğerinin yalanlanmış olacağını bilmek” bunun örneğidir. Aklın varlığı dışında herhangi birşeye ihtiyaç duymayan bu bilgiler, ne zaman

<sup>293</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 35-36.

<sup>294</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 21; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 27; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 29.

<sup>295</sup> Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 48-49.

<sup>296</sup> Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 29-31.

<sup>297</sup> Gazzâlî, fitriyyâtı ayrı bir bahis olarak ele almamıştır. Ayrıca O, vicdâniyyât ve hissiyyâtı ayrı başlıklarda değerlendirirken, Taftazânî, bu ikisini müşâhedât başlığı altında birleştirmiştir. Gazzâlî, meşhûrâtı yedinci başlık olarak alırken, Taftazânî, hadsiyyâtı altıncı başlık olarak kabul etmiştir. (bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 36-39; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, s. 210 vd.).

yenilendikleri bilinmeksizin akılda (nefiste)<sup>298</sup> resmedilmiştir. Bu bilgiler tekil halde olup müfekkir kuvvet bu tekilleri biraraya getirir ve birbirlerine nisbet eder. Mesela, “kâdim hâdistir” derse akıl bunu yalanlar, “kâdim hâdis değildir” derse akıl bunu doğrular. Akıl bedîhî olarak bu nisbetleri, tasdik veya tekzib eder. Bu yüzden “bedîhiyyât”ta denir.<sup>299</sup> “Fitriyyât” ise, aklın gizli bir kıyas vasıtasıyla önermenin taraflarını tasavvur gereken kaziyelerdir. Akıl önermenin konu ve yüklemine düşünürken zihinde hazır olan bir orta terim vasıtasıyla hemen hüküm olacak bağı kesin olarak tasdik eder. “Dört çifttir” önermesinde dört ve çift terimlerini düşünen kimse eşit bölünmeyi düşünür ve zihninde hemen “dört, ikiye eşit olarak bölünür. Öyleyse ikiye bölünen herşey çifttir” diye gizli bir kıyas yapar ve akıl bu yolla “dört çifttir” şeklinde kesin hüküm verir. Bu düşünce ile kazanılan nazârî önermelerden farklı bir durumdadır. Buradaki “gizli kıyas” zihinde doğal olarak mevcut olduğu için onu evveliyattan da ayırmak zordur. Nitekim aslında “dört çifttir” önermesi neredeyse ilk bedîhiyyâttır.<sup>300</sup>

2. Bâtînî Müşâhedeler (Vidâniyyât): İnsanın nefsinin açıklığını, susuzluğunu, korkusunu, ferahlığını bilmesidir. Bu gibi batînî haller beş duyudan olmadığı gibi akîl de değildirler. Nitekim evvelî bilgiler hayvan ve çocuklarda yokken bu bilgileri herkes kendi nefsinde idrak eder.<sup>301</sup> İcî, vidânîlerin herkeste ortak olmadığı için ilimlerde faydasının az olduğunu, dolayısıyla başkasına karşı hüccet olarak kullanılamayacağını belirtir.<sup>302</sup>

3. Dış Duyularla Bilinenler (Hissiyyât): İnsanın sağlam duyu organlarıyla elde ettiği bilgilerdir. Bu bilgilerde duyu organlarından kaynaklanan yanılmaları<sup>303</sup>

<sup>298</sup> Bakıllânî, *Temhîd*, s. 29-30.

<sup>299</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 36; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 10-11; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 211.

<sup>300</sup> Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yâr-ı Sedat* (sad. Hasan Tahsin Feyizli), Fecr Y., Ankara, 1998, s. 149-150; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 11; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 212.

<sup>301</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 36; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 11-12; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 211-212.

<sup>302</sup> İcî, *Mevâkıf*, s. 14; krş. Râzî, *Muhassal*, s. 20; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 131.

<sup>303</sup> Râzî, duyuların hata ihtimalinin sebeplerini beş maddede özetlemiştir. 1. Büyüğü küçük, yakını uzak, yansımayı hakikat, tekliği çokluk, ayrıklığı bitişik görmek gibi yanılmalar. 2. Benzerlerin ardışıklığının doğurduğu yanılmalar. 3. Uykuda görülenlere kıyasla uyanıklıktakinin de hakikat olmadığıyla ilgili eleştiriler. 4. Hallüsünasyonun hastalısız insanlar içinde geçerli olabileceği yönündeki yaklaşımlar. 5. Yansılardan kaynaklanan renklerle ilgili yanılmalar. (Râzî, *Muhassal*, s. 20-27).

akıl düzeltir ve o yanılma noktalarının neler olduğunu tespit eder. Bu yanılığın noktalarını tespit ettikten sonra duyuların verdiği bilgiler apaçık ve güvenilir hale gelir.<sup>304</sup> Bu açıdan duyulara güvenin, delille değil sarih akılla ispatlanacağını belirten Tûsî: “Sihhatli insanların gördüğü şeylerde doğruluğun olmaması ihtimali, ince ve derin bir nazarla değil, aklın zarûret ve bedâhetiyle uzaklaştırılmaktadır” der.<sup>305</sup> Duyuların verileriyle telif yaparak hüküm veren akıldır.<sup>306</sup> İmam Mâturîdî, insan için iktisâbî olanın kalbin görmesi, nutku ve işitmesi olduğunu açıklar ve eğer bu şekilde kesb olmazsa sırf duyu organı olarak kalacaklarını belirtir ki bu durum Kur’ân’da, duyularından faydalanmama olarak yer almıştır.<sup>307</sup>

4. Tecrübî Bilgiler (Mücerrebât): Sürekli olarak gerçekleşen hususlarda meydana gelen tecrübî bilgiler onu tecrübe eden açısından yakîndirler. Fakat insanlar tecrübelerindeki farklılıklarından dolayı bu bilgilerde ihtilaf etmişlerdir. Tecrübî bilgileri hissî bilgilerden ayırabilmek gerekir. Akıl, his ile gerçekleşen durumlarda ki sürekliliği gözönünde bulundurarak farkına dahi varılmayan gizli bir kıyasla hüküm verebilmektedir. Bu açıdan işlerin tecrübesi hususunda kafa yormak gerekir. Nitekim doktorun sekamonyanın müshil olduğunu bilmesi, bizim suyun susuzluğu giderici olduğunu bilmemiz gibi değildir.<sup>308</sup>

5. Mütevâtir Bilgiler (Mütevâtirât): Mekke’nin varlığı, beş vakit namazın sayısı gibi bilgiler. Bu, hislerle algılamamanın ötesindedir. Çünkü his, Mekke’nin varlığını haber verenin sesini duyar. Onun doğruluğuna ise akıl hükmeder. Aklın aleti duymadır. Hatta duymanın sayısını belli bir rakama bağlamaksızın duymanın tekrar etmesidir. Bu tecrübenin tekrarlanması gibi olup, her bir tekrarın, ne zaman

<sup>304</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 36; İbn Hazm, *Resâil*, IV, s. 315; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s. 211-212; Râzî, *Muhassal*, s. 20; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 149; Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, 12-13.

<sup>305</sup> Tûsî’den naklen, Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, s. 150.

<sup>306</sup> Gazzâlî, *Mizânu’l-Amel*, s. 199; Ayrıca bkz. İbn Hazm, *Resâil*, IV, s. 161, 314; Gazzâlî, insanın manaları idrak edici sebepler itibariyle sıralamasını mahsuse, mütehayyile ve ma’kule olarak yapar. İnsan göz vasıtasıyla görür hissi müşterekle algılar. Sonra gördüğünü hayaline alır (mütehayyile). Bu iki nokta hem insanlarda hem de hayvanlarda ortaktır. İdrak kuvveti olarak dimağda veya kalpte yereden akıl ise, tahayyülata tesir eder ve ayırdeci bir işlev görür. (bkz. *Mihekku’n-Nazar*, s. 212-213).

<sup>307</sup> Enfal, 8/23; Ahkâf, 46/26; Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, V, 175-176.

<sup>308</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 36-37; Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, 12-13; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s. 212; Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 28-29.

olduğu hissedilmeksizin, zannın ilme dönüşmesine kadar süren ayrı bir süreçtir. Tevâtür de aynen böyledir.<sup>309</sup> Mütevâtîrâtta, âdeten yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan cemaatin olması gerektiğini aksi takdirde zarûrî ilimden bahsedilemeyeceği vurgulanır.<sup>310</sup>

6. Vehmiyyât: Aklın vehmî kuvvetin duyulur âlemdeki hükmüyle oluşan kesin tasdikidir. “Her cismin bir yön ve mekânda oluşu” buna örnektir.<sup>311</sup> İnsanda bulunan vehmî kuvvetin durumu, hislerle algılanan şeylere bağlılık ve onlar üzerinde tasarrufta bulunmadır.<sup>312</sup> Hissedilenlere kıyasla hissedilmeyen şeyler hakkında vehim ile kesin hüküm verilen bu önermelerin<sup>313</sup> yanlışlığı ancak akıl delili ile ortaya çıkar. Asıl mesele, vehimle doğru olan arasını nasıl ayıracağız? Bazıları bu durumda yakînin talebini imkânsız gördüler ve “tekâfu’u’l-edille”<sup>314</sup> ile yakîn iddia ettiler. Bazıları da duraklama mahallinde olan şeylerin denkliliği sebebiyle yakînî bilgi olmaz demiştir. Aslında vehmin bütün önermeleri yalancı değildir. Bu önermeler bir şahsın iki mekânda bulunmasının imkânsızlığında akla uygundur. Hatta matematiksel ve duysal bilgilerde tartışmazken mahsûsât ötesi bilgilerde tartışır. Çünkü bunlar mahsûsât dışını mahsûsât ile temsil eder. Çünkü onu mahsûsât örneği üzere kabul eder. Bu yüzden duyular ötesi konuları araştırmada aklın vehimle beraber yalancılığını doğrulama çaresi, vehme yardım etmek için yakînî öncülleri alması ve burhânî önermenin gerektiği gibi düzenlenmesidir.<sup>315</sup>

7. Meşhûrât: Bunlar kendilerini tasdik etmeyi gerekli kılan övülmüş görüşlerdir. Bu ya çoğunluğun, ya herkesin ya da faziletli insanların şهادeti ile gerçekleşir. “Yalan kötüdür”, “nimet verene şükretmek iyidir” gibi sözler böyledir. Meşhurat bazen doğru bazen de yalan olabilir.

<sup>309</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 37; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 13-14; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 212-213.

<sup>310</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 35-36; Nesefî, *Temhîd*, s. 120-121.

<sup>311</sup> Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 15-16;

<sup>312</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 37-38.

<sup>313</sup> Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedat*, s. 166.

<sup>314</sup> “Bütün delillerin birbirine eşit olup bir görüşün diğerini geçersiz kılamaması” anlamında bir cedel terimidir. (Yavuz, Yusuf Şevki, “Tekâfu’”, *DİA*, XXXX, s. 335).

<sup>315</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 37-38.



-Hadsıyyât<sup>316</sup>: Zihnin, sonuca süratle hareket ederek sonucu sezmesi anlamına gelen bu kavram, akıl kuvvetinde iki harekete işaret eder. İlkinde, akıl kuvveti bir anda, sonuca süratle yönelirken, ikincisinde, istenen netice akla doğar veya akılda süratle meydana gelir. Bunun iki hareketinin nazarda da mevcut olmasına karşın “süratle intikal” kaydı, ondan farklı olmasını sağlamaktadır. “Ay ışığını güneşten alır” şeklindeki önermeler hadsiyyâta örnektir. Ayın güneşe göre konumu değiştiğinde, ışığının da çeşitli şekil aldığı görülünce “eğer ayın ışığı güneşten yansımasa ve ışığını ondan almasaydı, güneşe yaklaşma ve uzaklaşma durumları değiştiğinde, ışıklanması da böyle çeşitli olmazdı” diye derhal kalbe doğan gizli ve hızlı kıyas vasıtasıyla akıl böyle hükmeder. Bu süratli kavraması olanlarda “bedîhî”, olmayanlarda ise “nazarî” bir bilgi çeşidi ortaya koyar.<sup>317</sup>

Gazzâlî, ilk beş maddeyi, yanılığın yerlerinden kaçındıktan sonra burhanlara öncül olmaya uygun yakînî bilgi kaynakları olarak görürken, son ikisini<sup>318</sup> ise içerisinde zan barındırdığı için böyle değerlendirmez.<sup>319</sup> Cürcânî, mücerrebât, mütevâtîrât, vehmin duyulurlardaki hükümleri, hadsiyyât, müşahedâtтан oluşan ve duyuların kendilerine giriş olduğu bilgiler olarak kabul edilen “hissıyyât” ile evvelıyyât, kıyasî fitrî önermelerden evvelî hükmünde olanlardan oluşan “bedîhiyyât”ın verdiği bilgilerin ilimlerde dayanak olduğunu ve başkasına karşı hüccet olarak kullanılabileceğini belirtir. Bedîhîler başkalarına karşı mutlak olarak delil olurken, hissıyyâtta ise sebeplerinde yani, tecrübe, tevâtür, hads veya müşâhedenin gerektirdiği şeylerde ortaklık sabit olursa delil olma gerçekleşir. Bu

<sup>316</sup> Bu başlık, Taftazânî ve Cürcânî referans alınarak oluşturulmuştur. (Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, s. 210-211; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 131). Çünkü Gazzâlî, hadsi, nazarî aklı gücün bir özelliği olarak görür. Malumdan maluma orta terim vasıtasıyla yapılan hızlı intikalın insanlarda farklılaştığı ve bu güce sahip olmayan insanlardan, en yüksek hads gücüne sahip peygamberlere uzanan dereceleri olduğunu söyler ve bu en üst dereceyi Nur, 24/38. ayetle açıklar. (Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Tehâfütü'l-Felâsife* (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Kahire, ths., s. 234-235).

<sup>317</sup> Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 14-15; Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 150-151; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, s. 567; Bingöl, Abdulkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB. Y., İstanbul, 1983, s. 133.

<sup>318</sup> Gazzâlî, vehmiyyât ve meşhûrâtı burada ele alırken, Harpûtî bir geleneğin devamı olarak hadsiyyât ve vehmiyyâtı buraya dâhil etmiştir. (Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 37; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 14-15).

<sup>319</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 37-39.

durumda duyulurların eleştirilmesi, bedîhiyyâtın eleştirilmesi gibi anlaşılır.<sup>320</sup> Çünkü duyulurlarla ilim zarûret yoluyla sabittir. Zarûriyyâtı inkâr ise kibirdir.<sup>321</sup>

Bu minvalde, insanların sağlam bilgi kaynaklarına itimadı, sağlıklı bir zihnî ve kalbî işleyişe bağlıdır. Şüphelerin bir tavır olarak kendi inançlarını savundukları durumlarda burhânî delillerin kendisine dayandığı yakînî öncüllerin dahi herhangi bir fayda sağlamadığı görülmektedir. Fakat metodik şüphede sağlıklı bir zihin yapısıyla bilgilerin yeniden değerlendirilmesi suretiyle hakikate ve dolayısıyla imanî kesinliğe ulaşmak bir amaç olarak ortadadır. Bu amacın gerçekleştirilmesi, şüpheye karşı kendisine dayanılacak temellerden başlayarak bilgi sürecinin yönetilmesinde kullanılacak delillerin mahiyetine bağlıdır. Yakîniyyât bağlamında açıklanan bu bilgi kaynaklarının mahiyetlerinin bilinmesi ve delil olarak kullanılma güçlerinin tetkik edilmesi, amacın gerçekleştirilmesine hizmet edecektir. Bu bağlamda zan ve tahmine dayanan zanniyât'ın<sup>322</sup> burhan ve hüccet olamaması bir yana metodik şüphede kendisine dayanılması halinde bilgiden ve dolayısıyla imandan kişiyi uzaklaştırması sözkonusudur.

Sonuç olarak metodik şüphede temel alınması için sağlam, tasdik edilecek öncüller sağlayan yakîniyyât, aklî ve naklî bilgileri kullanmasından dolayı bu iki kaynaktan gelen bilgilerin imkân ve değeri üzerine inşa edilmektedir.

## 2.5. Aklî Bilginin Değeri

### 2.5.1. Akıl

Zatında maddeden soyut bir cevher ve nefsi natıkanın bir kuvveti olarak ilmi kabul etmeye hazır olan güce isim olan “akıl” lügatta, tutmak, kavramak, bağlamak anlamında masdar olarak kullanılan bir kelimedir. Devenin iple bağlanması, ilacın

<sup>320</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 131-134.

<sup>321</sup> Neseî, *Temhîd*, 120.

<sup>322</sup> Bkz. Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 75.

mideyi tutması, dilini tutmak cümlelerinde geçen “agale” fiilinin masdarı olan akıl, eşyanın hakikatının kendisiyle tutulduğu (men’), bağlandığı ve bilinip anlaşıldığı (fehmi) şey anlamında kullanılmaktadır.<sup>323</sup>

Temyiz aleti,<sup>324</sup> marifet aleti,<sup>325</sup> kuvveti<sup>326</sup> olan akıl, madeni kalb ve ruhta, ışığı dimağda bulunan manevî bir nurdur ki,<sup>327</sup> insan bununla bütün varlıkları mertebelerine göre bilir, hakiki sıfatlarıyla, sadece kendilerine ait olana şahitlik eder ve onlardan olmayan şeyleri de nefyeder.<sup>328</sup> Böylece akıl, küçük âlem olan insana ait bir özellik olarak, toplanabilenlerin arasını toplayan ve hakkı ayrılmak olanların arasını da ayırandır.<sup>329</sup>

Bakillânî’ de akıl: “Zorunluların zorunluluğunu, imkânsızların imkânsızlığını ve adetlerin akışını bilmek” şeklinde, Eş’arî’den mülhem olarak tanımlamış olması mümkündür. Burada akıl bilgi olarak tanımlanmış ve bu, Eş’arî’nin: “Akıl bilginin gayrısı değildir. Çünkü bilgisi olmayan akıllı veya akli olmayan bilgili olmaz” görüşüyle delillendirilmiştir.<sup>330</sup>

Görüldüğü gibi aklın tariflerden her biri ya nefsi nâtıkaya<sup>331</sup>, ya nefsi nâtıkanın özel bir kuvvetine veya bir çeşit ilim, akletme manalarından birine gelmektedir.<sup>332</sup> Gazzâlî aklın dört anlama gelen bir kelime olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, insanın diğer hayvanlardan ayrılmasını sağlar ki, insanlar bu akıl ile nazarî ilimleri kabule ve fikrî gizli sanatları yapmaya hazır hale gelirler. Bu tabiatı

<sup>323</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3046-3047; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 151-152; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 346; İbn Hazm, *Resâil*, IV, s. 390, 412; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 480-481; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, s. 337; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 77.

<sup>324</sup> İmam Şâfiî'den naklen, Mervezî, *Gavâtiu'l-Edille*, I, s. 27.

<sup>325</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 212.

<sup>326</sup> İbn Hazm, *Resâil*, IV, s. 318.

<sup>327</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, s. 566; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I, s. 240; Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 212; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 77-78.

<sup>328</sup> İbn Hazm, *Resâil*, IV, s. 318.

<sup>329</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 5.

<sup>330</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, s. 49-50.

<sup>331</sup> Filozofların “natıka” ile kastedtikleri “akleden” dir. Çünkü görünüşte aklın en özel meyvesi nutk (konuşma) olup bu yüzden nisbet edilmiştir. (Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 255).

<sup>332</sup> Kara, İsmail, “Babanzade Ahmet Naim Bey'in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, IV, 2000, s. 189-279, s. 193; bkz. Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 212-213; Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 77-78; Kâdî Abdulcebbar (v. 415h.), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl: et-Teklîf* (thk. İbrahim Medkur), XI, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, ths., XI, s. 375 vd.; Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, s. 32.

ilimlere nisbet etmek, gözü görmeye nisbet etmek gibidir. Naklin, sonrasında ilimlerin gelişmesi açısından bu tabii akla nisbeti, güneşin görme özelliğine olan nisbeti gibidir. Yani bu akıl, nakil açısından da temel, asıl, kaynak teşkil eder.<sup>333</sup> İkincisi, câizleri câiz, imkânsızları imkânsız görmek gibi bir takım zarûrî bilgiler için akıl kullanılır ki, bunlar mümeyyiz küçük bir çocuğun zatında varlık bulan bilgilerdir. Üçüncüsü, tecrübelerden elde edilen bilgilerdir. Tecrübelerinden istifade edip doğruyla yanlış ayıran hikmet sahibi kimselere adeten “akıllı” denir. Bu sıfatın zıddı bulunan kimselere ise, akılsız, cahil, ahmak denir. Dördüncüsü, insandaki bu tabiatın öyle bir noktaya ulaşmasıdır ki, işlerin ulaşacağı noktayı bilir ve şehvetlerin kendisine çağırıldığı acil lezzetlerin ötesindeki hakikatleri keşfeder. İşte bu kuvvetin kendisinde gerçekleştiği kimse, akıbeti için nazarın gereğini yerine getirdiği için akıllı ismini alır. Bu akıl tanımlamalarından ilk ikisi tabiî, son ikisi ise kesbî akıldır.<sup>334</sup>

Akıl, biri doğuştan diğeri de kazanılmış olmak üzere iki kısımda incelenir.<sup>335</sup>

1. Garîzî<sup>336</sup> akıl. Her insanda doğuştan, izafetsiz, mutlak olarak var olan, insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan ve eşyayı idrak etmeye vesile, ilmi kabule hazır olan asıl akıldır. Bu aynı zamanda deney ve düşünme (nazar) yoluyla elde edilen bilgilerin de esasını teşkil eder. Yani nazarî ilimleri almaya hazırlanmış akıldır. Maturidiyye ve Mu'tezile'ye göre insanın Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekle yükümlü olmasının temel dayanağı da bu akıldır. Buna, Allah'ı kalbe attığı bir nur olduğu için mevhub, matbu', kuvve-i kudsiyye adları da verilir.<sup>337</sup> Hukema da bu akla, akledilirleri idrak hususunda sırf kabiliyet olduğu için “heyulânî akıl” derler.<sup>338</sup> Bazı âlimler ayetten<sup>339</sup> yola çıkarak heyulani akıldan peygamberlerin

<sup>333</sup> Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 57.

<sup>334</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 85-86; Ayrıca bkz. *Mihekku'n-Nazar*, s. 212-213.

<sup>335</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, s. 567.

<sup>336</sup> Babanzade, “garîza” kelimesini sevk-i tabii, tabiat manasında kullanır. “İğneyi ona batırdı (gareze)” cümlesinde kullanıldığı gibi, insanın garizası da varlığı içine çakılmış keyfiyettir, melekedir. Nitekim “tabiatta” matbû' yani damgalanmış şey manasına gelip Yed-i Kudret'le (kudret eli) damgalanmış, şekillenmiş bütün varlıklar için kullanılır. (Kara, *Babanzade*, s. 204-205).

<sup>337</sup> “Gaybın levhâlarının ve melekûtun sırlarının nebilere ve evliyaya has tecellisi kudsî kuvvet olarak isimlendirilir.” (Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 719).

<sup>338</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, s. 46.

<sup>339</sup> Nur, 24/35.

akıllarına kadar varan bir akıl mertebelenmesinin olduğunu belirtmişlerdir.<sup>340</sup> Bu akıl mertebelenmesinde doğru itikadın bilgisine sahip olmanın ve bu noktada önder konumunda bulunmanın temel kıstaslar olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla haktan uzaklaştıkça mertebede de garîzi akla doğru bir düşünüş söz konusudur.<sup>341</sup>

2. Müktesep akıl. Garîzî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla müstefâd ve tecrübî adı da verilir. Bu akıl nazar yönteminin sonucunda kazanılır.<sup>342</sup> Nazarî akıl olarak ta isimlendirilen bu aklın gayesi, eşyanın hakikatlerini kavrayarak onun zatını süsleyip sıfatlarını ve insanlık derecelerini tamamlamaktır. Dolayısıyla insanın şeref ve şanı ile akıl ve zekâca birbirine olan üstünlüğü de bununla ortaya çıkar.<sup>343</sup>

Filozoflar, heyulânî akıl ve müstefâd aklın arasında iki akıl mertebesi daha olduğunu belirtirler. Bunlar, zorunluların bilgisi ve nefsin bu bilgilerle nazarî bilgileri kazanmaya yetenekli olduğu “bilmeleke akıl” ve zaruriyyâtan nazariyyâtı istinbat etme melekesi olarak “bilfiil akıl”dır.<sup>344</sup>

<sup>340</sup> Bkz. Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 55-56; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, s. 128; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 64.

<sup>341</sup> Semerkandî, İbnü'l-Hakîm (v. 342h.), *Sevâd-ı Azam* (çev. Şahver Çelikoğlu), Arslan Y., İstanbul, 1980, s. 130-131.

<sup>342</sup> Altıntaş Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Y., İstanbul, 2003, s. 151 vd.; Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, II, 1989, s. 244; Ayrıca bkz. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 78; İsfehânî, *el-Müfredât*, 341-342; Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, s. 196, 331-334; Gazzâlî *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, s. 85-86; Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 57-58; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 337; Mervezî, *Gavâtiu'l-Edille*, I, s. 22, 27-28; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVIII, 338; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 15; İbn Furek, *Mücerredu Makâlâtü'l-Eş'arî*, s. 284; İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 134.

<sup>343</sup> İsmail Hakkı, Manastırlı, *Zeyl (Risale-i Hamîdiyye içinde)*, Bahar Y., İstanbul, 1973, s. 492-495.

<sup>344</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, s. 46-49; Beyâzîzâde bu ayrımın herhangi bir delilinin olmadığını söyler. (Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 78). Fakat Elmalılı, Nas Suresi'nin tefsirinde İbn Sina'dan ve bazı ârifinden naklederek bu akıl mertebelenmesinin ilk üç ayetle işaret edildiğini belirtir ve bu minvalde tefsir yapar. (Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, IX, s. 6415-6422).

### 2.5.2. Nazarî ve Amelî Açından Akıl

İmam Mâturîdî, dinin bilinmesi için iki temel kaynağın olduğunu söylemektedir. Bunlar, işitme (nakil) ve akıldır.<sup>345</sup> Aklın bilginin sebeplerinden biri olduğunu inkâr eden zarûrî ilmi inkâr etmiş olur.<sup>346</sup> Çünkü insanoğlu hakikatleri anlamak akla muhtaç olduğu gibi, zatıyla ilgili durumlarını güzelleştirip onlar üzerinde tedbirde bulunmak içinde akla muhtaçtır. Aklın bu birinci durumuna nazarî, ikinci durumuna da amelî denilmiştir.<sup>347</sup>

Akıl, “garîza” ve onunla meydana gelen “ilim”<sup>348</sup> için kullanılan bir isim olmasının yanında, ilmin hayata aksayan yanını da gösteren bir kelimedir. Çünkü deli ile arasını ayırarak ahmaklıktan insanı koruyan en önemli özellik olan akıl, Allah’ın yeryüzündeki ölçüsüdür.<sup>349</sup> İnsana ait olan akleden nefsin biri bilici, diğeri de yapıcı iki gücü vardır. Maddeden soyutlanan makullerin gerçekliklerini idrak etmek ilk gücün özelliğidir. Yapıcı güç ise, insan bedenini kendisine has olan düşüncenin düzenlenmesiyle meydana getirilecek insani yapıtlara doğru harekete geçiren ilkedir. Şu halde insan nefsinin iki gücü vardır. İlki meleklerle kıyasla “nazarî güç” olup meleklerden gerçek bilgileri alır ve ayrıca bu gücün bu bilgileri yukarıdan olması yönünden devamlı kabul içinde olması gerekir. İkincisi, ilmine nispetle aşağıda olan beden yönüyle olup onun tedbirinin, siyasetinin ve ahlakının güzelleştirilmesini ifade eder. Bu yapıcı gücün, bedenin diğer güçlerine hâkim olması ve onları etkilemesi, eğitmesi gerekir ki, bu sayede insandan rezillikler değil de faziletli davranışlar ortaya

<sup>345</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 4; Aklın kaynak olması hususunda bkz. Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 18-19; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 30; Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 18; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 20, 24, 27; Neseî, *Temhîd*, s. 119-122; İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, I, s. 56; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 15.

<sup>346</sup> Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 28.

<sup>347</sup> Kara, *Babanzade*, s. 194.

<sup>348</sup> “İnsanın ilim edinmeye hazırlanmış bir kuvveti” ve “bu kuvvet ile elde ettiği ilim”. (İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 341-342; İsfehânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin Ragıp (v. 502h.), *ez-Zeria ilâ Mekârimi's-Şeria* (thk. Ebû'l-Yezid Ebû Zeyd Acemî), Dâru's-Selam, Kahire, 1428/2007, s. 140). Eş'ariler, akli ilim olarak manalandırırlar. İbn Furek, bu anlamda bildim demekle aklettim demek arasında fark görmez. Fakat bu durum mutlak değildir. Nitekim Râzî'de akıl, garizi bir sıfat ve onu izleyen ilimler olarak açıklanır. (İbn Furek, *Mücerredü Makâlâtu'l-Eş'arî*, s. 284; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, s. 52).

<sup>349</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 57.

çıkar.<sup>350</sup> Sahibinin “akıllı” olarak isimlendirilmesine sebep olan bu davranışların, akıl-hikmet dengesi açısından zarûrî ameller gibi yer alması gerekir.<sup>351</sup> Nitekim insanın dini teklife muhatap olabilmesi için de kendisiyle faydasına ve zararına olan şeyi temyiz edebilmesi gereken bilgilere sahip olması şart koşulmuştur.<sup>352</sup> Kur’an-ı Kerim’de de akıl lafzı, kendisiyle menfaatlerin celbedildiği ve zararların defedildiği bir kavram<sup>353</sup> olarak kullanılır.<sup>354</sup>

Akıl, bir ilim edinme aracı olmasının yanında, aynı zamanda edinilen ilmin davranışlara aktarılması içinde bir vasıtaadır. Çünkü hikmet akıl kuvvetine mensuptur. Hikmet amelî akıl olarak insan hayatında varlık kazandıkça, kendi sahibine, hakikate bağlayan bir özellik kazandırır.<sup>355</sup> Allah’ın fiili olan kâinat, hikmet dışı bir temel üzerine, abes olarak yaratılmadığına göre,<sup>356</sup> kâinatın bir parçası olarak aklın, kendisinde bu özellik olanlar tarafından hikmet dışı davranışlara yönlendirilmesinin kötü ve çirkin olduğu vurgulanmalıdır.<sup>357</sup> Ayrıca kâinatın hikmetsiz bir yaratılışının doğurduğu amaçsızlığı aklî olarak kavramanın mümkün olmadığı ortadadır. Realitenin iki sınıfı olan yaratıcı ve yaratılan arasındaki ilişki, yapısı itibariyle düşünseldir. Bunun insandaki referans noktası anlama melekesidir. Bir organ ve bilgi deposu olarak, anlamaya, bilmeye ilişkin bütün fonksiyonları; örneğin hafızayı, hayal

<sup>350</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 255-256, 268.

<sup>351</sup> İmam Mâturîdî: “İnsan bir takım nefsi halleri ile ilgili olarak, onu nazardan mendecek kalbi düşüncelere teslim olamaz ki o, bu nazarla varlığının ilkelerini ve bu ilkelerle de nefsinin veya nefsinde kendisini tedbir eden kimseyi bilecek. Şununla beraber ki, nefsinin ıslahını ve bozulmasını sağlayan şeyleri, nimetlerden üzerinde olduğu şeyi ve bunları korumayı, savunmayı bilmesi gereklidir. İşte bütün bunlarda “nazar mecburidir” ve “delil lazımdır” der. (Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 136).

<sup>352</sup> Bkz. Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 15-16; Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 235.

<sup>353</sup> Râzî, bu hususta özellikle nefisten zararın uzaklaştırılmasının vucubiyetini akıllıların özelliği olarak nakleder. (Râzî, *Metâlibu’l-Âliye*, III, s. 24).

<sup>354</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, VII, s. 24, IX, 286-287, VIII, s. 311.

<sup>355</sup> Gazzâlî, *Mizânu’l-Amel*, s. 265.

<sup>356</sup> “Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri oynayıp eğlenmek için yaratmadık. Bunları hakikat ve hikmet çerçevesinde yarattık, fakat çoğu bunu bilmez.” (Duhan, 44/38-39). Yüce Allah bu ayetinde, fiillerinin hikmetten hariç kalmadığını açıklıyor. Çünkü Allah Hakîm’dir. (Bkz, Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 4-5, 96-97; Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, IX, s. 208-209). Kelam âlimleri Allah’ın varlıktaki hikmet yansımalarını incelemiş ve bu konuda eserler yazmışlardır. Örneğin, Râzî, gök cisimlerinin yaratılmasındaki hikmetler başlığıyla güneşin, ayın ve diğerlerinin varlığındaki “hikmet” eserlerini açıklayarak kâinattaki amaçlı yaratılışı incelemiştir. (Bkz. Râzî, *Metâlibu’l-Âliye*, IV, s. 331 vd.); İmam Gazzâlî’nin de Allah’ın mahlûkatındaki hikmetleri ele alan bir risalesi mevcuttur. (Bkz. Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *el-Hikmetu fî Mahlûkâtillahi Azze ve Celle* (*Mecmûatu Resâil* içinde, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1971).

<sup>357</sup> Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 4-5.

etmeyi, mantık yürütmeyi, gözlemi, niyeti, kavramayı vs. içerir. Bütün insanlar anlama yeteneğine maliktir. Gerçekte zaten insan, doğumunda sıfır noktasının üzerinde bulunmaktadır. Kabiliyetleri, Allah'ın iradesini şu yolların ikisiyle ya da herhangi biriyle; isteğin Allah tarafından kelimelerle insana anlatıldığı zaman (kendisine sunulmuş vahy) ve Allah'ın yaratılıştaki düzenliliği gibi ya da “doğa kanunları” gibi ilahî iradenin, yaradılışın gözlemlenmesiyle yorumlandığı zaman, anlamaya yetecek kadar kuvvetlidir.<sup>358</sup> Bu açıdan akıl sabit durağan bir özellik değil hem kazanım hem de uygulama açısından insana ait en önemli garize olarak yer almaktadır. İnsan da yer alan hem bilici kuvvet hem de yapıcı kuvvetin her ikisi de akıl olarak isimlendirilmiştir ki,<sup>359</sup> her iki yönden de bu garîzenin kullanımını tamamen insana aittir. İnsanın anlayış ve ahlâkî hareket gibi rûhî fonksiyonları kişiye bağımlıdır ve tamamen onun niyetini takip eder. Bu açıdan beşerî eylem, Allah'ın iradesinin zorunlulukla değil, düşünerek, özgürce ve gönüllü olarak gerçekleştirildiği tek örnektir.<sup>360</sup> Dolayısıyla, kendi emri altında bulunan aklı, bir tedbir aracı olarak kullanan insanın bu tedbirinin karşılığı, onun bu özellik açısından değerlendirilmesini sağlamaktadır.

Kur'ân-ı Kerim aklın kullanımının sorumluluğu kendisine bırakılmış insanın en önemli teklif noktasını, bu aklın kullanımına yönelik sunması, onun işaret ve eserleriyle değerlendirilmesi noktasında bir çıkış sağlamaktadır. İnsan amellerinin değerlendirileceği temel kriter olarak aklın sunulması, aklın ne kadar önemli bir araç olduğuna işarettir. İnsan aklının, yararına ve zararına olan şeyleri bilme ve uygulamada bunu manalandırma yeteneği olduğu gibi, iyi olanı güzel görme ve kötü olanı çirkin görme özelliği de ona Allah tarafından verilmiştir.<sup>361</sup> Aslında akıl bu anlamda insana sunulan bir ölçü aracı olarak yer almaktadır. Şöyle ki, aklî bilginin temel kriter olarak sunulması, ona verilen değerle doğru orantılıdır. Dolayısıyla ilahî teklife muhatap olabilme, onun kaynağı olabilme<sup>362</sup> kapasitesine sahip olan bu

<sup>358</sup> Farukî, İ. Râci, *Tevhid'in Düşünce ve Hayata Yansımaları* (çev. Dilaver Yardım), İnsan Y., İstanbul, 1987, s. 20-23; Ayrıca bkz. Fatır, 35/43.

<sup>359</sup> Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds*, s. 49.

<sup>360</sup> Fârukî, *Tevhid*, s. 24.

<sup>361</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 100.

<sup>362</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, s. 129; Şâtîbî, *Muvâfakât*, III, s. 209; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, s. 49.



garizenin, insan için temel başlangıç noktası oluşturması gerektiği yönündeki değerlendirmeler, aklın işlevsel hale getirilmesi ve bu işlevsellikte ona güven duyulması açısından önem kazanmıştır.

### 2.5.3. Aklın İşlevselliği

Aklın yaratılmış, görevlendirilmiş ve bu görevlendirme insanın uhdesine emanet edilmiştir.<sup>363</sup> İnsan, cüz'ileri ve küllileri bilen bir "akıl" emanetiyle sorumluluğu yüklenmiş,<sup>364</sup> onunla dine muhatap kılınmış<sup>365</sup> ve ihtiyarıyla birlikte âlemde Allah'ın halifesi olmuştur.<sup>366</sup> Dolayısıyla ona işlevsellik kazandırıp hakkıyla emanet sorumluluğunu yerine getirdiği zaman, emin bir insan olarak mümin olur ve emanetin hakkı eda edildiği için de kâfir ve münafıklar gibi "zalim ve cahil" olarak değerlendirilmez.<sup>367</sup> Kişinin zalim ve cahil olarak değerlendirilmesi için aklını

<sup>363</sup> Ahzab, 33/72. İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXII, s. 127-128.

<sup>364</sup> Râzî, teklife dayanak (menat) olan akli, ilimler cinsinden olarak gereklilerin gereğini, imkansızların imkansızlığını bilen bir özellik ve bu ilmi de sadece "külli bedihi" ilimlerden ibaret olarak görmüştür. Ona göre eğer akıl, akılla şart koşulan nazari ilimlerden olsaydı, bu bir şeyi kendine şart koşmayı gerektirir ki, bu muhaldir. (Râzî, *Muhassal*, s. 104). Pezdevî, Akli ilim olarak görmeyi Eş'arîlerin görüşü olarak nakleder. (Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 212).

<sup>365</sup> Cüveynî, insanın teklife muhatap olması için dört rükün saymıştır. Bu dört rükundan ikincisi, kişinin akıl sahibi olması ki, sözü, hitabı anlaması ve emri bilmesi için bu şarttır. Aksi takdirde güç yetirilemeyenle teklif olunmuş olur ki, bu imkânsızdır. Çünkü Allah (c.c.), kullarını, şeriatle gelen hususlarda ancak güç ve takatları nisbetinde mükellef kılmıştır. (Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 32, 47); Diğer yönden, şer'î delillerin delil olabilmesi için aklî prensiplere ters düşerek onların hükümlerini olumsuzlamaz. Eğer akla aykırı olsalardı bu güç yetirilemeyenle teklif olurdu. Bu durum teklif açısından aklın kendisini ne tasavvur ne de tasdik edemediği ve hatta aksini tasdik ettiği bir şekilde gerçekleşmiş olurdu. Öyleki aklın tasdiki zarûrî olarak mümkün olmazdı. Böylece aklın tasdikini olumsuzlayan bir yükümlülüğün gerkeliliğini kabul etmek güç yetirilemeyenle teklif olur. Şu halde, teklifin gerekliliğinde aklın delillerle tasdike ulaşması önemlidir. Şayet deliller aklın gerektirdiği şeyin aksine gelirse, akıllı kişiyi mükellef tutmak bunak, çocuk ve uyuyanı mükellef tutmaktan daha zor olur. Çünkü bu kimselerin tasdik etmeye veya tasdik etmemeye dair akılları yoktur. Halbuki akıllıları mümkün olmayan şeyleri tasdike götürmek bunun aksinedir. Onları böyle bir tasdike götüremezsiniz. Şu halde bu gibi kimselerden teklif nasıl düşerse akıllılardan da düşmesi gerekir. Ayrıca eğer şer'î deliller akla ters düşerse kafirler bu delillerle onu reddedenler olurlardı. Yani bu delilleri aleyhte çok rahat kullanırlardı ki, bunu yapamamışlardır. (Şâtîbî, *Muvâfakât*, III, s. 208-210).

<sup>366</sup> İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 90; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I, s. 84.

<sup>367</sup> Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, XXV, s. 187-189; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXII, s. 127-128.

kullanmaması yeterlidir.<sup>368</sup> “Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan (gerçeği görmeyen) sağırlar, dilsizlerdir.”<sup>369</sup> Çünkü “Allah, akıllarını kullanmayanları pislik içinde bırakır.”<sup>370</sup> Akletmemenin en kötü tarafı da imtihan sürecinin sonunda yer alan hesapta kendisini ortaya koymaktadır. “Şöyle derler: “Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık.”<sup>371</sup> Burada hem mahsûsât hem de makulât açısından akletmemenin ortaya çıkardığı sonuç çok açıktır. Bilgi kaynağına bağlanmak noktasında “işitmek” ve “akletmek” aynı konumda değerlendirilebilir.<sup>372</sup> Yani, aklın iyi ve güzel olanı işittiği zamanki tavrının olumlu olmasının onun bir özelliği olarak gerçekleşeceğine işaret olarak görülmeli ve sonuçları açısından aklın amelinin kişiyi sevkedeceği iman ortamının muhakkaklığı teşhis edilmelidir.

Akıl, iman için gerekli şarttır. Esasen insan fitratı da bunu gerektirir. Çünkü insan, başlangıçta küfür ve imana sahip olmaksızın yaratılmıştır. Allah (c.c.), insana akıl verdikten sonra imanı emredip küfrü yasaklamıştır.<sup>373</sup> Bu noktada aklın en önemli işlevlerinin, kişiyi yaratıcısına ulaştırmak (marifetullah)<sup>374</sup> ve hikmetli davranışlarda bulunmasını sağlamak<sup>375</sup> olduğu ortadadır.<sup>376</sup>

---

<sup>368</sup> İmam Mâturîdî şöyle der: “İnsan şunu yakînî olarak bilir ki, aklını kullanmayıp nazarı terketmesini ona süslü gösteren şeytanın kalbine attığı vesvese (hatır)dir. Bu şeytanın amelidir, engellemesidir, çünkü insanı, aklının meyvelerini hasat etmekten alıkoymak ve karşısına çıkan fırsatları kullanarak gayesine ulaşmak için kendisine verilen bu ilahi emaneti kullanma hususunda onu korkutmak istemektedir. Bunun delili şudur; insanın varlıklar üzerinde fikrederek aklını kullanması, başlangıç ve sonuçları itibariyle kendisine gizli kalan şeyleri, sonra da, onlardaki sonradan olmayı görerek bir muhdisin (var edenin) varlığına işaret eden konuları bilmesi içindir. Nasıl ki insan diğer organlarını yararlı işlerden menedip amellerine engel olmuyorsa, aksine zararlardan koruyup faydalı yönlerde kullanmak onun için bir gereklilikse, kendileriyle faydalı ve zararlı olanı bildiği akıl ve nazarda ihmâl edilmemeye daha hak sahibidir.” (Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 136).

<sup>369</sup> Enfal, 8/22.

<sup>370</sup> Yunus, 10/100.

<sup>371</sup> Mülk, 67/10.

<sup>372</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, II, 562; X, 111; Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, s. 77.

<sup>373</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56.

<sup>374</sup> “Allah'ı (c.c.) bilmek için nazarın gerekliliği hususunda Ehl-i İslam ittifak etmiştir.” (Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, s. 262).

<sup>375</sup> Gazzâlî, akıl ile amel arasındaki ilişkiyi doğru orantılı görür ve insanların ahirete iman ettikleri halde amellerindeki eksikliği, nazardan yüz çevirip şehvetlere uymalarıyla açıklar ve fikirdeki gafletin buna sebep olduğunu belirtir. Ayrıca O, “ilim ve amelle ahirete hazırlığın akıl için zorunlu olduğunu, bunda eksiklik göstermenin cahillik” olduğunu belirtirken, hikmetin ameli akla mensup olduğunu ve en önemli hikmetinde ahiret hazırlığı için aklın amelinin ortaya çıkması gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim Gazzâlî, “Haya imandandır” (Buhârî, *Sahîh*, “İman”, Bâbu el-Hayâu mine'l-İman, Hadis

Kur'an-ı Kerim'de akıl, sahibini yaratıcıya ulaştırmada işlevsel hale getirilmesi gereken bir garize olarak fiil kalıplarında kullanılmıştır. Çünkü akıl baliğ olan her insanın, aynı Hz. İbrahim'in istidlâli gibi<sup>377</sup>, âlemin bir yaratıcısının olduğunu istidlâl etmesi, üzerine bir gerekliliktir.<sup>378</sup> Bu bilgiye ulaşmak için, “De ki: Göklerde ve yerde neler var, bakın”<sup>379</sup> buyrulur. Ayet, nazarın, delilleri kullanarak aklın işlevsel hale getirilmesinin adı olduğunu göstermektedir. Bu işlevselliğin insana fayda sağlayacağı ve onu yerin ve göklerin gaybe ait bilgisine ulaştıracağı belirtilmiştir. “Göklerin ve yerin melekûtuna (Allah'ın mülk ve sultanlığına)<sup>380</sup>, Allah'ın yarattığı her şeye bakmadılar mı?”<sup>381</sup> Bu açıdan tefekkür, Alah'ın delillerinin görülmesi hususunda insana sunulmuş bir rahmettir. “İnsanın yaratıcısına karşı cahil kalması, kâinatta ve kendi nefsinde gördüğü şeylerden dolayı uygun

---

No:24; Müslim, *Sahih*, “İman”, Bâbu Şuâbu'l-İman, Hadis No:59) hadisini kısaca şöyle yorumlar: “Haya insan içindir. O, akıl emaresinin ilk işaretidir. İman ise akıl mertebelerinin sonuncusudur. Son mertebeye ilk mertebeyi geçemeyen nasıl ulaşır?” Bu açıdan “amellerin en faziletlisi hangisidir? sorusuna “Allah'a imandır” (Müslim, *Sahih*, “İman”, Bâbu Beyâni Kevni'l İmani bi'llahi Teâlâ Efdalu'l-A'mâl, Hadis No:135) cevabını veren Allah Rasulü'nün sözü de aynı minvalde şerh edilebilir. (bkz. Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, s. 193, 265, 282; Ayrıca bkz. İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 208-209).

<sup>376</sup> Beyâzîzâde, akli, Allah'u Teâlâ'yı ve kendisine lazım olan güzelliği bilmesi (marifet) için bir alet olarak görür ve bu hususta vucubiyet görüşlerini aktarır. (Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 57, 75 vd.). *el-Usulü'l-Münife*'de, Ebû Hanife'nin, “Allah peygamber göndermese de, aklen O'nu bilmek vacip olurdu, ama peygamber gelinceye kadar emir ve nehyden sorumlu olmazlardı. Bu konuda kimse mazur olmaz. Çünkü herkes kendisini ve varlıkları yaratıcıyı bilir. Bu konuda akli delillendirme olarak kaptansız geminin yol alamayacağı ve anne karnındaki bebeğin yaratıcıya işareti ve değişim örneklerinin sebebinin yaratıcıya işaret eden” sözlerini zikreder. (Beyâzî, *Usulü'l-Münife*, s. 79-80; krş, Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 82 vd.). Pezdevî ise, Kerhî ve Hâkimü'l-Celîl'den rivayet edilen, Ebû Hanife'nin rasulün gönderilmesinden önce imanın vucubiyeti görüşünde olduğunu reddeder ve bu konudaki ihtimali, resulün gelmesinden sonraki vucubiyet olarak değerlendirir. Çünkü insanların çoğunluğu oyun-eğlence ve dünya işlerinden dolayı, hissiyattan gayb olan hususlarda ayetlere bakarak derin düşünme ve nazara güç yetiremezler. Dolayısıyla ancak bir davetçinin davetiyle deliller üzerinde düşünmeye güç yetirirler. Sonuçta marifet aklen bilinir ama vucubiyet resulden sonra ortaya çıkar. (Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 218); Eş'arîler bütün vaciplerin sem'i olduğunu ve aklın hiçbirşeyi vacip kılamayacağını söylerler. Aynı şekilde akıl bir şeyin iyiliğini ve güzelliğini de belirleyemez. Binaenaleyh Allah'ı akılla bilmek gerçekleşse bile bunun gerekliliği sem' ile vacip olur. Şu halde nimet verene şükür, itaatkârın isabeti ve asinin cezalandırılması akılla değil sem' ile vacip olur. Diğer açıdan, salah-aslah ve lütüf gibi meselelerde hiçbir şey akılla Allahu Teâlâ'ya vaciptir denmez. (Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 115) Şehristânî'de aynı görüşleri kelim kitabında zikretmiştir. Bkz. Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim (v. 548), *Kitâbu Nihâyetü'l-İkdâm fî-İlmi'l-Kelâm* (thk. Alfred Guillaume), Oxford University Press, London, 1934, s. 370.

<sup>377</sup> En'âm, 6/74-83.

<sup>378</sup> Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 64.

<sup>379</sup> Yunus, 10/101; Ayrıca bkz. Bakara, 2/164.

<sup>380</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, s. 603.

<sup>381</sup> Araf, 7/185.

değildir” diyen Ebû Hanife, hem yaratıcıyı bilmek için nazarın gerekliliğini,<sup>382</sup> hem de hakikate ulaşış cehaletten kurtulması için insana bir yol sunan bu rahmetten kaçınmanın bir özrünün olamayacağını vurguluyor.

Bu açıdan sonucunda hakikatin bilgisine ve onunla imana ulaşmaya vesile olan nazar, akıl için en önemli gıdasının aracı olarak insanın hayırınadır.<sup>383</sup> Nitekim mana yolcusu olan insanın en önemli azığı hakikatin her mertebede bilgisine sahip olmaktır ki bu da rahmet olarak sunulan nazarla gerçekleşecektir. Dolayısıyla “Allah'ın rahmetinin eserlerine bak”<sup>384</sup> an akıl, işlevselliğiyle o bilgidен, rahmetten pay alacaktır. Çünkü Allah onu, nebisine indirilen apaçık nura, bilgi kaynağı olan Kur'an'a sarıldığı için<sup>385</sup> “kendinden bir rahmet ve lutuf içine daldıracak ve kendine ulaştırın dosdoğru bir yola iletacaktır.”<sup>386</sup>

#### 2.5.4. Aklın İşlevselliği Olarak Nazar

Aklın bilgi üretme sürecine nazar denmektedir.<sup>387</sup> Nazar, kişinin bilgiye veya zannı galibe<sup>388</sup> ulaşmasını sağlayan fikirdir.<sup>389</sup> Bu manada nazar etmek,<sup>390</sup> tefekkür

<sup>382</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 84.

<sup>383</sup> Gazzâlî, bilgiye olan ihtiyacı, akıl gücünün gıdası ve lezzetinin akledilirleri idrakiyle açıklayarak aklı lezzetleri insana ait en üstün lezzetler olarak cizmani lezzetlerin üzerinde mertebelendirir ve bunu ahirete ilişkin aklı lezzetlerle ilişkilendirerek onları dünyevî olan cismani lezzetlerden üstün tutar. Bu aklı istidalinin naklî delili olarak ta “Hiç kimse, yapmakta olduklarına karşılık olarak, onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez.” (Secde, 32/17) ayetini zikreder. İşte bilgiye olan ihtiyacın nedeni dünyadan ukbaya uzanan bir bilgiyle donanmaktır ki, AllahTeâlâ'yı, sıfatlarını, meleklerini, kitaplarını ve eşyanın varlığının nasıllığını bilmek olan sırf aklı ilimlerde bu cümleden olarak faydalıdır. Bunun ötesi eğer uhrevî açıdan anlamlıysa fayfalıdır görüşünü savunur. (Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 282-286).

<sup>384</sup> Rum, 30/50.

<sup>385</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 712-713.

<sup>386</sup> Nisa, 4/175.

<sup>387</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 5. Nazar'ın rahmet ve ihsan manasında kullanılması hususunda bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 4.

<sup>388</sup> Gazzâlî, sahabenin sadece fihriyyatta değil itikâdî ve sözlü tasdiklerde de medariku zanniyeye itibar ettiklerini belirtir. (Gazzâlî, *el-Iktisâd*, s. 115).

<sup>389</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 3; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 125; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 4.

<sup>390</sup> “Rü'yet” anlamında. (Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, s. 125, 128). Bazıları, nazarı, “aklın makullere doğru çevrilmesi” olarak tanımlamışlar ve bunu, nazarın gözle görülenlere doğru çevrilmesine benzetmişlerdir. Şöyleki, gözle idrak etmenin görülene yönelmek, gözün görme amacıyla ona doğru

etmek,<sup>391</sup> ibret almak,<sup>392</sup> mülâhaza etmek,<sup>393</sup> bilgiyi talep etme noktasında<sup>394</sup> aynı anlamda değerlendirilir.<sup>395</sup> Bir delillendirme yöntemi olarak nazar, bilgiye veya zanna ulaşmak için ilmî veya zannî öncüllerin tertibinden ibarettir.<sup>396</sup> Bu noktada nazar, hem çözmek için şüphelerde ve hem de kendileriyle marifete ulaşmak için delillerde gerçekleşmektedir.<sup>397</sup> Temel olarak, zihinde iki bilgi meydana geliyor ve bu iki bilgi diğer bir bilgiyi gerektiriyor. İşte bu iki bilgiyle diğer bilgiye ulaşmaya nazar denir. Aklımızda, “bu âlem değişkendir” ve “her değişken mümkündür” öncülleri olarak iki bilgidir, tasdikten “âlem mümkündür” şeklinde üçüncü bir bilgi, tasdik çıkıyor ki, bu işleme nazar denir. Eğer iki gerektiren (öncül) kesin (yakînî) ise sonuç kesin, eğer herhangi biri veya her ikisi zannî ise sonuç zannî oluyor. Burada nazar, bedîhî tasdiklere ve mahsûsâta dayanmakta ve bilinmeyenlere bu zorunlu öncüller üzerinden ulaşılmaktadır.<sup>398</sup>

---

çevrilmesi ve görmeye engel perdenin kaldırılması olarak üç şeye dayandığı gibi basiretle idrak etmekte üç şeye dayanır. Talep edilen tarafa yönelme, aklın idrak etme amacıyla ona doğru çevrilmesi ve aklın perde konumundaki gafletlerden çevrilmesi. (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 207-208; Râzî, *Muhassal*, 40-41).

<sup>391</sup> Gazzâlî, tefekkürü bir süreç olarak işitme, uyanma ve tezekkürden sonra gelen bir kavram olarak zikreder. İşitme hakikate ve hikmete kulak verme ve anlama olarak kalbin uyanıklığına vesile olmakta ve onu hayra sevk etmektedir. Tezekkür aşamasında bilinenlerin insan ruhunda yer etmesi için sürekli tekrar yapılır. Tefekkür ise elde mevcut benzer iki ilimden üçüncü bir ilme ulaşmaktır ki bunun ön şartı tezekkürdür. Çünkü mevcut iki ilimde herhangi bir şüphe olmamalı ve nazar oraya odaklanmalıdır. Böylece kalp iki bilginin değerli olanını elde etmek için onları değerlendirir. Böylece iki bilgidir üçüncü bir bilgi tefekkürle ortaya çıkıyor. Ayrıca tefekkür, kalpte şüphe olduğunda ve bunları gidererek kalbi hastalıklardan temizlemek gerektiğinde farz olur. (Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, s. 77).

<sup>392</sup> A-b-r kelimesinin asıl anlamı “bir halden öbür hale aşmaktır (tecavüz)”. İbret ve i'tibar: “Kendisiyle görünenin bilgisinden görünmeyene ulaşılan hale denir. ”O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!” (Haşr, 59/2) ayetinde bu mana vardır. (İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 320). İbnu'l-Cevzî bu kelimelerin cümle içinde zıdlarıyla kullanımları hususunda şu sözü aktarır: “Kimin kelamı hikmet olmazsa o “lağv”dır. Kimin susması tefekkür olmazsa o “sehv”dir. Kimin nazarı ibret almak için (i'tibar) olmazsa o da “lehv”dir. (İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec (v. 597h.), *et-Tabsira*, I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986, I, s. 65).

<sup>393</sup> “Nazar, aklın, kendinde meydana gelen şeyi, başkasını meydana getirmek için “mülâhaza”sidir.” (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 206-207).

<sup>394</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 44.

<sup>395</sup> Kara, *Babanzade*, s. 253; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 125; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûlu'l Hamse*, s. 45.

<sup>396</sup> Burada zan, zannı galip manasına olup, galip zan, bir şeyin güzellik ve çirkinliğini (hüsun-kubuh) ve vücûbunu bilme hususunda ilim makamında kullanılmıştır. Bunun kayıtlı olarak kullanımı için bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 5; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 117; XI, s. 373.

<sup>397</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûlu'l Hamse*, s. 45.

<sup>398</sup> Râzî, *Meâlim*, s. 22-23; Râzî, *Muhassal*, s. 40-41.

Nazar, kendisiyle gerçeklere ulaşılan düşünme üzerine kurulmuş bir kavramdır.<sup>399</sup> Bu düşünme aynı zamanda ilimde ilerletici bir kavramdır. Eğer insan bilgileri öğrenip o bilgilerle amel ederse, sonra da bilgileriyle düşüncenin şartlarını yerine getirerek tefekkür ederse, nasıl ki bir tüccar, tasarrufun şartlarını gözeterek malında tasarruf ederde kendisine kazanç yolları açılırsa, aynı şekilde bu kişiye de gaybın kapıları açılır. Bilmediklerini bilir hale gelir. Tefekkür ona bir ayna olarak güzelliklerini ve kötülüklerini gösterir. Mütefekkir, doğru yola girdiği zaman akıl sahiplerinden olur. Onun kalbinde gayb âleminde bir pencere açılır ve böylece âlim, kâmil, âkil, ilham olunan, desteklenen bir kimse olur.<sup>400</sup>

İmam Mâturîdî, nazarın, eşyanın hakikatlerinin bilinmesine götüren yolların üçüncüsü olarak duyu organlarıyla idrak ve haberlerden sonra geldiğini belirtir.<sup>401</sup> Allah'ın da istidlâli emrettiğini<sup>402</sup> belirten İmam, aklın kendisini yaratan varlığa ulaşmanın yanında kendi varlığının kâinattaki konumunu ve anlamını bilmek zorunda olduğunu belirtir. Diğer açıdan İmam, insanın diğer varlıkları yönetme yeteneğiyle donandığını ve onlar için akıllarda en güzel olanı tercih etme ve istemenin yanında zararlı olanlardan sakınma hususunda sahip olunacak bilginin yolu olarak ta nazarı görür.<sup>403</sup>

Nitekim akıl iyinin iyiliğini kötünün de kötülüğünü cümleten (toptan, genel) bilme imkânına sahip olarak yaratılmış<sup>404</sup> ama onların herbirini tek tek ayırmak için nazara muhtaç kılınmıştır.<sup>405</sup> Bu açıdan nazar, heva ve taklitten sıyrılan aklın, kendisini bilgi yolculuğuna çıkararak övülmeyi hak etmiş bir özellik kazanması olarak görülür. Allah insanı yaratmış, ona akıl ve şehvet vermiştir.<sup>406</sup> Burada fikir,

<sup>399</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 4.

<sup>400</sup> Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 74; İbnu'l-Cevzî, *et-Tabsira*, I, s. 65.

<sup>401</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7.

<sup>402</sup> Bakara, 2/ 164; Fussilet, 41/53-54; Ğaşiye, 88/17-20.

<sup>403</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 9-10.

<sup>404</sup> “Akılda güzel görülen her şey maruftur, her kötü görülende münkerdir” sözünü aktaran İmam Mâturîdî, marufla emri imanı emretme, münkerle sakındırmayı da küfürden sakındırma olarak tevil etmiştir. (Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, II, s. 451). Şu halde iyilikten, güzellikten, zirvesinde yer alan imana uzanan bir aklî yol olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>405</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, X, s. 542.

<sup>406</sup> Bkz. Şems, 91/7-10; Beled, 90/10. Ayette “İki de tepe (necdeyn) gösterdik” ayetinde ki iki tepe akıl ve şehvet açısından da anlaşılmıştır. Bkz. İsfahânî, *ez-Zerîa*, s. 81.

hevaya değilde<sup>407</sup> akla yönelen bir eylem olarak övülmekte ve yerilmiş bir akıl olmaktan kendini kurtarmaktadır.<sup>408</sup> Nitekim “Eğer yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan seni Allah yolundan saptırırlar. Onlar ancak zanna uyuyorlar ve onlar sadece yalan uyduruyorlar”<sup>409</sup> ayeti, nazarın şehvete yönelmesinin yol açacağı sonucu zan olarak damgalamakta ve bu nazar sahiplerinin nazarı, gerçek bir aklî uygulama olarak kabul edilmemektedir.<sup>410</sup> Şöyleki akıl, hiçbir ilkeye tutunmadan birşey bilemez. Bu noktada aklın itimadı ve dayanağı ancak Allah’tır. Allah’a itimad eden akıl “sapasağlam bir kulpa yapışmıştır.”<sup>411</sup> Hâlbuki onlar “herhangi bir bilgiye dayanmadan hevalarına uyararak birçok kimseleri saptırıyorlar.”<sup>412</sup> Bu yüzden “ilim geldikten sonra onların hevalarına uymanın”<sup>413</sup> bir mantığı olmadığı gibi sonuçları açısından da aklen kabul edilemeyecek durumlara insanı düşürür. Şu halde herhangi bir emareye sahip olmayan zan, bilgi ifade etmediği gibi, delilin olmadığı yerde de insanın seçtiği bir “inanç eylemi”, bir “karar” değildir. Aynı şekilde, zorunlu kesinliğin kendisinden çıkarıldığı durumda, ne insana ne de onun takdirine bağlıdır. Kendi delili ve gerçekliğiyle o kadar ezici bir zorunluluktur ki bu, insan geometrik bir teoremin sonucu gibi onu kabul etmek zorundadır. İlâhî bilginin kavranması, İslam’ın savunduğu, bir “kesin bilgi”nin şuuruna girmesi gibi, insana malum olan bir şeydir. Onun gerçeği akılcı, eleştirel ve kaçınılmazdır.<sup>414</sup> Bu açıdan “hak ve hidayet”, selim bir akla, faziletli bir nefse, zarar ve fayda hususunda derin düşünceye, hakkı hevaya öncelemeye, şehvete karşı aydınlanmaya ve insanlar için iyilik sevgisine bağlıdır. Eğer nefiste, bu sıfatlardan herhangi birisinde zayıflık gösterilirse, bu özelliklerden açılan gedik miktarınca dalalete yol açılır.<sup>415</sup> Bu noktada aklın şanı, işin başında olan sıkıntılara ve meşakkatlere katlanarak sonuçları açısından en faziletli ve

<sup>407</sup> “De ki: "Ben sizin hevalarınıza uymam; aksi halde yolumu şaşırıyorum, hidayete erenlerden olamam.” (En’âm, 6/56).Eğer âdemoğlu, kendisine verilen kalp, göz, kulak gibi bilgi vasıtalarını kullanmayıp şehvete yönelirse hayvanlardan daha aşağı olur. (Araf, 7/179).

<sup>408</sup> Bkz. İbn Hazm, *Resâil*, IV, s. 319; Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, s. 246; Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, VII, s. 407; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, II, s. 321-322; IV, s. 97; İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 89 vd.

<sup>409</sup> En’âm, 6/116.

<sup>410</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, IV, s. 227-228.

<sup>411</sup> Bakara, 2/256; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, III, s. 1898.

<sup>412</sup> En’âm, 6/119.

<sup>413</sup> Bakara, 2/120, 145; Ra'd, 13/37.

<sup>414</sup> Fârukî, *Tevhid*, s. 83.

<sup>415</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, s. 25.

en faydalı olana insanı yönlendirmekken, heva ise, aklın zıddına olarak sonucunda zarar olsa da kendisine eziyet veren şeyi hemen defetmeyi tercih ederek, çocuklarda olduğu gibi sonuçları hususunda kişiyi nazardan uzaklaştırmaktadır. Nitekim akıl, sahibine leh ve aleyhteki durumları gösterirken, heva ise tek taraflı olarak lehe hükmedip aleyhe olana dair kör kalmaktadır.<sup>416</sup>

Râzî, nefisleri nazar bakımından dört kısma ayırmakta ve bunların en şerefisini, ilâhî-kutsî bilgilerle vasıflanarak kemale erenleri görürken,<sup>417</sup> en kötüsü olarak ta, nazarı sonucunda, batıl inançlarla vasıflanıp dalâlette olanları görmektedir.<sup>418</sup> Nazarın bozukluğundan ileri gelen batıllara inanç veya bu açıdan ortaya çıkacak farklılıklar ya da görüşlerin birbiriyle çelişmesi, ihtilafı, akıldan kaynaklanan sahih nazarın “ilim” ve “hikmet” ifade etmesine aykırı olamamaktadır. Nitekim idrak kusurlarından veya inatçılık gibi durumlardan dolayı, zarûriyyât konularında bile ihtilafar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca aklın nazarıyla istidlâl edilemeyeceğini söylemekte, reddedilen şeyi isbat kapsamında değerlendirilir. Bu da şartlarını gerçekleştiren her sahih nazarla insanın ilme ve ilâhî-kutsî bilgilere ulaşılacağını ispat eder.<sup>419</sup>

Şu halde aklın nazarla işlevsel hale gelmesinin temel amacı yakîndir.<sup>420</sup> Akıl da bu anlamda cehaletin zıddıdır.<sup>421</sup> Buradaki zıtlıktan maksat olumsuz zıtlıktır. Nitekim cehaletin olumsuzladığı şey ilimdir.<sup>422</sup> Bu açıdan hakka ulaşma arzusu olan

<sup>416</sup> İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 92.

<sup>417</sup> Râzî'ye göre, nazarın gerekliliğinin beyanından Allah'ü Teâlâ'nın bilinmesinin (marifetullah) gerekliliği anlaşılır. Bu ilim de ancak istidlalle tahsil edilir. Fakat bu vücûbiyet sem'i kaynaklıdır. Allah Teâlâ “Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.” (İsra, 17/15) buyuruyor. Çünkü vücûbiyyetin faydası sevap ve cezadır. Allah'ü Teâlâ'nın fiillerinden hiçbirisi çirkin (kabih) değildir. Dolayısıyla sevap ve ceza akıl yönünden kesin olmadığı gibi, vücûbiyyette kesin olmaz. Râzî, bu aklî bir vücûbiyet olmaksızın AllahTealayı bilmekte istidlâl yeterli olup bu konuda bir öğreticiye dahi ihtiyaç yoktur. (Râzî, *Muhassal*, s. 43-44, 46; bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 8; İbn Furek, *Mücerredu Makâlâtu'l-Eş'arî*, s.32).

<sup>418</sup> Râzî, *Meâlim*, s. 122; Bu nazar, “fâsit nazar” olarak isimlendirilir ki insanın bu nazar sonucunda cehalete saplanmaması imkânsızdır. (Bkz. Râzî, *Muhassal*, s. 49; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 7).

<sup>419</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 20-21; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 9.

<sup>420</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 5; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 15; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7.

<sup>421</sup> İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, I, s. 159; Genel olarak aklın zıddının humuk (akıllı-ahmak), ilmin zıddının da cehl (âlim-cahil) olduğu belirtilir. (Askerî, *Furûk*, s. 83, 93).

<sup>422</sup> İbn Furek, *Mücerredu Makâlâtu'l-Eş'arî*, s.31.



nazar, cehalet ve şüphenin zıddı olarak değerlendirilir.<sup>423</sup> Mümeyyiz bir aklın –ki her akıl mümeyyiz olamıyor-<sup>424</sup> özelliği olan nazar, metodik şüphenin en önemli aracıdır. Şüpheden çıkmak için deliller hakkında sağlam, sahih bir nazar ile düşünmek ve bu hususta dosdoğru bir metod takip etmek gerekir. Sahih nazar ve doğru adımlar insanı ilme ulaştırır.<sup>425</sup> Yani nazarın sahihliği kendisinden meydana gelen bilginin doğruluna bağlıdır ve bu da aklîdir.<sup>426</sup> Dolayısıyla nazar ve istidlâlde akıl, bilgiye ulaşmak için nazar olunan şey hakkında eyleme geçerek fonksiyonel hale gelmekte ve şüphe ihtimalleri bertaraf edilerek yakîn hedefi gerçekleştirilmektedir.<sup>427</sup> Nasıl ki renklerin benzerliğinde göze, seslerin benzerliğinde de kulağa müracaat ediliyorsa hakikatlere ulaşmak için de nazarla akıllar aktif hale getirilir. Özellikle şüphelerin iyi yönetilebilmesi için tek çare nazar ve istidlâldir.<sup>428</sup>

Bu bakış açısıyla, ayetlerde işaret edilen delillendirme yöntemlerinin akla nasıl rehberlik ettiği ve akli istidlâle sevkettiği, insan tarafından daha sağlıklı değerlendirilmektedir. Çünkü insanın hakikat yolculuğu ve tasdik süreci düşünme ve delillendirmeye gerçekleşmektedir.<sup>429</sup> Öyleki düşünme ve delillendirmede bilginin meydana gelişi bir gerekliliktir<sup>430</sup> ve ortaya çıkan bilgede insanın bizzat kendi iradesi

<sup>423</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 5.

<sup>424</sup> İbn Hazm, *Resâil*, IV, 412.

<sup>425</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 4-5; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 9.

<sup>426</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 127.

<sup>427</sup> Bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 59.

<sup>428</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 10.

<sup>429</sup> Bkz. Taberî, *et-Tabsîr*, s. 112 vd.

<sup>430</sup> Eş'arî nazardan sonra bilginin meydana gelişini “âdet”le açıklar. Şöyleki; insanda bütün bilgilerin oluşumunda hakiki sebep Allah'tır. Bilgiler duyu organlarının, doğru haberin ve aklın tesiri olmaksızın Allah'ın varetmesi ve yaratmasıyla olur. Bu vasıtalar zahiri sebeplerdir. Bilgiye ulaştıran sebeplerle Allahu Teala'nın cari adetine göre bizde ilmi yaratmasıdır. Mu'tezile ise, nazarın bilgiyi doğurduğunu (tevellüd) savunarak âdetu'l-ilâhîyi reddeder. Örneğin, Kâdî Abdulcebbar, “nazar (bir delile bağlı olduğu zaman) ilmi doğurur”, dolayısıyla “nazarın ilmi doğurduğunu (tevellüd) bildiğin zaman bundan başkasını (zan vs.) istemen doğru olmaz” cümlesinde bu görüşte olduğunu göstermiştir. Ebû Hâşim'den de, “nazarın sıhhatli olmasının alametinin ilmi doğurması olduğu” görüşünü nakleder. Bunun zıddı olarak “nazar cehaleti, zannı, şekki gerektirmez (vücüb) ve onları doğurmaz”. Râzî de nazarın peşinden ilmin meydana gelişini, tevellüd olmaksızın bir gereklilik (vücüb) olarak açıklar. (Râzî, *Muhassal*, s. 47; İbn Furek, *Mücerredü Makâlâtu'l-Eş'arî*, s. 285; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 15; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 9-11, 69, 77, 81, 100, 114, 116.). Cüveynî ise, “nazar ve bilginin sübutu ilkinin ikincisini gerektirmeksizin (vücüb) veya onu var kılmaksızın ya da onu doğurmaksızın bir zorunluluktur, gerekliliktir (hatm) görüşündedir. Yani, onların birbirine olan bağlılığından birinin diğerini “var eden”, “gerekli kılan (vücüb)” veya “doğuran (tevellüd)” anlamı çıkmaz. Şöyleki, bu ikisinin yolu, kendisini bilmekle beraber birşeyi istemek

ile çalışarak kazandığı, kesbiyle meydana gelen iktisâbî bir bilgidir.<sup>431</sup> Nitekim İmam Mâturîdî, “Kalplerimiz perdelidir, dediler. Hayır; küfür ve isyanları sebebiyle Allah onlara lânet etmiştir. O yüzden çok az inanırlar”<sup>432</sup> ayetinin tefsiriyle ilgili olarak; “Aslında onların zihnî kapasiteleri iddia ettikleri gibi, söylenenleri anlamayacak bir konumda bulunmuyordu.<sup>433</sup> Ancak tefekkürü ve tedebbürü, sırf inatlarından dolayı iradî olarak terkederek bu duruma düştüler” görüşünü dile getirirken,<sup>434</sup> Allah’ın kendilerine sunduğu deliller hususundaki nazarın önemini kavrayamayan, zararını ve faydasını tedebbür edemeyen ve dolayısıyla bir istek, bir ilgi olarak ifade edilen istidlâl<sup>435</sup> yönelmeyen aklın bilgi açısından ziyankâr durumunu gözler önüne sermekte ve onları akıl yetilerini kullanmayan, ondan faydalanmayan akılsızlar olarak hayvanlardan daha aşağıda konumlandırmaktadır.<sup>436</sup> Burada fikir, akli gafletlerden sıyırma ve onu düşünülörlere, ma’kûlâta doğru dikkatlice çevirme anlamında, ilmi ifade edecek şekilde kendisini gerçekleştirmemiştir.<sup>437</sup> Hâlbuki “müminler ancak, Allah’a ve resulüne iman eden, sonra şüpheye düşmeyenlerdir”<sup>438</sup> buyurulmaktadır. Allah’a ve Rasulüne iman etmek reybin nefyedilmesiyle beraber ilmi yakîn ve hakiki hikmet üzere olur ki bu da ancak fikir kuvvetinin ıslah edilmesiyle gerçekleşir.<sup>439</sup> Fakat düşünce kuvveti bozularak şehvete meyledenler açısından ortaya çıkan kötü sonuç insanın bilgiyle olan bağını koparmış ve kâinattaki ilahî hikmetin içerisinde yer alan insanın konumunu aşağılara çekmiştir.<sup>440</sup> Çünkü akıl yaratıldaki hikmetlere şahitlik etmek ve bu hikmetlerle yaratanın gösterdiği

---

(irade) gibidir. Çünkü o birşeyi bilme olmaksızın o birşeyi istemek gerçekleşmez. (Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 6-7).

<sup>431</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 21-22; Gazzâlî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, s. 77.

<sup>432</sup> Bakara, 2/88.

<sup>433</sup> İmam, “Kâfirin kalbi, akletme ve anlama sebeplerinin varlığına ve kabul sebeplerinin genişliğine rağmen yumuşamaz ve Allah’a boyun eğmez” açıklamasını yapar. Ayrıca “kendisiyle imtihan olunan aklın tek olup bu açıdan hakkın idrak edilmesi noktasında kâfir akli ile mümin aklının eşit olduğunu, fakat onlardan birinin hakkı idrak edip ona tabi olurken diğerinin de idrak ettiği halde inatçılık yapıp yüz çevirdiğini ve bunu gerçeği bilme açısından akıl sahibi olmasına rağmen yaptığından dolayı inatçı olarak isimlendirileceğini” belirtir. (Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, s. 496, 564).

<sup>434</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, s. 508; Ayrıca Nisa, 4/155’de “kalbin örtülü olmasının tevili akletmemek” olarak yapılır. (Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, III, s. 408).

<sup>435</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 44; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 6.

<sup>436</sup> Enfal, 8/22; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, III, s. 547; V, s. 174-175.

<sup>437</sup> Bkz. Râzî, *Muhassal*, s. 40-41; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 282.

<sup>438</sup> Hucurât, 49/15.

<sup>439</sup> Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, s. 34.

<sup>440</sup> Bkz. Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, s. 246.

yolda yürümek kabiliyetine sahip bir özellikte ve donanımda yaratılmıştır. Fakat Allah Teâlâ, insanları ne kâinatın ne de nefislerinin yaratılışına şahit tutmadığı için<sup>441</sup> varlıkların bilgisi hususundaki bu şahitlik zarûrî bir ilimle değil de nazarî bir delillendirmeyeyle gerçekleşmek durumundadır. Dolayısıyla insanın kâinattaki bu ilahî hikmete katılımı ve katkısı olacaksa eğer, bunun önşartı, aklın sahih nazarla yapacağı delillendirmelerle ulaşacağı bilgilerle donanmaktır.<sup>442</sup>

### 2.5.5. Delillendirmede Akıl-Nakil İlişkisi

Aklın doğru bir nazarla ilme ulaşabileceğini ifade eden ayetler,<sup>443</sup> insanların sahip oldukları bu potansiyellerini kullanmalarının farklılığının doğurduğu sonuçları hakikat açısından değerlendirmekte ve insan açısından nazarla ulaşılacak bilgi aktarına dair akıllı aydınlatmaktadır. Bu açıdan akıl, eşyanın hakikatının sabit olduğunu bilip varlığının sonradan meydana geldiğini<sup>444</sup> ve dolayısıyla âlemin yaratılmış olduğunu kabul ettikten sonra, onun bir yaratıcısının varlığının zorunlu olduğunu, o yaratıcının birliğini, kudret, ilim ve irade gibi sıfatlarını, adaletini, hikmetini ve kullarını teklifine muhatap kılmasının cevazını nazarla bilir.<sup>445</sup> Bu noktada akıl, marifetullahı ulaşmak için herhangi bir öğreticiye de ihtiyaç duymaz.<sup>446</sup> Teklife muhatap olan kullar için dinin lüzumundan yola çıkan akıl, mucizelere bakarak elçilerin nübüvvetinin doğruluğuna nazarla ulaşabilir.<sup>447</sup>

<sup>441</sup> Kehf, 18/51.

<sup>442</sup> İmam Mâtürîdî tefsirinde “aklın vacip kıldığı şeylerdendir -hakkında sem’ varid olmasa da-“ gibi ifadeleriyle akla verilen değeri ortaya koyar. Ayrıca hikmetleri genelde akıl yoluyla temellendirip şayet hakkında sem’’de varsa birlikte delillendirme yapar. (Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, I, s. 538, 552, 573, 613; II, s. 128; III, s. 65).

<sup>443</sup> “Eğer düşünürseniz, âyetlerimizi size açıklamış bulunuyoruz.” (Âl-i İmrân, 3/118).

<sup>444</sup> Nesefî, Ömer (v. 537h.), *Metni Akâidi Ömer’in Nesefî*, Salah Bilici Kitabevi Y., İstanbul, ths., s. 2-4; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 13.

<sup>445</sup> Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 28; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 115; Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 155; Bâbertî, *Şerhu Akîdetu’t-Tahâviyye*, s. 30-31; Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, I, s. 567.

<sup>446</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 43.

<sup>447</sup> Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 28; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 71-72; Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, III, s. 421.

Bunların tümü aklî delillerle ispatlanmak durumundadır.<sup>448</sup> Nitekim akli yalanlayan şeriatı yalanlamış olur.<sup>449</sup> Bağdâdî, “şeriatın doğruluğu nübüvvetin doğruluğuna dayanır, nübüvvetin doğruluğu da nazar ve istidlâl yoluyla bilinir”<sup>450</sup> görüşünü savunurken, Râzî, “akıl, naklin aslı olduğu için akıldaki bir yaralamanın (ta’n) akıl ve nakli birlikte yaralayacağına”<sup>451</sup> dikkatleri çekerek akıldan nakile uzanan bir süreç olduğunu göstermiştir.

İslam Dini, ulûhiyyet ve peygamberliğin gerekliliğini akıl ile ispat ediyor. Ahiretle ilgili işlerin imkânını akılla, mâhiyetini ve vukûunu ise doğru nakil ile kabul eder. Nitekim akla güvenilmediği takdirde yalancı ile doğruyu, sahte peygamber ile gerçek peygamberi dahi birbirinden ayırmak mümkün olmamaktadır.<sup>452</sup>

Naklî deliller olmadan aklî delillerle bilinebilecek bu konuların yanında aklın şeriatla birlikte bildiği konularda vardır. Nitekim İmam Mâturîdî muhkem ve müteşabih tanımlarında ilkinin akılda beyanı olan şeyler olduğu, ikincisinin de direkt akılla idrak edilemeyip ancak naklin yardımıyla bilinen şeyler olduğu yönündeki görüşleri nakleder.<sup>453</sup> Çünkü onların hakikatını zihinle kapsamak mümkün olmadığından dolayı kapalı görünürler.<sup>454</sup> İyilik ve kötülüklerin dahi hepsini tek başına kuşatamayan aklın,<sup>455</sup> bu açıdan gaybî meselelerde ulaşabileceği bir sınırının olduğu muhakkaktır. Nitekim “Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka ilah olmadığına şahitlik etti”<sup>456</sup> ayetinin tevilinde, bunun keyfiyetinin ve mâhiyetinin akla gelmeyecek bir şekilde rububiyet şahitliği olduğunu ve dolayısıyla bunun hakikatine tefekkürle ulaşamayacağını belirtir.<sup>457</sup> “Gözler onu idrak edemez ama O,

<sup>448</sup> Gazzâlî, *El-İktisâd*, s. 115; Gazzâlî, *Kanûnu't-Te'vil*, s. 127.

<sup>449</sup> Gazzâlî, *Kanûnu't-Te'vil*, s. 126.

<sup>450</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 29; Ayrıca bkz. Râzî, *Muhassal*, s. 51.

<sup>451</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, s. 298.

<sup>452</sup> Gazzâlî, *Kanûnu't-Te'vil*, s. 126; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 8-9.

<sup>453</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, s. 306.

<sup>454</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I, s. 159.

<sup>455</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 8.

<sup>456</sup> Âl-i İmrân, 2/18.

<sup>457</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, s. 334; Râzî, Allah'ın zatının akli olarak bilinmemesi ile ilgili olarak salihlerden şöyle bir görüş aktarır: “Zuhûrunun şiddetinden dolayı akıllara örtülü olan ve nurunun kemalinden dolayı akıllara gizli kalan Allah noksanlıklardan münezzehtir.” “Nasıl ki, güneşin parlaklığından dolayı gözler ona bakmaktan aciz kalıyorsa, Allah'ın kuvvet, kemal ve

gözleri idrak eder”<sup>458</sup> ayeti insanın bu konuları idraktaki acziyetini açıkça vurgular.<sup>459</sup> Nitekim “Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.”<sup>460</sup> Ayetinde de durum böyledir. İmam Malik’in ifadesiyle “istivâ malumdur, keyfiyeti makul dışındadır (akledilemez).”<sup>461</sup>

Aklın bir bilgi kaynağı olarak naklî delillerin yol göstermesiyle kendisini nazar ve istidlâle sevketmesi, sadece naklin, aklî açıdan anlaşılıp tasdik edilmesini sağlamıyor ama aynı zamanda bu tasdik gerçeğinin imkânı noktasında ortaya çıkabilecek tasdik eğilimlerinin aklî kaynaklarının aydınlatılmasını sağlıyor. Ayrıca sadece aklî istidlâllerle tespit edilebilecek bilgi noktalarında ki şüphe eğilimlerinin metodik olarak ortadan kaldırılmasında, naklin ve onun verdiği bilgilerin hakikatiyle aklın bütünselliğinin sağlanmasının önemini önceliyor. Bu durum, kelimelerin kullandığı “bu konu nakil ve akıl ile ispat edilir” şeklindeki tabirlerde aydınlanıyor. Aslında nakilde geçen bir meselenin inanan bir insan için aklî ispatına gerek yok gibi bir düşünce oluşabilir. Fakat hem İslam inançlarının her din ve düşünce sahibine ispatlanması ve hem de metodik şüphe açısından bir dayanak noktası oluşturması için “aklî ve naklî delillendirmenin bütünselliği” çok önemli bir konumdur. Nitekim bazı meselelerde şer’î delil olmaksızın sadece aklî delillendirme veya aklî delil olmaksızın şer’î delillendirme ya da her iki delilin birlikte kullanılmasıyla meseleler ispat edilirken,<sup>462</sup> İmam Mâturîdî, örneğin, kâinatın yaratıcısının bir olduğunun delillendirilmesini, nakil, akıl ve kâinatın kendi yaratılışına şahitliğiyle yapacağını söylerken,<sup>463</sup> bu konudaki aklî delillendirmelerinde herhangi bir şer’î delil beyanında bulunmadan naklin şahitliğine başvurmuş<sup>464</sup> ve bir nevi naklin beyan ettiği hususların tevlinin aslında aklî

---

istilasının sonsuzluğundan dolayı akıllar onu idraktan ve irfandan aciz kalıyorlar.” (Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, I, s. 48).

<sup>458</sup> En’âm, 6/103.

<sup>459</sup> Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 3-4.

<sup>460</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>461</sup> Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin (v. 458h.), *el-Esmâ ve's-Sıfât* (thk. Abdullah b. Muhammed), I-II, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde, 1413/1993, II, s. 305; Gazzâlî, *Kanûnu't-Te'vil*, s. 128; Ebû Hanife'nin benzer görüşü için bkz. Ebû Hanife, *Fıkhü'l-Ekber*, s. 59.

<sup>462</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 115.

<sup>463</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 19.

<sup>464</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 20-21.

delillendirmenin temel yapı taşlarını oluşturmasının ve naklin akla yol göstermesinin örnekliliğini sunmuştur. Mâturîdî, varlığın kendisine bakarak yaptığı istidlâli, salt akıl yürütme olarak değilde “şahitli” bir aklî delillendirme olarak yapmış<sup>465</sup> ve böylece aklî istidlal ile kitabın ve kâinatın ayetlerinin bir bütün olarak delillendirme yönteminde yer aldığını göstermiştir.<sup>466</sup>

İmam Mâturîdî, sadece sem’iyyâtla kendilerine vakıf olduğumuz cennet ve cehennem konusunda da benzer bir yöntem izleyerek, insanların yaratılışlarında yer alan imtihanlarının (nimetlerle ve zorluklarla sınamak)<sup>467</sup> karşılığı olarak bu dünyada yaşadıkları elem ve lezzetin, geleceği haber verilen elem ve lezzetin durumunu anlama noktasında ön hazırlık olarak anlaşılabilirliğini belirtir. Bu noktada bilinenlerden bilinmeyenlere ve yaşananlardan yaşanmayanlara ulaşılır. Şöyleki, “Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız”<sup>468</sup> ayetinden yola çıkarak sınav ve sonucunda karşılık verilmesi olarak bu âlemlerle diğer âlem arasındaki irtibatın bir hikmet çerçevesinde, amaçlılığını akılların kavraması olarak ifade eden İmam Mâturîdî, sonucu düşünmeden ve aklî bir değer gözetilmeden yapılan her davranışın abes olacağını düşünen her akıllı kişinin, dünyanın da ahirete yönelik hikmetle yaratıldığını,<sup>469</sup> dolayısıyla insanın bu âlemin varlığındaki bilinenleri ahirete bir delil olarak görmesi gerektiği görüşündedir. Eğer kişi, burada olan ve şimdi yaşananlardan yola çıkmayarak ahirete karşı kör ve sağır

<sup>465</sup> Kelamda “temânû delili” olarak ele alınan bu konuyu, Nesefî’ de Kur’ân’ın öğrettiği kesin bir aklî-burhânî delillendirme yöntemi olarak görmekte ve kelimcilerin bu delili Kur’ân’dan aldığını söylemektedir. Ayrıca Ebû Hâşim’in bu delili aklî kesinlikte görmeyerek sadece nakli delil olarak ele almasından dolayı onu sert ithamlarla eleştirmektedir. (Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, I, s. 109 vd.). İmam Eş’arî’nin de önce aklî delilleri gösterip sonrasında bunu ayetle temellendirerek konuyu aynı yöntemle işlediğini görmekteyiz. (Bkz. Eş’arî, *Kitabu’l-Lum’a*, s. 20-21; Eş’arî, Ebû’l-Hasan Ali b. İsmail (v. 324/935-36), *Risâletu İstihsâni’l-Havd fi’l-İlmi’l-Kelâm*, Dâru’l-Maarif, Beyrut, 1415/1995, s. 39); Ayrıca İbn Rüşd’ün bu delil hakkında yazdığı risalede Mutezili yöntemle vahdaniyeti delillendirip Eş’arîleri eleştirmesi hakkında bkz. İbn Rüşd, Ebû’l velid Muhammed b. Ahmed (v. 520/1126), *el-Keşf an Menâhici’l-Edille fi Akâidi’l-Mille* (thk. Muhammed Âbid Câbirî), Merkezu Dirâseti’l-Vahdeti’l-Arabî, Beyrut, 1998, s. 103 vd., 123 vd.

<sup>466</sup> Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 21 vd.; Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I, s. 360.

<sup>467</sup> Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I, s. 563.

<sup>468</sup> Mü’minûn, 23/115.

<sup>469</sup> Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, III, s. 420.

kalırsa, görme, işitme ve hayat unsurlarının menfaatlerini kullanmamış olur ki bunlar, ğayb olan unsurları düşünmesi için kendisine verilmiştir.<sup>470</sup>

Bu delillendirme örneklerinden de anlaşılacaktır ki akıl, dışarıdan bir akıl olarak isimlendirebileceğimiz nakille doğru yolu (hidayet) bulup kendisini sapmalardan koruyabilir. Fakat naklin açıklık kazanması veya anlaşılması da ancak dâhilden bir şeriat olan akılladır. Bu noktada akıl göze nakilde ışığa benzetilmiştir. Işık olmayınca gözün insana bir faydasının olmadığı, aksi durumda da ışıktan bir faydalanmanın olmayacağı ortadadır.<sup>471</sup> Aynı şekilde akıl bir lamba, şeriatta bu lambanın yağı gibidir. İkisi birbirinin zıddı değil tamamlayıcısı olduğu için varlıklarıyla gönüller aydınlanır. Bu aydınlanmanın olmadığı gönüller örtülü gönüller olarak akılsızlıkla suçlanmışlardır.<sup>472</sup> Çünkü bu akıllar istidlâlin önemini kavrayamayarak şeriaten koştukları için doğru yoldan çıkarlar ve çıkarırlar. Aynı problem akli istidlâlden yoksun taklîdî iman sahipleri içinde mevcut olabilmektedir. İmam Mâturîdî, bunların karşısında imanın güzelliğini ve hakikatini akılla bilen ve akılla iman eden insanları konumlandırır.<sup>473</sup>

İsfehânî, “nur üstüne nur”<sup>474</sup> cümlesini “Kur’ân ve akıl nuru” olarak tefsir eder.<sup>475</sup> Allah’ın dilediği kimselere tahsis ettiği bu nurlardan faydalanan müminler, aklın ve naklin herbirini önemli asıl kılarlar ve aralarındaki karşıtlığı kötü görürek her ikisini de hak olarak kabul ederler.<sup>476</sup> Elmalılı, aklın ve naklin değeriyle ilgili olarak şunları belirtir: “Nakli anlayacak olan akıldır. Akıl ve dirayet gözden düşürüldüğü anda ne akıl kalır ne de nakil. Lâkin aynı zamanda unutulmamalıdır ki akıl, gerçek bilgilerin mucidi değil alıcısı ve kabul edicisidir.”<sup>477</sup>

<sup>470</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, I, s. 394, 409.

<sup>471</sup> Bkz. Maide, 5/15-16; Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, I, s. 8; Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 48; İsfehânî, Ebû’l-Kasım Hüseyin Ragıp (v. 502h.), *Tafsîlu’n-Neş’eteyn ve Tahsîlu’s-Saâdeteyn*, Dâru Mektebetu’l-Hayat, Beyrut, 1983, s.74.

<sup>472</sup> Bkz. Bakara, 2/171; En’âm, 6/122; Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, IV, s. 248.

<sup>473</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, II, s. 440-441; Râzî, *Muhassal*, s. 50.

<sup>474</sup> Nûr, 24/35.

<sup>475</sup> İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 69-70; İsfehânî, *Tafsîlu’n-Neş’eteyn*, s. 74.

<sup>476</sup> Gazzâlî, *Kanûnu’t-Te’vil*, s. 126.

<sup>477</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, III, s. 2238.

Her hâlıkârda akıl külliyyatın bilgisine götüren bir araç olarak şeriatın tafsilatına dair bir bilgiye sahip değildir. Hâlbuki her insana kendine gelen şeyi ve itaatini bilme hususunda tüm gücünü ve gayretini sergilemesi gerekir. Bunun yolu da rivayet ve nakildir. Çünkü akıl şeriatı akleden olup inanç koyucu konumda değildir<sup>478</sup> ve bu hususta mücerret akıl yeterli olmaz. Onun risalet güneşiyle aydınlatılması gerekir.<sup>479</sup> Fakat bazıları aşırı giderek aklî delilleri inkâr ederek, “Rabbinizden size indirilene uyun; O’nu bırakıp da başka önderlerin ardından gitmeyin”<sup>480</sup> ayetini delil olarak sunmuşlar ve sadece naklin yeterli olacağını iddia etmişlerdir. Râzî, ayetten çıkarılan bu düşüncenin hakikatten uzak olduğunu belirtir ve “Kur’ân’ın bir delil olduğunu bilmek de, aklî delillere tutunmanın doğru oluşuna dayanır. Eğer biz Kur’an’ı aklî delillerin doğruluğunu kınayan bir şey olarak kabul edersek, o zaman bir çelişki ortaya çıkar ki bu yanlıştır.” der.<sup>481</sup> Bazıları da, aklın yeterli olduğunu ve kendi sorumluluklarını bilebileceğini iddia ederek risalet güneşinden faydalanmanın olamayacağını iddia etmişlerdir. Oysaki aklın güzellik ve çirkinliğe hükmettiğini kabul ediyoruz. Ama bu bilginin üzerinde peygamberin getirdiği ve onun gönderilişinden kazanılan bilgiler, aklın verdiği bilgileri genel olarak iyilik ve kötülük, zarar ve fayda açısından ayrıntılandırmak, ayrıca aklın yetersiz kaldığı ve kendisinin tek başına bilemediği hususları açıklamak içindir.

Bu açıdan insanlar, hem küllî hem de cüz’î bilgiye kesin olarak sahip olabilmek için aklın yanında, nüfuzlu ve sağlam bir öğretim kaynağı olarak peygamberliğe muhtaçtır.<sup>482</sup> Peygamberlerin dayanakları hakkın ta kendisidir. Hak

---

<sup>478</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, I, s. 27; III, s. 172; Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris b. Esed (v.243), *Fehmu’l-Kur’ân ve Meânihî* (thk. Hüseyin el-Kutlu), Dâru’l-Kindî, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1398h., s. 246, 276.

<sup>479</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, I, s. 8.

<sup>480</sup> Araf, 7/3.

<sup>481</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XIV, s. 198. Haşeviyye olarak isimlendirilen bu fırkanın görüşlerinin nakli delillerle çürütülmesi hususunda bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 101-102.

<sup>482</sup> Gazzâlî, *Meâricu’l-Kuds*, s. 57-59. İmam Mâturîdî, Şems 91/8. Ayetin tevili bağlamında, eşyanın iyilik ve kötülüğünün akıllara tümel olarak (cümleten) tanıtıldığını, akılların bunların iyilik ve kötülüğünü ayrıntısıyla, tikel olarak bilemeyeceğini ve dolayısıyla bunları ya rasullerin haberleriyle veya fikrin kullanımıyla yani nazarla bilebileceğimizi söyler. (Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, X, s. 542; Ayrıca bkz. İsfehânî, *Tafsîlu’n-Neşeteyn*, s. 74).



ise bütün hakikatlerin toplandığı yerdir.<sup>483</sup> Bütün hakikatlerin toplandığı bu bilgi kaynağını nakil olarak değerlendireceğiz.

## 2.6. Naklî Bilginin Değeri

Haber, doğruya ve yalana ihtimali olan sözdür. Doğru haber ise inanca uygun olsun veya olmasın olguya uygun olan sözdür.<sup>484</sup>

Genel olarak nakiller mütevâtir ve ahad olarak iki kısımda değerlendirilmiştir. Mütevâtir haber, kendisinde yalan ve şüphe ihtimali olmayan bir haber olarak, doğruluğu beyyinelerin şahitlik ettiği resulden<sup>485</sup> duyulan bir söz gibi değerlendirilmeli ve dolayısıyla kesin bir bilgi kaynağı, zaruri kat'i bir ilim olarak görülmelidir.<sup>486</sup> Peygamberlerden bize ulaşan bilgilerin kaynağı olan haberin tevatür özelliği kazanması, yalan söylemesi muhtemel olan ve doğrulukları tek tek değerlendirilemeyen bu kişilerin sayısının belli bir noktaya ulaşması neticesinde gerçekleşmekte ve böylece bu ravilerin yalan üzere birleşmeyecekleri ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>487</sup> Dolayısıyla bu kesin nakillerin sübutunda herhangi bir şüphe olmadığı için itikadi hükümlerde kesin kaynak olarak görülmektedir.<sup>488</sup> Kur'an-ı Kerim ve bazı hadisi şerifler bu kısımda değerlendirilir.<sup>489</sup>

Meşhur ve ahad haberler, tevâtür mertebesine ulaşamamış, bir veya birkaç kişinin nakletmesinden sonra yayılmış nakiller için kullanılan kavramlardır. Meşhur haberler ikinci ve üçüncü asırlarda yayılıp meşhur oldukları için tevatür mertebesinde itminanı kalp ifade eden nakiller olarak kabul edilirken, haber-i

<sup>483</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VI, s. XI.

<sup>484</sup> Girîdî, *Nakdu'l-Kelâm*, s. 24.

<sup>485</sup> Bkz. Mü'min, 40/50.

<sup>486</sup> İsfehânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin Râgıp (v.502h.), *Tefsîru'r-Râgıp el-İsfehânî* (thk. Muhammed A. Besyûnî), Külliyyetu Âdab Câmîiatu Tanta, Yer Yok, 1420/1999, I, s. 8.

<sup>487</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 9; Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûl-u Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rîfetü'l-Usûl)*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Arambağ/Karaçi, ths., s. 150; İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, s. 30; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 266; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 359.

<sup>488</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 55.

<sup>489</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, s. 30; Girîdî, *Nakdu'l-Kelâm*, s. 24-27.

vahidler ise, nakil ve nakledilen açısından belirtilen şartları taşıması halinde zan ifade etmektedirler. Hem vahid hem de meşhur nakiller kelâmî açıdan zannî deliller olarak kabul edilirler.<sup>490</sup>

Nesefî, kelimada delil olarak kullanılan haberi mütevâtir ve mucizeyle desteklenmiş resul haberi olarak iki kısma ayırmıştır. O, mütevâtir haberi kişinin kendi nefsinden uzaklaştıramayacağı ve mukaddimelere ihtiyacı olmayan zarûrî ilim ifade etmesi kapsamında değerlendirmiştir. Resul haberi ise mukaddimelere ihtiyacı olan istidlâli ilmi gerektirici olarak kabul edilmiş, fakat bununla sabit olan bilginin yakîn ve sebat açısından zarûrî ilim gibi kabul edileceğini söylemiştir.<sup>491</sup>

Mütevâtir nakiller, iman ile küfür noktasında, meşhur nakiller ise dalalet açısından birer ölçüdürler. Haberi vahidler, akaid konularında zan muteber olmadığı için ise iman ve dalalette ölçü değildir.<sup>492</sup> Şayet nakli deliller kesin yollarla sabit değil, muhtevası da akılda imkânsız olmamakla birlikte asılları kesin olarak mevcut ve te'vil yolları da kendisinde açıksa bu durumda kat'ilikten değilde zann-ı galipten bahsedilir.<sup>493</sup> Bu açıdan akaid konularında zann, kendisine delalet ettiği şeylerden ihtimalleri ortadan kaldırmadığı için, bütün ihtimalleri şek ve şüphesiz bir şekilde ortadan kaldıran kat'i deliller gibi değerlendirilmez. Ancak zannî deliller bir kat'î delile yönelik olarak onu destekleyici olursa kabul olunur. Nitekim şer'an bilinen bir küllî asla karşıt olan hadislerle amel edilmez. Özellikle haberi vahidler aklî delillerin aksine varid oldukları zaman o konuda tevakkuf<sup>494</sup> gerekir.<sup>495</sup> Cüveynî: “ Bize ulaşan şer'in içeriği (mazmun) aklın hükmüne karşıt ise o, kesin olarak reddedilmiştir. Çünkü şer' akla muhalif olmaz ve bu konuda kesin olarak naklin sübûtunu tasavvur

<sup>490</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, I, s. 30.

<sup>491</sup> Nesefî, *Temhîd*, s. 120-121.

<sup>492</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, I, s. 31; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, s. 282; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 19; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VI, s. XIII.

<sup>493</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 359.

<sup>494</sup> Hadisler arasındaki ihtilâfi gidermek için başvurulan yollar cem' ve te'lîf, tercih, nesih ve tevakkuftur. Buna göre tevakkuf, ilk üç yolla teâruzları giderilemeyen iki hadisle de amel etmeyip bir tercih sebebi bulana kadar beklemektir. (Demir, Osman, “*Tevakkuf*”, DİA, XXXX, 2011, s. 579).

<sup>495</sup> Beydâvî'den naklen, Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, s. 36.

edemeyiz” der.<sup>496</sup> Şu halde kesin bir asla dönmeyen veya karşıtlığı bilinmeyen zannî deliller hususunda ise ihtiyatlı olmak veya duraklamak gerekir.<sup>497</sup>

Gazzâlî de, haberleri tasdik, tekzib ve tevakkuf açısından üç kısımda değerlendirir. İlk olarak tasdik edilmesi vacip olanlar vardır ki yedi kısımdır: 1. Tevatür sayısına ulaşanların naklettiği haber. 2. Allah Teâlâ'nın verdiği haber. 3. Rasulün haberi. 4. Ümmetin verdiği haber. 5. Allah Teâlâ'nın veya Rasulü'nün (s.a.v.) veya ümmetin veya bunların doğruladığı kimselerin veya kendisine aklın ve naklin delalet ettiği haberin verdiğine uygun olan her haber. 6. Allah'ın Rasulü'nün huzurunda haber verenin zikrettiği ve Rasul'ün gafil olmayarak işittiği ve sukut ettiği her doğru olan haber. 7. Bir cemaatin önünde söylenip de cemaatin yalanlamadığı haber. Âdete göre, şayet yalan olsaydı cemaat susmaz ve yalanlardı. Bu durum cemaatin belli bir sayıda ve nefislerinde vaki olan bir haber olması durumunda geçerlidir. Eğer olay inceleme ve içtihada açıksa durum değişir. Şayet müşahedeye dayanıyorsa tasdik gerekir. İkinci olarak tekzibi vacip olanlar ki dört kısımdır: 1. Aksi aklın zorunluluğuyla veya nazarıyla veya duyularla veya müşahedeye veya tevatürle bilinen haberler. 2. Kitap ve mütevatir sünnetten kesin bir nassa ve icma-i ümmete muhalif olan haberler. 3. Adeten yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan sayıca çok bir topluluğun: “O vakitte onunla beraberdik ve olaydan anlattığı şeyleri kesinlikle bulamadık” şeklinde yalan olduğunu açıkladıkları haber. 4. Olay kendilerinin gözleri önünde cereyan etmesiyle beraber, nakli hususundaki iddiaların çokluğundan dolayı zikrinden kaçınmaları adeten mümkün olmayan büyük bir cemaatin kendisinden bahsetmediği ve naklinde sustukları haberler. Bu iki bölümünde dışında kalan haberler hususunda ise tevakkuf etmek gerekir.<sup>498</sup>

Yalan ihtimali olmayan doğru haberin bilgi vasıtası olmasının aklî bir zorunluluk olduğunu belirten İmam Mâturîdî, doğruluklarını kanıtlayan mucizelerin varlığından dolayı peygamberlerin getirdiği haberlerin kabul edilmesini de aynı şekilde değerlendirir.<sup>499</sup> “Size peygamberleriniz açık beyyineler getirmemiş

<sup>496</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 360.

<sup>497</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, s. 44-45.

<sup>498</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 112-115.

<sup>499</sup> Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 4, 7-8.

miydi?”<sup>500</sup> Ayetinde geçen beyyine kelimesini akılların kendileri vasıtasıyla peygamberlerin doğruluğuna dair bilgiye ulaştığı ve hakikatli olduklarına hükmettiği mucizeler olarak tevil eden Mâturîdî, aklın peygamberler olmadan da beyyinelerle hükmetmesi gerektiğini ve ayrıca aklın bu beyyinelerle kendi başına bırakılmayıp Allah’ın fazlı olan Resul (s.a.v.) ve rahmeti olan Kur’ân’la desteklendiğini söyler. Nitekim bu beyyineleri sunan rasuller olmadan mücerred akılla insanların doğru yolu bulmalarının istenmesi ve sorumlu tutulmaları da ayetlerce reddedilmektedir.<sup>501</sup> Çünkü resuller göndermek ve mucizeler ortaya koymak hakka ulaştırmanın en yakın yoludur.<sup>502</sup> Fakat nazar hem duyu hem de haber yoluyla bilgi edinmede zarûrî bir konumdur. Çünkü peygamberlerin mucizelerinden farklı olarak” ortaya çıkacak her türlü olumsuz ihtimali (sihir, göz boyacılığı, güçlülük vs.) ortadan kaldırarak hakkın net olarak ortaya çıkmasını sağlayacak şey nazardır. Bu şekilde batıldan soyutlanan peygamberlerin verdiği haberlerden kalbi tatmin edecek daha doğru bir haberin olmadığı, onların doğruluklarına dair gösterdikleri mucizelerden dolayı anlaşıldığını belirtirken kendilerinden bize tevâtürle ulaşan haberlerin dini açıdan bir sorumluluk kaynağı olarak değerlendirilmesi gerektiğini anlamakta, inat ve kibirden uzak akıllıca bir davranış olarak görülmelidir.<sup>503</sup>

Dindeki her bir kaide, Allah Teâlâ’nın kelamını bilmeye ve onun doğrulukla tavsif edilmesinin gerekliliğine dayanır.<sup>504</sup> Dolayısıyla Kur’ân’dan olan herşeyin mütevâtir olmasının zorunluluğu hususunda ihtilaf yoktur. Ne önünden ne de arkasından batıl bulaşmadığı<sup>505</sup> için kendisinden yakînî ilim meydana gelen Kur’ân-ı Kerim,<sup>506</sup> inanç açısından sorumluluklarının gereği olan iman esasları hususunda

---

<sup>500</sup> Mümin, 40/50; Nur, 24/1.

<sup>501</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, IX, s. 36-37.

<sup>502</sup> Tâhâ, 20/134.

<sup>503</sup> Nisa, 4/165; İsrâ, 17/15; Kasas, 28/59; Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, IX, s. 36-37; III, s. 277; Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 8-10.

<sup>504</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 358.

<sup>505</sup> Fussilet, 41/42.

<sup>506</sup> Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin ( v.794h), *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân* (thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim), I-IV, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî/Dâru’l-Mârife, Beyrut, 1376/1957, II, s. 125.

insanları aydınlatan ve sübûtu kat'î olan en önemli kaynak olarak Hz. Peygamberin aklî mucizesidir.<sup>507</sup>

Kitap ve sünnet itikadî hükümlerin kendisinden çıkarıldığı iki asıldır. Sünnette kitaba bağlı olduğundan dolayı Kur'ân-ı Kerim asıldır.<sup>508</sup> Kelam da, İslam kanunu üzere hareket eden bir ilim olduğu için delillerinin ilk kaynağını Kur'ân-ı Kerim oluşturur.<sup>509</sup> Kitap, kelam ilminin naklî kaynağı olarak asıl konumunda olduğu için, aklî deliller dahi kendisinden alınarak veya kendisine dayandırılarak oluşturulmuştur. Bu açıdan kelam ilminin ilkeleri ve usulleri Kur'ân ve sünnette tümel olarak mevcuttur.<sup>510</sup> Nitekim belâğatçılar Kur'ân'ın fesahatini, fakihler hükümlerini, tarihçiler kıssalarını bildikleri gibi mütekellimlerde aklî burhanlarını bilirler. Bu noktada Allah Teâlâ Kur'ân'da, “her türlü meselden temsil getirdik” buyurmaktadır.<sup>511</sup> İsfehânî, aklî ve sem'î bilgi külliyyatından kaynaklanan delillerin Allah'ın kitabında mevcut bir kaynağı olduğunu belirtir. Burada bir incelik vardır ki, Allah Teâlâ Kur'ân'ı herkesin anlayabileceği bir şekilde göndermiştir. Halk, onun açıklığından dolayı ikna olup delillerine bağlanırken, ilim sahipleri de ilmi kapasitelerine göre ondan istifade ederler. Bundan dolayı Allah Teâlâ delilleri zikrettiği zaman, bazen onu aklın en iyisine, bazen ilmin en iyisine, bazen işitenlere, bazen müfekkirlere bazen de tezekkür edenlere sunar ki, burada şuna dikkat çekilir, bu kuvvetlerden herbiri kendileriyle gerçeğe ulaşılacak ve idrak edilebilecek kuvvetlerdir. “İşte bütün bunlarda dinleyenler, düşünenler, akledenler, bilenler için ayetler vardır.”<sup>512</sup>

Kur'ân'ın insanların ihtiyaç duyduğu bilgileri her seviyede sunmasına rağmen bu akli mucizeyle ikna olmayan kimselerin her zaman mevcut olacağı görülmektedir.<sup>513</sup> Bu noktada Kur'ân-ı Kerim, “Cidden yakîn edinecek bir ümmet

<sup>507</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, II, s. 375.

<sup>508</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, s. 27-28.

<sup>509</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikmet*, Evkâfî İslâmiyye Matbaası, Yer Yok, 1336, s. 14-15.

<sup>510</sup> Eş'arî, *Risâletü İstihsânu'l-Havd fî İlmi Kelâm*, s. 39-41.

<sup>511</sup> Rum, 30/58.

<sup>512</sup> Rum, 30/ 23, 21, 24, 22, 28; İbrahim, 14/4; Ankebût, 29/43-44; İsfehânî, *Tefsîr*, I, s. 10, 27.

<sup>513</sup> Bkz. Ankebût, 29/50; Bakara, 2/118.

için biz mucizeleri açık bir sûrette gösterdik”<sup>514</sup> buyurmakta ve “kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu?”<sup>515</sup> ayetiyle de itikadî haberler açısından da yeterli bir bilgi kaynağı olduğunu belirtmektedir. Bu ayetler üzerinde akıl sahiplerinin inanmalarına yeter-sebep delillendirmelerin mevcut olduğu “tam bir ilim üzere fasıla fasıla ayırt ettiğimiz bir kitap gönderdik”<sup>516</sup> ayetiyle açıklanmıştır.

Karanlıklardan aydınlığa çıkararak bir “nur” olarak indirilen kitabın “hidayet” ettiği dosdoğru yolda en önemli bilgi imandır. İmandan başlayarak inanç esaslarının bu kitap vasıtasıyla öğretilmesi, müminler için bir “şifa” ve gökten indirilen bir su gibi “rahmet” olmuştur.<sup>517</sup> Çünkü hidayetine tabi olan müminler için Yüce Allah: “İşte o (dünyada) dalâlete düşmez ve (hesap günü) bedbaht olmaz”<sup>518</sup>, “onlara bir korku yoktur ve mahzun olacaklar onlar değildir”<sup>519</sup> buyurmaktadır.

İman’ın kendisiyle öğretildiği kitabın gelmesiyle birlikte insanların artık Allah’a karşı herhangi bir mazeret öne sürmeleri kabul edilemez. Çünkü insan artık aklıyla başbaşa değil, bizzat akıl temelinde kemal noktasında kurulmuş bir şeriat binasıyla da desteklenmiş bir lütufkârlığın muhatabı olmuştur. Bu muhataplık onun aklını hevaya yönelik amaçlar için kullanmaması yönünde destekleyici bir unsur olarak değerlendirebilir. Nitekim aklıyla başbaşa kalan insanlar, maslahat ve mefsedet açısından tarih boyunca kendilerine ilahî hikmetin dışında, yaratılış amaçlarına aykırı olan yollar bulmaya ve düzenler kurmaya kalkabilir. “De ki: "Buna Allah mı izin verdi yoksa Allah adına hüküm mü uyduruyorsunuz?”<sup>520</sup> Ve hatta aklını fasit bir nazarla putların hükümranlığına feda edebilir. Bu noktada insanlar, işin içyüzüyle değilde sahih nazardan yüz çevirerek tamamen dışyüzüne kendisini kaptırır ve böylece malumu olduğu hal üzere bilemez. İşin trajik yanı ise, insanın kurguladığı bu dünya görüşünün ve varlığa dair içerisinde konumlandığı

<sup>514</sup> Bakara, 2/118.

<sup>515</sup> Ankebût, 29/51.

<sup>516</sup> Araf, 7/52.

<sup>517</sup> Maide, 5/46; Araf, 7/157; İbrahim, 14/1; Şûrâ, 42/52; Teğabun, 64/8; Yunus, 10/57.

<sup>518</sup> Tâhâ, 20/123; Parantez içi tefsirler İbn Abbas’tan nakledilmiştir. (Muhâsibî, *Fehmu’l-Kur’ân*, s. 281).

<sup>519</sup> Bakara, 2/38.

<sup>520</sup> Yunus, 10/59.

paradigmanın tek hakikat olduğu yanılışıyla gerçeğin belli cüzlerinde kendisini kâinatın hakikatinden ve Hak'tan uzaklaştırmasıdır. Hakikatin bütüncül bir paradigmayla kavranmasına güç yetiremeyen akıllar, belli cüzlerde derinleşerek gerçekliğin kendisine bağlandığı ilahî bilgilerden yüz çevirebilir. Bu noktada insanların hakikatin tam bir bilgisine sahip olamamaları veya belli gerçekliklerin kendilerini varlığın sahibine bağlamaması durumlarının insanlık tecrübesinde ki akislerinin genel olarak olumsuz ümmet tecrübeleri olarak yansıdığı müşahede edilmektedir. “Allah’ı bırakıp da O’na ortak koştukları sözde tanrılara tapanlar neyin peşinden gidiyorlar? Onlar yalnızca zan peşinde gidiyorlar ve sadece yalan söylüyorlar.”<sup>521</sup> “Peki, kendi uydurmalarını Allah’a yakıştıranlar, kıyamet gününde olacaklar için ne düşünüyorlar?”<sup>522</sup>

Aklın bu açıklanan olumsuz tecrübeleri yaşamaması için Kur’ân-ı Kerim insanların diğer varlıklar gibi bir amaçla yaratıldığını<sup>523</sup> ama diğer varlıklardan farklı bir biçimde özgür iradelerine sunulan bir hayat yolunun kendilerine çizildiğini beyan etmektedir.<sup>524</sup> Bu yolun temel inanç esaslarını<sup>525</sup> ve ayrıca inanılmaması gerekenleri<sup>526</sup> öğreten Kur’ân, özellikle haram ve helallerden başlayarak insanlar için belli bir ibadet dairesini hem dünyevî, hem de uhrevî sevap ve ceza açısından cennet ve cehennem de olacak karşılıklarıyla çizmekte<sup>527</sup> ve sınırların kendisiyle belirlendiği ayetlerini gönüllere yerleştirmektedir. “Biz sana Kitab’ı (Kur’ân’ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah’ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin.”<sup>528</sup> Bu açıdan insanların hakikat kaynağı olan Kur’ân’dan beslenmedikleri zamanlarda koydukları itikadî hükümler cehilden kaynaklanan cahile nispetle “cahiliye” olarak damgalanmakta<sup>529</sup> ve doğru bilgiyle beslenmeyen insanların verecekleri hükümlerde

---

<sup>521</sup> Yunus, 10/66.

<sup>522</sup> Yunus, 10/60.

<sup>523</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/191; Nahl, 16/3; Zâriyât, 51/56.

<sup>524</sup> “De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.” (Kehf, 18/29).

<sup>525</sup> “Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe vd.” Bakara, 2/3, 285; Âl-i İmrân, 3/114.

<sup>526</sup> “Batıl, cibt ve tağut, müşrikler ve putlar vd. (Nahl, 16/72; Nisa, 4/51, 60, 76; En’âm, 6/74, 106).

<sup>527</sup> Bkz. Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 40-45; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s. 527-528.

<sup>528</sup> Nisa, 4/105.

<sup>529</sup> Şa’râvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, I-XX, Matâbiu Ahbâru’l-Yevm, Yer Yok, 1997, V, s. 3188.

bu anlamda reddedilmektedir. Bu noktada gaybî meseleler olarak sem'iyâtın Allah'ın kitabına dayandığını belirlemeliyiz. Sem'iyât'la ilgili konularda verilen hükümlerin kitaba dayanması gerekmektedir. Yani gaybî olan konularda, varlığı mümkün olanların sübutuna hükmetmenin kararlaştırılması ancak nakil ile vacip olur.<sup>530</sup> Şu halde insan, aklıyla ulaşamayacağı gaybî meselelerde kitaba dayanmalı ve onun aksine hüküm koymamalıdır. “Gaybı da, görülen âlemi de bilen”,<sup>531</sup> “yerde ve gökte hiçbir şey gizli kalmayan”,<sup>532</sup> “ilmi her şeyi kuşatan”<sup>533</sup> Allah'ın verdiği hükme rağmen koyduğu hükümlerde bu anlamda reddedilmektedir. “Yoksa Cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Gerçeği kesin olarak bilip kabul eden kimseler için Allah'tan daha güzel hüküm sahibi kim olabilir?”<sup>534</sup> Cahiliyet her devir de ortaya çıkabilecek bir olgu olarak, Allah'ın kitabında yer alan hükümden uzaklaşarak akıldan uzak bir şekilde heva ve hevesle hükmetmeyi ifade eden bir kavramdır.<sup>535</sup> Hükümün kaynağının değişmez ilmi olduğunu öğreten Allah Teâlâ, “Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'ân'ı) gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma”<sup>536</sup> buyruğuyla her konuda hem Nebi'ye hem de müminlere Kitap'la hükmetmenin gerekliliğini emretmektedir.<sup>537</sup>

Sonuç olarak kitap ve sünnet insanlar için itikadî haberler açısından kesin kaynaklardır. Nitekim Kur'ân kendisi için, “sana kitabı, ancak ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için ve iman eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik”<sup>538</sup> buyururken, Resul için ise “Biz her bir peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik”<sup>539</sup> buyurmaktadır. Bu açıdan doğru yolu gösteren ve hakikati açıklayan peygambere uymanın metodik

<sup>530</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 358.

<sup>531</sup> En'âm, 6/73.

<sup>532</sup> Âl-i İmrân, 3/5.

<sup>533</sup> En'âm, 6/80; Araf, 7/89; Mümin, 40/7; Fussilet, 40/54.

<sup>534</sup> Maide, 5/50.

<sup>535</sup> Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, IV, s. 242-243; Şa'ra'vî, *Tefsir*, V, s. 605.

<sup>536</sup> Maide, 5/48; bkz. Maide, 5/49; Ra'd, 13/37; Şûrâ, 42/45.

<sup>537</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, IX, s. 151.

<sup>538</sup> Nahl, 16/64.

<sup>539</sup> Nisa, 4/64.



şüphenin bir bilgi sebebi olarak en önemli doğrulama aracı olarak değerlendirilmesi gerekir.

## 2.7. Doğrulama ve Metodik Şüphe İlişkisi

Doğruluk, bilgimizin niteliğini ve nesnesine uygunluğunu gösteren bir kavramdır. Bilgi ile bilinmek istenen nesne arasındaki uygunluğun boyutları bilginin kesinliğine işaret eder.<sup>540</sup> Aristo'nun deyişiyle: “Varlığın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur.”<sup>541</sup> Mantıkta doğruluk ise, düşünmenin ilkelerine ve kurallarına uygunluk anlamında, felsefi ve bilimsel doğruluk için biçimsel koşullar olarak değerlendirilir.<sup>542</sup>

“Doğru” ile “yanlış”a doğruluk değerleri denir. Bir yargı veya onu dile getiren önermenin doğru olması, yargı veya önermenin ortaya koyduğu iddianın ilgili gerçekliğe uygun olması, yanlış olması ise iddianın gerçekliğe uygun olmaması demektir. Gerçeklik hakkındaki bilgi, bir yargı veya önermenin doğruluğunun güvenilir ve yeterli gerekçeler, belgeler veya kanıtlara dayanarak saptanması demektir.<sup>543</sup> Hick'e göre, doğrulamanın özünü bir önermenin doğruluğuna ilişkin şüphenin veya bu konudaki bilgi eksikliğinin giderilmesi oluşturur. “P doğrulandı” (“P” burada bir teoriyi veya herhangi bir iddiayı gösteriyor olsun) demek, “bir şey ortaya çıktı ve P'nin doğru olduğunu gösterdi” demektir.<sup>544</sup>

Doğrular, akıl doğruları ve olgu doğruları olarak ikiye ayrılır. “Akıl doğruları”, doğruluğu salt akılla tecrübeden bağımsız (a priori) olarak belirlenen

---

<sup>540</sup> Özlem, *Mantık*, s. 357.

<sup>541</sup> Aristoteles, *Metafizik*'ten aktaran Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 326.

<sup>542</sup> Özlem, *Mantık*, s. 360-361.

<sup>543</sup> Grünberg, Teo, *Mantık ve Gerçeklik (Çağdaş Epistemolojiye Giriş içinde, haz. Nebi Mehdiyev)*, İnsan Y., İstanbul, 2011, s. 254.

<sup>544</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 130.

önermeler, “olgu doğruları” ise doğruluğu ancak tecrübeye bağlı (a posteriori) olarak belirlenebilen önermelerdir.<sup>545</sup>

Mantıkçı pozitivism, olgu bildirimlerinin gerçekliğini sınamada kullanılacak ölçütün, doğrulanabilirlik ölçütü olduğunu söyler. Onlara göre, “belli bir kimse, eğer ve ancak, bir tümcenin anlatmak istediği önermeyi nasıl doğrulayabileceğini, yani belli koşullar altında hangi gözlemlerin, kendisini, önermeyi doğru olarak kabule ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğini biliyorsa, o tümce o kimse için olgusal bir anlam taşır.”<sup>546</sup>

Bu bakış açısında doğrulanabilirlik pratik (kılışsal) ve ilkesel olarak ikiye ayrılır. İlkinde yeterli çabayla doğrulanabilecek önermeler kastedilirken, ikincisinde ise gözlem ve deneylerle ilkesel olarak doğrulanabilir önermeler kastedilir. Diğer bir ayırım da “doğrulanabilir” teriminin “güçlü” ve “zayıf” anlamları arasında yapılır. Bir önerme, eğer ve ancak, doğruluğu deneyle kesin olarak saptanabilirse, o önermenin, terimin güçlü anlamında doğrulanabilir olduğu söylenir. Fakat deney onu olabilir kılıyorsa, o önerme, terimin zayıf anlamında doğrulanabilir demektir. Bunların dışındaki “Saltık, evrim ve ilerlemeye girer, fakat kendisinde bu yeti yoktur” gibi metafizik bir “yalancı-önerme” ise ne pratikte ne de ilkede doğrulanamaz. Çünkü bu hususta bir gözlem yapılamayacağı gibi böyle bir olasılıkta mümkün değildir. Dolayısıyla metafizik önermeler olgusal içeriğe sahip olmadıkları için totoloji olarak

---

<sup>545</sup> Grünberg, *Mantık ve Gerçeklik*, s. 256-257; Kant, birşeyin doğru (true) olmasında hem subjektif hem de objektif yeterliliği vurgular ve sonuçta bunun bilgi (knowledge) olduğunu belirtir. (Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (trans. N. Kemp Smith), Macmillan, London, 1929, s. 646). Kant bu noktada bilgilerin doğrulanmasında mahiyet ve kaynak ayrımı da yaparak; “Metafizik bilginin kaynaklarının deneysel olamayacağı zaten onun kavramında vardır. O halde bu bilginin ilkeleri (ki bu ilkelere sırf temel önermeler değil, aynı zamanda temel kavramlar da girer) hiçbir zaman deneyden alınmalıdır: çünkü o, fizik değil, metafizik, yani deneyin ötesinde kalan bilgi olmak zorundadır. O halde ne asıl fiziğin kaynağını oluşturan dış deney, ne de deneysel psikolojinin esasını oluşturan iç deney, bu bilginin temelini oluşturabilir. Demek ki, o, a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisidir. Ama bu bakımdan onu saf matematikten ayıran hiçbir özelliği yoktur; bu nedenle ona saf felsefi bilgi denilmesi gerekir.” (Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002, s. 13-14).

<sup>546</sup> Ayer, A. Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Y., İstanbul, 1984, s. 13.

görülür. Özellikle metodik şüphenin temelini oluşturan a priori bilgilerin doğruluğunu savunmakta bu anlamda totolojidir.<sup>547</sup>

İmanın hakikatlerinin doğrulanmasının, olgusal olmadıkları için mümkün olmadığına ve bu konuda ortaya konacak herhangi bir önermenin hem mantıksız hem de ispatı mümkün olmayan yalancı önermeler olduğuna inanan bu teorinin, dayanacağı bir temel olmadan kendisini sonsuz bir geri gidişten koruyarak nasıl ispatlayacağı önemlidir. Çünkü bu yargı imkânın bütün sınırlarına hükmeden bir bakış açısıyla hareket ederek, Wittgenstein'in, "düşünceye bir sınır çizebilmemiz için, bu sınırın iki yanını da bilmemiz gerekir"<sup>548</sup> sözündeki gerçekliğin daraltıcı bir zindanına kendilerini hapsedmektedirler.

İnsan aklının, metafiziğin sınırsız dünyasını kapsayacak yeterliliğinin olmayışı gerçeğinden hareketle, kendilerini mevcudun görüntülerine hapseden düşüncelerin delillerinin durumu da bu açıdan değerlendirilmelidir. Bu dilde inanç önermelerinin doğrulanması mümkün değildir. Zaten bu, bu açıdan istenen bir şey değildir. Diğer açıdan biz bu dilde inanç önermelerini doğrulayamasakta, onlarda bizim dilimizde bu önermeleri yanlışlayamamaktadır. Bu imanın "yeterli" kanıtlarla ve gerekçelerle temellendirilerek, tasdik edilen inanç önermelerinin doğruluğunun bu minvalde ortaya konabilmesi gerçeğine dayanmaktadır. Şüphe imanın hakikatini her zaman test edecektir. Özellikle akıl, temellendirilmeyen bir önermenin yargısına dair kuşkuları herhalükarda taşıyacaktır. Bu ise imanın kesinliği açısından bir sorun olarak değerlendirilir. Dolayısıyla kuşkuların sebeplerini giderebilmek için ortaya konacak aklı ve kalbî temellendirmeler, insanın bilişsel ve duygusal bütünlüğüne bir katkı sunacaktır. Bu aynı zamanda sağlıklı bir düşünce için de gerekliliktir. Nitekim Alston: "Tanrı, röntgenciler için erişilebilir bir varlık değildir. Tanrı'nın farkında olmak, onun mahiyeti ve bizim için olan iradesini anlamak saf kognitif bir başarı değildir; bütün kişiliğin meşguliyetini gerektirir ve kognitif yetilerin alıştırmaları kadar, ruh yaşamının bir uygulamasını ve pratik bir teslimiyetini gerekli kılar"<sup>549</sup>

<sup>547</sup> Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 13-16, 19, 25.

<sup>548</sup> Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 12.

<sup>549</sup> Alston, William P., *Dini Tecrübe ve Dini İnanç (Dini Bilginin İmkânı içinde, çev. Temel Yeşilyurt)*, İnsan Y., İstanbul, 2003, s. 126.

sözüyle, imanın, insan açısından varlığındaki bütün bilgi kaynaklarına dönük bir temellendirmeye kendisini gerçekleştireceğine dair bir yöneme dikkat çeker.

Metodik şüphe, tasdik önermelerinin doğrulanmasında, yakîniyyât bahsinde açıklandığı gibi, sağlıklı bir insan düşüncesinin bilgi aktarımının bir uyum içerisinde, bütünsel olarak değerlendirilmesinin sonuca ulaştırıcı olduğunu vurgular. Sonuçta insan, ispatlanmasına gerek olmadığı için açık seçik olan a priori ilkelerden başlayarak varlığın aşkın ve içkin boyutlarına dair bir bilgiye ulaşabilir ve bunu mantıkî bir düzlemde, tutarlı bir biçimde, güvenilir olarak temellendirebilir. Metodik şüphe, insanın inanç önermelerine ulaşamayacağı bir düşünmeden kendisini soyutlayarak, bilgi edinebileceği bir düşünce sürecine en temelden başlayarak girmesiyle imana ulaşabileceğini bir yöntem olarak ortaya koyar. Dolayısıyla inancın doğruluğu hakkında ilk süreçte elde edilemeyen ve kaynağından şüphe duyulan verilerin güvenilirliği ikinci süreçte elde edilebilir. Bu süreçte elde edilen veriler kişiyi imana ulaştırırken, imanla birlikte inanılan hususların doğruluğunun veya yanlışlığının temellendirilmesi de “dînî tecrübe”yle doğru orantılı olarak şekillenir.<sup>550</sup> Herhalükârda doğru bilgi edinme sürecinin güvenilirliğinin kaynağı “Hak” olarak isimlendirilen Allah’tır.

### 2.7.1. Bilgi-Hakikat İlişkisi

İslam bilgi sisteminde hak, olguya uygun düşen hükümdür. Hakkın karşıtı bâtıl; doğruluğun ise yalandır. Hak ile doğruluk kelimeleri arasında ki farklılık; hakta olgu, doğrulukta ise hüküm yönünden uygunluk olmasıdır. Hükümün doğruluğu olguya uygunluğu, hükümün hakkiyeti ise olgunun hükme uygun oluşu manasına gelir. Birşeyin gerçekliği ise onu o şey yapan (ayniyyet) husustur. Burada gerçeklik, varlığın sabit ve mevcut olarak gerçekliğini ve bunlarla ilgili olan insan açısından bilinebilirliklerini gösteren bir kelimedir.<sup>551</sup> Bu açıdan hak ve hakikat karşısında konumlanan insanın durumu bu hakikatleri doğrulama (sıdkıyyet) ve yalanlama

<sup>550</sup> Bkz. Ankebût, 29/69.

<sup>551</sup> Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 12-14.

(kizbiyyet) açısından kategorize edilmiş ve doğrulamanın olmadığı ama yalanlamanın da zihnen ve kalben tam olarak gerçekleşmediği tüm şüphe durumları da yalanlama bağlamında değerlendirilmiştir.

İslam bilgi sisteminde insan gerçeğe ulaşabilir ve hak (gerçek), sabit kılınmış, bilinebilir ve mevcut olan varlığın gerçekliği hakkında bilgi sahibi olabilir.<sup>552</sup> Nitekim Allah Teâlâ, “Her ilim sahibinin üstünde bir Âlim vardır”<sup>553</sup> buyurmuştur. Bu ayet, bilmenin mutlak olarak Allah’ta mevcut olduğunu ve bilme açısından da kullar da derecelenmelerin imkânını göstermektedir.<sup>554</sup> Şu halde Hak, Allah Teâlâ’nın bir ismi olarak bilginin ve gerçekliğin kaynağına işaret eden bir manada anlaşılırken, buna bağlı olarak hakikatin de gerçekten bilinebilir ve insan sahip olduğu imkân ve kabiliyetlerle ona ulaşmaya yetenekli olabilir.

Bu açıdan her yakîn bilgi, hakkın kendine uygunluğu ve bu uygunluğu haber vermesi ve duyurması ile süreklidir.<sup>555</sup> Bu noktada eşyanın da kendi varlıklarında kendilerine uygunluğu, Hak Teâlâ’nın kendi zatında kendine uygunluğunun, yani kendine ilminin ve bu ilmini açıklama ile kendine ve birliğine dair hükmüne şahitliğinin eseridir.<sup>556</sup> Bu açıdan eşya kendilerine kendilerinde uygun değil, kendine âlim olan Hakk’ın zatında, yani İlâhî ilimde uygundur.<sup>557</sup> İnsanların nefislerinin

<sup>552</sup> Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 20 vd.; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456h.), *Kitâbu't-Dürreti fîmâ Yecibu l'itikâduh* (thk. Ahmed b. Nâsır El-Hamed, Said b. Abdurrahman), Mektebetu't-Turâs, Mekke, 1408/1988, s. 394, 401.

<sup>553</sup> Yusuf, 12/76.

<sup>554</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, VI, s. 270.

<sup>555</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, III, s. 1056.

<sup>556</sup> Âl-i İmrân, 3/18; Nisa, 4/79, 166.

<sup>557</sup> Ayetler, bu uygunluğun eşyadan kullara yansımaya şöyle işaret ederler: “Kitab’ı ve mizanı hak olarak indiren Allah’tır” (Şûrâ, 25/17; Hadid, 57/25). “Yahut biz onlara bir kitap vermişiz de onlar, oradaki kesin bir delile mi dayanmaktalar?” (Fâtır, 35/40). Peygamberler, “Ben Allah’ın indirdiği Kitab’a inandım ve aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum” (Şûrâ, 25/15) açıklamasını yapmakla Allah’ın kendi ilmindeki mutabakatının kendilerine yansımaya işaret etmekte. Dolayısıyla diğer insanların da “kendilerine gelen ilimden sonra ayrılığa düşmeden” (Şûrâ, 25/14), “kitaba uymaları” ve “kitap hakkındaki şüphe düşüncelerinden kurtularak” (Şûrâ, 25/14; Müddessir, 74/31; En’âm, 6/114), “dini ayakta tutmaları” (Şûrâ, 25/13), “hakkında hiçbir delil indirilmeyen ve rabbin ilmene uygun olmayan putlardan da yüz çevirmeleri” (Yusuf, 12/40; Kasas, 28/75; Hac, 22/71; Kehf, 18/15), yüz çevirmiyorlarsa eğer, buna dair “bir kitap veya bir bilgi kalıntısı getirmelerinin” (Ahkaf, 46/4; Kasas, 28/49) istenmesi bu mutabakatın yansımalarıdır. Bu minvalde Belkıs ve kavminin gök cisimlerini ilahlaştırmaları (Neml, 27/22-26) düşüncede ki bir mutabakatsızlığı doğururken, bu mutabakatsızlığın kaynağını ise İlâhî ilmin kullara yansımaya oluşturmaktadır. Çünkü “hakikat Allah’a mahsustur” (Kasas, 28/75). Bu yüzden “Kur’ân’da gerçek (hak)tır.” (Sebe, 34/6).

kendilerine uygunluğu, aynı şekilde eşyanın insan nefislerinde kendilerine uygunlukları da her birinin İlahî ilimde mensup olduğu hak yön dolayısıyladır. Dolayısıyla bilgi çeşitli soyutlama düzeylerinde gerçekliğin anlatımıdır.<sup>558</sup> Gerçekliği de “var olan olgular” şeklinde tanımlarken, “olgu”yu da “kaza edilmiş ve halen geçerli olan emrlere” diye açıklarız. Buna göre gerçek “kaza edilmiş ve halen geçerli olan emrlere” olarak anlaşılır.<sup>559</sup> Şu halde âlemde ne kadar bedihî ve istidlâlî ilim varsa hepsi Allah Teâlâ'nın kendini bilmesine ve bildirmesine yani şahadetine dayanmaktadır.<sup>560</sup>

İnsanın kendisinde ve eşyada gerçekten edindiği bilgiler, hakkın tanıklığını bizzat veya dolaylı olarak sezebildiği yönlerdir. Bu durum metodik şüphede: “Tüm bilginin kesinliğinin ve doğruluğunun sadece hakîkî Tanrı'nın bilgisine dayandığını çok açık olarak görüyorum; öyle ki, O'nu bilmeden herhangi başka bir şeyi tam olarak bilemezdim” şeklinde açıklanır.<sup>561</sup> İşte nefislerinde bu şahadeti sezemeyenler bilenlerden olamazlar. Bunlar ilmi inkâr eden sofistler veya kuşkucu inkârcılar olarak yalanlayan kategorisinde değerlendirilirler. Diğer yönden ise gerek nefisine ve gerekse de varlıklara yönelik bilgisinin hakikatine inanıp ta Hakk'ı inkâr edenler ise bu şahitliği tasdik etmemede inat içerisinde dirler.

Allah Teâlâ'nın kendi kendinde ilmi ve şahadeti bulunduğu gibi, bu ilmini, varlıkları yaratarak ufuklarda ve nefislerde sayılamaz ve hesap edilemez kanıtlarla ilan edip göstermesi, ilim, akıllar, ruhlar, idrak kuvvetleri ve bunlara uygun biliciler yaratarak kanıtlarını onlara bildirmesi de onun yarattıklarına karşı kendine ve birliğine şahitliğidir. Bu tanıklık olmadan hiçbir şeyin hak ve adalet ölçüleri çerçevesince tasdik edilemeyeceği, yani hiçbir şeyde ilm-i yakînînin olmayacağı ortaya çıkmıştır.<sup>562</sup> Bu minvalde “Allah sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna

---

<sup>558</sup> Gerçekliğin zıddı olan batıl, “ne yeni bir şey var edebilir, ne de eskiyi geri getirebilir.” (Sebe, 34/49).

<sup>559</sup> Kocabaş, Şakir, *İslam'da Bilginin Temelleri (Emr Kitabı)*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 15.

<sup>560</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/18.

<sup>561</sup> Descartes, *Meditations*, s. 67.

<sup>562</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, III, s. 1054-1058.

şahitlik eder”<sup>563</sup> buyruğunun peygamberimizdeki ifadesi, “Ey insanlar! Peygamber rabbinizden size gerçeği getirdi”<sup>564</sup> ayetiyle açıklık kazanmıştır.

Hakikatin kaynağı olan Hak,<sup>565</sup> insanın bilgisini kazanmasını sağlayan doğanın yaratıcısı’dır.<sup>566</sup> Bilginin nesnesi Hakk’ın eseri olan doğanın düzenlilikleridir. Bu açıdan “Bunlar göklerin ve yerin ve Allah’ın yarattığı her hangi bir şeyin bütün tedbir-ü Melekûtu (bütün halleriyle tasarrufunu tedbir ve idare eden kudret ve saltanatın yüceliği, azameti) hakkında bir nazar yürütmedilerde mi?”<sup>567</sup> ayeti insanları, yerin ve göklerin yönetimi üzerinde, yani bunlarda meydana gelen olayların hangi kanun ve kurallara bağlı olarak gerçekleştiği üzerinde gözlem ve düşünmeyi içeren nazar kelimesiyle sistematik düşünmeye sevketmektedir. Nitekim “Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Allah’ın emri bunlar arasından inip durmaktadır ki, Allah’ın her şeye kadir olduğunu ve Allah’ın her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz”<sup>568</sup> buyruğundaki “bilesiniz” ifadesi, Allah’ın emri ile göklerde ve yerdeki olayları nasıl bilgisi ve denetimi altında tuttuğunun insanlar tarafından bilinebileceğini vurgulamaktadır.<sup>569</sup> Şu halde öncelikle, onların yaratıcısı olduğundan Allah (c.c.) onları bilir ve onun bilgisi mutlak ve evrenseldir. Sonrasında ise kullarını hakikatle karşı karşıya getiren ve tercih kabiliyetini kendi nefislerinin bir özelliği olarak onlara emanet eden mükemmel ve Alîm’dır.<sup>570</sup> Bu bakış açısı, metodik şüphede zihnin fitratında sahip olduğu a priori düşünme ilkelerine ve kategorilerine sahip olan “cogito”nun bu mükemmellikten çıkardığı “Allah aldatıcı değildir” önermesinin yansımasıdır.<sup>571</sup> Bu önermenin kalbî yansıması imanın bilişselliğiyle doğru orantılı değerlendirilmelidir.

<sup>563</sup> Nisa, 4/166.

<sup>564</sup> Nisa, 4/170.

<sup>565</sup> "Kuşkusuz Rabbim gerçeği (Hak) ortaya koyar; O, gayblar âlemini hakkıyla bilmektedir." (Sebe, 34/48).

<sup>566</sup> Ra’d, 13/16.

<sup>567</sup> Araf, 7/185.

<sup>568</sup> Talak, 65/12.

<sup>569</sup> Kocabaş, *İslam’da Bilginin Temelleri*, s. 20.

<sup>570</sup> Bkz. Fârûkî, *Tevhid*, s. 59-62.

<sup>571</sup> Allah’ın aldatıcı olmaması Descartes metafiziğinin temel argümanlarından biridir. Mükemmellik düşüncesinin bir yansıması olarak Descartes şöyle der: “Tanrı gerçekten varolmamış olsaydı, benim de şimdi sahip olduğum türde bir doğada yani tanrı fikrinin içkin olduğu bir doğa da olmamamın mümkün olmayacağını kavramamdır. Bu Tanrı’nın bende bir fikri olan Tanrı’yla özdeş olduğunu

### 2.7.2. İmanın Bilişsel Yönü

İman meselesinin bilgi temellerinin metodik şüphe bağlamında tartışıldığı bir düzlemde, ayetlerde anlatıldığı gibi yalanların, hevanın, ihtimallerin, tahminlerin ve belirsizliklerin yerleştiği bir zihin dünyasının ifade ettiği inancın iman olarak isimlendirilemeyeceği gerçeğinden yola çıkılarak belirtilmelidir ki, iman'ın doğruları ya da önermeleri, bilinemez ve akledilemez şeyler değil, tersine ilmî yönü olan eleştirel ve aklı şeylerdir. Yani ne iman aklın üstündedir, ne de (saf) akıl imanın. Akıl ve iman insanın aralarında bir tercihte bulunmak zorunda olduğu tamamen zıt şeyler olarak kabul etmek İslâmî değildir.<sup>572</sup> Gerçeksizlik, ihtimal ve şüphe imalarını taşıyan septik bir tavrın İslam imanında yer almaması, onun insan aklına verilen bir hakikat olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim hakikatin olabildiğince kesinliği olarak yakîn, hem bilgi hem de inanç açısından safiyane bir tavır, kabullenmeye yönelik bir niyet, bir davranış, bir taklit, bir çaresizliğin tatmini değil, bilakis “şüpheyeye maruz kalmış ve hakikati metodik olarak ispatlanmış bir içerik” taşıyarak imanın sıfatı olmuştur. Bu açıdan iman, bir nesnenin gerçeği insanın kalbine doğduğunda ve gerçeğinin şüphesinin ötesinde onu ikna ettiğinde, insanda oluşan bir şeydir. Çünkü ilim olguya uygun, gerçek değilse ilim olmaz, bildiğinin doğruluğuna, hakkıyyetine iman ve şehadeti olmayan da âlim değil cahildir. Şu halde adalet ve insaf sahibi hiçbir ilim sahibi yoktur ki, hiç olmazsa kendi nefsinde, ilahî varlığa şahitlik etmesin. Bu noktada iman, irfani bir kategori olarak hakikat karşısında doğruluğun varlığını gerektiren bir kelam-ı nefsi,<sup>573</sup> insanın iç dünyasında “nur”la beslenerek hakikatin hisle idrak edilemeyen yönleriyle buluşturan “kalp”

---

belirtiyorum, yani benim idrak edemediğim, bir şekilde sadece düşüncemle dokunabildiğim o yetkinliklerin sahibi olan ve dolayısıyla her türlü noksanlıktan tam anlamıyla muaf olanla. Bütün bunlardan da onun bir “aldatıcı” olmayacağı açıkça anlaşılıyor; çünkü doğal ışık (sezgi) bize her türlü fesadın ve aldatıcının mutlaka bir kusurdan kaynaklanacağını söylüyor.”(Descartes, *Meditationes*, s. 105).

<sup>572</sup> Fârukî, İsmail Raci, *Bilginin İslâmîleştirilmesi* (çev. Fehmi Kuru), Risale Y., İstanbul, 1995, s. 65.

<sup>573</sup> Bkz. Fârukî, *Tevhid*, s. 55 vd.; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, III, s. 1058-1059.



tarafından gerçekleştirilen bir sezîş, bir kavrayışla<sup>574</sup> doğrulayıcı olarak alınan bir tasdiktir.<sup>575</sup>

Bu bakış açısı, tam karşıtı olan fideist (imancı) iman anlayışını dışlamaktadır. Fideistler inanca uygulandığı şekliyle delilin doğası hususunda şüphecidirler. Tanrıya inanç ile ilgili hiçbir delile ve kanıtı inanmazlar.<sup>576</sup> Bu görüşte olan Pascal: “Tabiatta Allah’ın varlığına deliller çıkarmak bir zayıflık alametidir” der.<sup>577</sup> Çünkü onlara göre, Tanrı’ya akıl yoluyla ulaşılamaz. Sadece ve sadece iman yoluyla ulaşılır.<sup>578</sup> Nitekim Kierkegaard’ın: “Eğer Tanrı’yı objektif açıdan kavramaya muktedir olabilseydim, O’na inanmazdım; fakat tam da böyle yapamamam sebebiyle inanmalıyım” ifadesi, onun imanın bilgi temeline bakışını açıkça ortaya koyar. Bu bakışıyla o, bırakın bilgiyi, hikmeti bile imandan soyutlar ve Hz. İbrahim’in iman eyleminin saçma olduğu için kabullenilmesi gerektiğini belirtir: “İman, anlaşılamazlıkla yetinmemelidir, çünkü anlaşılamaz olandan tiksinti ya da onunla gerçek ilişki, yani saçma, imandaki tutkunun ifadesidir.” Bu temel bakış açısıyla Kierkegaard, Hıristiyanlığın bilgiyle ilişkisini şöyle açıklar: “Hıristiyanlık, bir bilgi konusu değildir, bu sebeple bilgideki artış, Hıristiyanlığın bir bilgi konusu olduğunu düşünme hatasına düşmeyi kolaylaştırmaktan başka hiçbir yarar sağlamaz.”<sup>579</sup>

Fideistlerin, aklî olarak savunulan iddiaların sağlamlıktan ve doğrulanabilirlikten uzak olduklarını göstermek için, genellikle kuşkucu epistemolojilere başvurdukları da görülür. Nitekim Kierkegaard’a göre, Grek şüphecilerinin metafiziğe kuşkuyla yaklaşımları ve dogmatik filozofların öne sürdükları nihai doğruluk iddialarını güvensiz bulmaları, aklın bu konudaki yetersizliğini gösterir. Şüpheciler, metafizik sorunların çözümsüzlüğu hususundaki

<sup>574</sup> Bkz. İkbâl, Muhammed, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (çev. N. Ahmet Asrar), Bir Y., İstanbul, 1984, s. 34.

<sup>575</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, s. 178.

<sup>576</sup> Deniz, O. Murat, *Akl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s.23-24.

<sup>577</sup> Pascal, Blaise, *Düşünceler* (çev. Metin Karabaşoğlu), Kaknüs Y., İstanbul, 1998, s. 134.

<sup>578</sup> Deniz, *Akl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, s. 24.

<sup>579</sup> Bu görüşleri Kierkegaard’tan aktaran Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, s. 112-115.

iddialarında haklıdır. Metafiziğin konusuna giren sorunları aklî olarak çözmeye çalışmak, insanı hakikate yaklaştırmadığı gibi, can sıkıntısını ve ümitsizliği artırır.<sup>580</sup>

Fideist anlayışın aksine imanın, insanın aklına yüklenen bir sorumluluk olarak onun anlam dünyasında kendisini ortaya çıkaracak bir yapıda olduğunu ve düşüncesizce kabullenilen bir iradî davranış olmadığını anlamak için, soyut veya somut diğer bütün kararlarımızda da aklın etkisinin inkâr edilemeyeceğini belirtmek gerekir. Diğer yönden imanın akli temellerinin yok sayılması da metafizik bir mesele de verilmiş bir aklî karar olmasının yanında, özellikle fideistlerin dayandığı şüphecilerin, bu meselelerde verilecek aklî kararların güvenilemez oluşunu açıklamaları da fideistler açısından ayrı bir çelişki olarak değerlendirilmelidir. Düşünme, akletme insanın en temel vasfıdır. Onun kullanım alanını sınırlamak bu tabiatın kendi varlığını sarsacak bir düşünce yapısını ortaya çıkarır.

Bir diğer bakış açısında ise iman, doğruluğu bilgiyle objektif olarak elde edilemeyecek olan doğruların tasdiki olarak akılla kanıtlanabilir olan kesinliklerle ilgili olarak görülmez. Bu açıdan iman, temelde iradenin bir fiili olarak değerlendirilir. Çünkü imandaki tasdik, bilginin sahip olduğu objektif kesinlik ve kanıtlardan yoksun olduğundan dolayı bir irade eylemiyle gerçekleşir. İman bir bağlanmadır ve bu bağlanma özünde az da olsa bir risk içerir. Burada ana unsur Tanrı'nın inayetidir. Bu görüşlerin temsilcisi Thomas Aquinas (1225-1274) iman, "Tanrı'nın inayetiyle yönlendirilen insan iradesinin emri altındaki aklın (intellect) İlâhî doğruluğu (the Divine truth) tasdik etme fiilidir" diye tanımlar. Aquinas'a göre, İman, bilgisel kesinlik taşımaması açısından kanaate yakınken, sübjektif kesinlik taşınması açısından kanaatten ayrılır. Bu yönü ise imanı bilgiye yaklaştırır. Zira tasdik çeşitleri arasında sadece iman ve bilgide sübjektif kesinlik vardır. Fakat Aquinas'a göre imandaki kesinlik aklın epistemik tavrından kaynaklanamayacağından, aklı yönlendiren irade tarafından kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle de iman, bilgiden ayrılır. Kendi ifadesiyle, "iman ve bilgi aynı şeyler olamaz." Bu görüşte iman,

---

<sup>580</sup> Deniz, *Akl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, s. 202-203.

bilgiye karşıt olarak otoriteye ve irade fiiline dayalı özgür bir tercih olarak kabul edildiği<sup>581</sup> için akli doğrulama koşullarını taşımaz.

Bu görüşler, ya bilgiden yoksun veya sübjektif olmalarından dolayı kabul edilemez. Çünkü tasdikın asıl kaynağı sözün doğruluğunda, sözün doğruluğunun asıl kaynağı da doğru hükümde, yani olguya uygunluğundadır. Zihin ve hariç, diğer tabirle kalp ve göz, işte doğruluk ve hakkiyyet, bu karşılıklı iki taraf arasındaki istikamet ve isabet nisbetindedir. Olguya uygun ve isabetli olan kalp doğru, aksi yanlıştır. İşte iman ve tasdikın başı bu doğruluk ve isabet nisbetini kabul ve itiraf etmektir.<sup>582</sup> Şu halde İslam Kelamı'nda “imana (faith) yer açmak için bilgiyi (knowledge) inkâr etme”<sup>583</sup> gibi bir düşüncenin yer bulmasının kendi varlık nedenini inkâr etmesi açısından kabul edilemez oluşu, onun varlık nedenine dair de en önemli bilgidir.<sup>584</sup> İnsanlığın inanç esaslarında düştükleri temel bilgi yanlışlarını düzeltmek ve onları bireysel ve toplumsal açıdan iyiye yöneltmek için gönderilen bir dinin, insanların duygu ve düşünce dünyasını biraraya toplayan ve temellerini sağlamlaştıran inanç esaslarının bilgi açısından değerini ortaya koyan bir ilmin bakış açısı, bilgi kaynakları noktasında da bütünseldir.<sup>585</sup> Hem bilgiye ve hem de onun insan varlığındaki kaynaklarına yönelik bütünsel bakış açısı, bilginin kaynağı olan “Hak”tan<sup>586</sup> ve hakikatten beslenince doğruluk kriterini gerçekleştirmektedir.<sup>587</sup>

<sup>581</sup> Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 260-265.

<sup>582</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I, s. 178.

<sup>583</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 29.

<sup>584</sup> “Yarattıklarımızdan öyle bir ümmet de vardır ki, onlar hakka rehberlik ederler...” ayeti bu varlık nedenine işaret eder. Cübbâî; “bu ayet, zamanın kendilerinden ayrı kalmadığı hakkı ayakta tutan, onunla amel eden, ona yol gösteren kimselere işaret eder. Onlar hiçbir zaman da batıl üzere toplanmazlar” der. (Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV, s. 417).

<sup>585</sup> Bu bütünselliği Elmalılı şöyle açıklamıştır: “Onların selim kalpleri, saf olan basiret ve ferasetleri, akli melekeleri, apaçık anlayışları, doğru bakışları, özetle iz'an kabiliyetleri, kötülükten silkinebilecek hissî irfanları, yüksellere koşabilecek vicdânî çabaları ve tercih güzellikleri vardır.” (Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I, s. 172). Bu bakış açısı, insanın bilgi edinme ve anlama melekelerinin tümünün karşılığını “o muttakiler ki, gaybe iman ederler” (Bakara, 2/3) ayeti bağlamında zikretmiş ve insanın, hissiyatın ötesini görebilen ruh, akıl, kalp gibi unsurlarının biliş ve anlayış kapasitesine vurgu yapmıştır. Ona göre hakikat akıl, basiret ve kalp gözüyle görülür. Çünkü biz delilsiz gaybe değil, delili olan ve akledilebilen gaybe (gaybi makul) iman ediyoruz. (Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I, s. 174).

<sup>586</sup> Cenab-ı Allah, Kur'ân-ı bir bilgi kaynağı olarak şu üç sıfatla anmıştır. 1. Basâir: Kur'ân, tevhid, nübüvvet ve ahiretle ilgili delilleri akılların görmesi için basiretler (basâir) olarak sebep-müsebebe bağlamında isimlendirilmiştir. {Kur'ân, aklını lehine ve aleyhine olan şeylere karşı kibre ve inada kapılmayan kimselere kendisiyle (hakkın) görüldüğü bir beyan (açıklama)dır. (Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, V, s. 125)} 2. Hüdâ: Bu mertebeye önceki arasındaki fark şudur ki, insanlar tevhid,

### 2.7.3. Dînî Bilginin Yapısı

Kelamcıların Allah'ı bilmenin iktisâbî olduğunu açıklamaları, meselenin bilgi yapısını ve insan aklının bütünsel olarak değerlendirildiği bir bakış açısının mevcut olduğunu göstermektedir.

“Nazar”ı Allah'ı bilme yolunda ilk vaciplerden kabul eden Kâdî, akılların müşterek olmayıp ihtilaf halinde olmaları ve şekle nefisten uzaklaştırılabilmesi gibi gerekçelerle Allah'ın bilgisini zaruri bilgi kapsamında değerlendirmez.<sup>588</sup> İmam Eş'arî'ye göre de, şayet Allah'ı (c.c.) bilmek zarûrî bilgi kapsamında olsaydı bu insanların tümünün ona zorlanması olurdu. Çünkü zarûrî bilgiler bütün insanlar arasında ortaktır. İnsanlar arasında şek sahiplerinin ve farklı iddialarda bulunanların olması da bunu gösterir. Metodik şüphede insanın kendi nefisini bilmesi zarûrî olunca herhangi bir kimsenin bunun aksini iddia etmesi ve mevcut olmadığına inanıncaya kadar ulaşacak bir şekilde varlığından şüphe duyması doğru olmaz. Şu halde eğer, Allah'ın bilgisinin zarûrî olduğunu iddia edenin iddiası caiz olursa, onların tümünün

---

nübüvvet ve ahireti bilmede iki kısımdır. İlki, ayne'l-yakîn ashabı olup anılan bilgileri görenler gibi olurlar. İkincisi, bu mertebeye ulaşamamışlar ancak nazar ve istidlâl mertebesine ulaşmışlardır ki, ashabu ilme'l-yakîn olarak isimlendirilirler. Kur'ân öne geçenler olan bu ilk kısım için basâir, ikinci kısım olan muktesidler hakkında da hidayettir. 3. Tüm müminler için de rahmettir. (Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, s. 439).

<sup>587</sup> Kelam tarihinde Haşeviyye adı verilen bir grup; “Allah'ı bilmenin yolu akıl değil sadece nakildir” derler. Onlara göre; “insanların tasdikle mükellef kıldıkları Allah'ın varlığına iman hususunda şeriat sahibinden elde edilenler yeterlidir ve onunla iman edilir. Ondaki ahiret halleri ve aklın kendisinde müdahalesi olmayan diğer meselelerin öğrenildiği gibi.” Bu fırka dalâlettedir. Hâlbuki Allah'ı Teâla birçok ayette, kendi varlığını hakkında nas bulunan akli delillerle tasdike davet etmiştir. “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş (Allah'ın azabından kendinizi kurtarmış) olursunuz. O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın.” (Bakara, 2/21-22). (İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 101-102). Şeriat varlıklar üzerinde akılla düşünmeye çağırır ve nazarı vacip kıldı. “Ey akıl sahipleri! İbret alın.” (Haşr, 59/2). Bu akli kıyası veya hem akli hem de şerî kıyası birlikte kullanmanın vücubuna delalet eden bir nasır. Bu ayetteki ibret alma, bilinenlerden bilinmeyenleri istinbat etmek, ondan çıkarmaktan başka bir şey değildir. Bu da kıyastır veya kıyasladır ki o burhan olarak isimlendirilir. Şu halde nazarlarımızı akli kıyasla mevcûdâta yöneltmemiz gerekir. Şeriat da insanları nazarın bu örneğine çağırır ve Allah'ı bilme ve diğer mevcudatı burhanla tanımaya teşvik etmiştir. Sonuçta bu bu din ashabının çoğunluğu akli kıyasın varlığını kabul etmişlerdir. Ancak naslarla perdelenmiş (mahcûb bi'n-nassi) haşeviyeden az bir grup bunu reddetmiştir. (İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed (v. 520/1126), *Faşlu'l-Makâl fî Takrîri mâ beyne's-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl* (thk. Muhammed Âbid Câbirî), Merkezi Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabî, Beyrut, 1997, s. 86-87, 90).

<sup>588</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usulu'l-Hamse*, s.48, 52 vd.

Nebi'yi (s.a.v.) ve doğruluğunu bilmeye mecbur oldukları iddiası da caiz olur. Allah Teâlâ bunun yanlışlığını açıklamıştır. “Hâlbuki buna dâir bir ilimleri yoktur, onlar sâdece zannederler.”<sup>589</sup>

Dinin gerekliliğine ve peygamberin doğruluğuna ulaşmanın istidlâlî bilgi kabul edildiği<sup>590</sup> bir epistemolojide<sup>591</sup> metodik şüphe nazârî bir faaliyet olarak bu bilginin doğruluğunu ispatlamaya çalışan bir yöntem olarak ele alınmalıdır.<sup>592</sup>

<sup>589</sup> Câsiye, 45/24.

<sup>590</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, III, s. 421; Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *el-Kânûnu fi't-Te'vil (Mecmûatu Resâil içinde)*, Dâru'l-Küttübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, s. 126; Râzî, *Muhassal*, s. 51.

<sup>591</sup> Bu epistemolojide İbn-i Hazm'ın görüşleri farklıdır. Öncelikle İbn Hazm bilgiyi, (Allah'ü Teâlâ'nın İlmi'nin tarif edilemeyeceğini söyleyerek) “bir şeyi burhandan dolayı olduğu gibi bilmektir” (marifet) şeklinde tarif eder. Ona göre ilmin tamamı sonsuz bir şekilde zarûrîdir. Zarûrînin manası ise, kendisiyle yakînî olarak bilinen şeydir ki, o bilgide şüpheyeye bir yol yoktur. Bu açıdan yakînî olarak bilinmeyen şey ilim değildir ve o, zandır. Bizim Allah'ü Teâlâ'yı ve Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetinin doğruluğunu bilmemiz zarûrî ilimdir ki, Kur'ân'dan gelen ve Nebi'den sahih olarak gelen herşeyin doğruluğunu böyle biliyoruz. Eğer bunları zarûrî ilimle bilmeseydik biz Allah'tan, nübüvvetten ve dinden şüphe ediyor olurduk. Bu da bunlara inanan kimseler için küfürdür. Zarûrî ilmi beş duyu organıyla, ilk akılla ve temyizle idrak edilenler olarak yedi kısımda ele alan İbn Hazm, ilmin yakınlık veya uzaklık olarak bunlardan kaynaklanmak zorunda olduğunu, aksi takdirde ilim olmayacağını vurgular. Biz Allah'ı (c.c.) ilk temyize (evvelü temyiz) bağlanan burhanlarla bildik. Nübüvvetin doğruluğunu, enbiyanın mucizelerini havasla müşahedeye dayanan, zikredilen nakille bildik. Bize sabit nakille (Nebi'den rivayet edilen haber. Yani, ya mütevatir olarak ya da güvenilir raviler aracılığıyla peygamberden ulaşan haber kastediliyor. Ayrıca peygamberden sahih olarak gelen herşey Allah'tandır. (Bkz. s. 412-415) ve aklın zaruretiyle lazım olan, azabdan kaçınmak ve son Nebi'ye ve Rabb'inden haber verdiklerine itaatın vücûbudur. İbn Hazm, kitap veya insandan bir açıklayıcının Allah'ın delillerini açıkladığı herhangi bir kimsenin kalbinin İslam'ın doğruluğunu kalbiyle kesin olarak bileceğini ve bu hususta bir şüphe içerisinde olmayacağını vurgular. Bu insanlar iki kısım olur ki, ya kalbiyle anladığı şeyin diliyle aksini söyleyen kimse ya da hevasına tabi olmakla kendisine hakkı batıl veya inad ve tekebbürden dolayı batılı hak olarak vehmettiren kimse olur. Bu kişide zan yakinine üstün gelmiştir. Çünkü burhana burhan karşıt olmaz. Nefsinde, burhan burhana arız oluyor diyen bu durumdadır. Şu halde Marifetullah hususunda istidlâl nasıl değerlendirilir. Kıyası bile batıl olarak değerlendiren (bkz. s. 416 vd.) İbn Hazm; “istidlâl farz olmayıp güzel bir fiil olarak kabul edilmelidir” der. Çünkü kâfir, mümin tüm milletlerin icmâında şu sabittir ki, Resul insanları Allah'a ve ondan getirdiklerine imana veya kılıca veya özel olarak ehl-i kitabı cizyeye çağırdı. Bu konuda onlara nazarı veya istidlâlî farz kılmakla mükellef tutmamıştır. İstidlâl güzeldir. Allah'ın İslam'a ya araştırmayla veya birine tabi olmakla muvaffak kıldığı kimse doğru bir inanca ve ikrara sahipse mümindir ve Allah'ın emrine uymuştur. Şu halde onun için duraklama, tereddüd, seçim, şüphe caiz olmaz ve ona farz olan, olduğu halde devam etmesidir. (İbn Hazm, *Kitâbu't-Dürre*, s. 384-391).

<sup>592</sup> İmam Eş'arî, marifetullah meselesinin zarûrî ilim kapsamında değerlendirilemeyeceğini, aksi takdirde insanların cehli ve şekki kesbetmelerinin caiz olmayacağını vurgular. Dolayısıyla bu durumda istidlâlî ve iktisâbî bilgide gerçekleşmez. Nazar ve istidlâl bir şey ifade etmez, şek devam etmez ve sükûn artmaz. “Vicdanımızda bu durumun tersine delilleri görüyoruz” diyen Eş'arî'nin bu görüşünü İbn Furek, ayetlerdeki “bil, biliniz ki” (Hûd, 11/41; Muhammed, 47/19; Bakara, 2/196) emirlerinin iktisâbî bilgiye işaret ettiklerini belirterek, bu açıdan akıl-baliğ olan kişiye ilk gerekliliğin marifetullahı götüren nazar ve istidlâl olduğunu belirtir. (İbn Furek, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, s. 247-250; Ayrıca bkz. Aydın, *Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, 467). Bu noktada metodik şüphe aklın istidlâlî bir faaliyeti olarak bu konudaki tahkikin sebebi olarak görülebilir.

Şöyleki insan, herhangi bir inancı diğer bir inanca öncelemede taklitçi olmadan, herhangi bir söze nefse verdiği itminan veya ağırlık açısından diğer sözü bırakıp ta meyletmeden, dünyalık, önderlik ve üstünlük elde etmek için veya babasının mezhebi, belde halkının gelenek ve göreneği olduğu için bazı görüşlere kapılmadan, aksine doğru yola ulaşıp hakikati ortaya çıkarmak için araştırmacı konumda bulunarak, farklı iddialara ve birbirine zıt görüşlere hak ve batıl açısından birbirine eşit bakarak, her biri hakkında kendisi için ortaya çıkan şeylerde tefekküre ve düşünceye dalar ve böylece nazar olmaksızın zorunlu olarak nefiste bilinenleri, bilgisine ve marifetine ulaşmak istediği, ancak hükümlerini zorunlu olarak bilmediğine temel yapar. Nitekim ölçüp-biçer, dener-sınar, iyice araştırır, “zarûfî bilgileri” kendisine “ölçüt”, “temel” ve “kanun” yaparak doğru veya yanlış hükmüne ulaşır. Onlardan delilleri lehte görünenin doğruluğuna, aleyhte görünenin de yanlışlığına hükmeder. İnsanlar nazar ettikleri şeylerle ilgili konularda, tutumlarını ve düşüncelerini bilgiyle nazar eden kişi arasında alıkoyucu ve engelleyici unsurlardan tamamen temizledikleri zaman, hiç şüphesiz araştırdıkları konuyla ilgili bilgilere ulaşırlar.<sup>593</sup> Nitekim bir insan ortaya çıkıyor ve birtakım bilgiler veriyor. İnsanlar bu davetçi ve söylediği sözler üzerinde düşünüyorlar. Bu düşünce süreci metodik olmak zorundadır. Çünkü eski inancın temellerinden şüphe etmeden ve onların hakikatini sorgulamadan ve teste tabi tutup bir neticeye bağlamadan yeni inanca yol almak mümkün değildir. Zihinsel olarak metodik şüphe, sahip olunan inançların doğruluk ihtimallerinin ve iddia sahibinin yalancılık ihtimalinin değerlendirilmesi işlevini gerçekleştiriyor. Nitekim önceki inançlara dair bu yanlışlama sonrasında davetçilerin verdiği bilgilerin doğru olduğunun anlaşılması noktasında ki tüm kritik ve deneme süreçlerinden sonra,<sup>594</sup> inananlar, o insana ve

<sup>593</sup> İbn Furek, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'ari*, s. 250.

<sup>594</sup> Mucizeler ve peygamberin sireti, şahsiyeti, hal ve tavırları (ki Râzî'ye göre bu ikincisi daha burhânîdir) nübüvvetin doğruluğunu sahteliğinden ayırmak için bu araştırma sürecinde temel değerlendirme noktalarıdır. İbn Rüşd bu meselede mucizelerin delil oluşunu sadece harikulade hissî mucize oluşları açısından yeterli görmez ve bunu şahit ve takviye edici bir delil olarak kabul eder. Asıl delilin peygamberlerin yapmış oldukları nübüvvet işi ki, ilim ve güzel fiilleri tavsiye ederler, kötülük ve çirkinliklerden alıkoyarlar, Allah'tan vahiy alarak şeriatler ve kanunlar vazederler. Dolayısıyla bu noktada asıl mucize Kur'ân-ı Kerim'in bizzat kendisidir. Bu açıdan İbn Rüşd; “şüphesiz harikulade, şeriatlerin vazedilmesiyle alakalı bilgide olursa, bu, onların konulmasının öğrenmeyle değilde Allah'tan bir vahiyle olduğuna işaret eder ki, o da nübüvettir” der. Dolayısıyla

Allah'tan getirdikleri gerçeklere (hak), delillere dayanan bir tasdikle<sup>595</sup> iman ediyorlar.<sup>596</sup> Bu noktada insanların düşünce dünyalarındaki temel mesele, delillendirme ile ulaşılmış olan bu imanın temel inanç (itikad) esaslarının bilgi açısından doğruluğu sağlam gerekçelerle desteklenmiş midir? İmanın bilgisel dayanağını hak<sup>597</sup> ve batıl<sup>598</sup> açısından değerlendiren Kur'an'ın müminleri, sahip oldukları inancın doğruluğunu kanıtlama hususunda ne gibi kıstaslara dayanmaktadırlar? Birtakım bilgilere dayanan imanın, sahibi açısından gerçekleşme nedenlerinden birini bu kanıtların yeterliliği mi sağlamaktadır? Bu ve benzeri soruların özellikle bilgi felsefesinde de tartışıldığı ve belirli bir önermenin bilgiye dönüşmesi için en azından “inanç, doğruluk ve gerekçelendirme” olarak belirlenen üç şartın yerine getirilmesi gerektiği standart bilgi tanımında zikredilmiştir.<sup>599</sup> Bu açıdan metodik şüphe, sahip olunan, kendisine güvenilen inançların sorgulanması ve bu inançların dayandığı bilgilerin temellendirilmesi, yeterli nedenlerle desteklenmesi ve güvence altına alınması, yani gerekçelendirilmesi noktasında bir işleve sahip olarak değerlendirilmelidir. Metodik şüphe, inançların doğruluğunun test edilmesi ve doğruluklarının sağlam kanıtlarla gerekçelendirilmesi için bir sebep olarak kendisini ortaya koyabilir. Bu açıdan imanın temellerinin bilgi değerini açığa çıkarabilir ve

---

insanlar verilen bilgiyi değerlendirerek iddia sahibinin peygamberliğine karar verecektir. Nitekim ayette de “Aslında onlar seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler açıkça Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar” (En'âm, 6/33) buyurulmuştur. (Bkz. Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 37; Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, VIII, s. 121-125; Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-Dalâl*, s. 68; İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 177-181). Bu açıdan hiçbir peygamber ümmetlerini, şeriatlardan kendilerine gelen şeylere iman etme noktasında doğruluklarına şahadet eden herhangi bir beyyine veya burhan olmaksızın çağırılmamışlardır. “Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik...” (Hadid, 57/25). İnsanları delillerin kendileriyle varolduğu ve özürleri ortadan kaldıran bir ikna olmaksızın imana zorlamamışlardır. Bilakis her peygamber Allah'ın kendisine verdiği apaçık ayetlerle ve göz kamaştırıcı mucizelerle –ki bu mucizelere akl-ı selim boyun eğiyor ve beşeri kuvvetler önünde küçülüyor- kavmine meydan okumuştur. Onlardan kendi ellerinden çıkan harikulade mucizelerin bir benzerini getirmelerini istediler. Fakat kavimleri bunu nasıl yapacaklar. Çünkü bu kader ve kuvvet bahşedenin peygamberlere has kıldığı bir olaydır. Böylece insanlar mucizelere karşılık vermekten aciz kalınca bu, peygamberlerin risalet davalarında doğruluklarına delil olur. Mucizelerle teyid edilen peygamberlerin Allah'a davetlerinde bir yalancılığa kaçmaları ihtimalinde yine Allah tarafından Hakka, 69/44-47. ayetlerde olumsuzlanmıştır. (Afîfî, Abdurrezzak, *el-Hikmetu min İrsâli'r-Rusul*, Dâru's-Semîğî, Riyad, 1420h., s. 64-65).

<sup>595</sup> Bkz. Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, s. 39-40.

<sup>596</sup> Nisa, 4/170; Araf, 7/157-158.

<sup>597</sup> Maide, 5/84.

<sup>598</sup> Ankebût, 29/52.

<sup>599</sup> Mehdiyev, Nebi, *İçselcilik ve Dışsalcılık Tartışmasına Uzlaşmacı Bir Yaklaşım (Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde, haz. Nebi Mehdiyev), İnsan Y., İstanbul, 2011, s. 202.

dolayısıyla inanan ve inanılan noktasında ortaya çıkan problemler ortadan kaldırılabılır. Bu minvalde süreç dini temellerinden başlanarak değerlendirilecek ve metodik şüphenin bir doğrulama yöntemi olarak değeri ortaya konacaktır.

#### 2.7.4. Doğrulama Sürecinin Dînî Temelleri

Bilgiye ulaşmada bir araç olan metodik şüphe, tarihsel süreç içerisinde kendisini farklı şekillerde gerçekleştirmiş ve imanın tahkîkî olarak varolma mücadelesinin bir örneği olarak öncüllerini daha sahabe döneminden başlayarak insanlara sunmuştur. Kendisini düşünce dünyasında vareden imanın bilgi temeli ve bu bilgi temellerini sarsmak için çeşitli nedenlerle ortaya çıkan şüphenin birbirine karşı mücadelesi insanların ortak tecrübesi olarak kaynaklarda yerini almıştır.

Şüphenin ortadan kaldırılarak bilgiye ulaşılması veya imanın doğrulanması (hakka iman edildiğinin ortaya çıkması) hususunda sahabelerin tecrübeleri nakledilmiştir. Peygamberimize gelen sahabelerin “vesvese”den sormaları üzerine Peygamberimizin de (s.a.v.) onu, “sarîh iman”,<sup>600</sup> “mahza iman”<sup>601</sup> olarak tanımladığı görülmekte ve “Kulunun durumunu vesveseye dönüştüren Allah’a hamdolsun” sözü rivayet edilmektedir.<sup>602</sup> Başkaca Hadis-i Şeriflerde de vesvesenin ne olduğu açıklanarak onun, sonu kesilmeyen yani, teselsül ve devri gerektiren sorular olarak müminleri şüpheyeye düşürme amaçlı ortaya çıkabileceği yer almaktadır. “Şeytan sizden birinize şöyle diyerek gelir: “filânı filânı kim yarattı?” Hatta nihayet ona şöyle der: “Rabbini kim yarattı?” İş bu duruma ulaşınca Allah’a sığın ve uyanık ol!”<sup>603</sup> Bu ve benzeri sorgulamaların insanlar tarafından da yapılacağı rivayet edilmektedir. “İnsanlar birbirlerine soru sormaya devam edecekler. Hattâ şu da

<sup>600</sup> Müslim, *Sahîh*, “İman”, Bâbu Beyâni'l-Vesveseti, Hadis No: 209 (132), I, s. 119.

<sup>601</sup> Müslim, *Sahîh*, “İman”, Bâbu Beyâni'l-Vesveseti, Hadis No: 211 (133), I, s. 119.

<sup>602</sup> Ebû Davud, *Sünen*, “Edeb”, Bâbu fi Reddi'l-Vesveseti, Hadis No: 5112, VII, s. 435.

<sup>603</sup> Müslim, *Sahîh*, “İman”, Bâbu Beyâni'l-Vesveseti, Hadis No:214 (134), I, s. 120; Buhârî, *Sahîh*, “Bed'u'l-Halk”, Bâbu Sifâtu İblis ve Cunûduhû, Hadis No:3276, IV, s. 123.



söylenecek: Varlıkları Allah yarattı, peki Allah'ı kîm yarattı? İşte kim bundan bir şeye rastlarsa hemen: “Allah'a imân ettim” desin.”<sup>604</sup>

Nitekim “Eğer şeytanın (fesat için tahrik ederek)<sup>605</sup> fitlemesi seni dürterse hemen Allah'a sığın”<sup>606</sup> ayetinde de şeytandan bir tayfin<sup>607</sup> hak hususunda vesvese ve şüpheyeye düşürme ile insana isabet etmesi sözkonusu edilmiştir.<sup>608</sup> “Sadâkat şüphesi” bağlamında değerlendirilen bu şüphenin<sup>609</sup> özellikle iman eden insanlarda ortaya çıktığı ve inanç esaslarında sarsılmaya neden olmak için yol aradığı görülmektedir. Burada iman edenin, inandığı değerlerden değil, imanındaki samimiyetinden ve imana karşı sadâkatinden şüphe etmesi sözkonusudur. Çünkü bu durumda sadece bir sorgulama olarak şüphenin varlığı mevcut olup bu sorgulamaların insan zihninin doğal bir sonucu olarak algılanması ve fakat soruların şüphe mahiyetinden dolayı bir rahatsızlık yarattığı görülür. İnsanın iç dünyasında bitmek bilmeyen bir düşünme sürecinin özellikle iman sürecinde farklı şekillerde insanı sorgulamalara tabi tutacağı ve onu, imanının temelleri hususunda doğrulamaya yönelik bir faaliyete sürükleyeceği anlaşılmaktadır. Vesvesenin saf iman (ın alameti) olarak isimlendirilmesi de onun imanı kemâle ve tahkîke ulaştıran ve böylece kuşkuyu ortadan kaldıran yönü itibarıyla ele alınmasından dolayıdır.<sup>610</sup> Çünkü bu şüpheler kalplerde yerleşme imkânı bulamadığı gibi nefislerde bu şüphelerle tatmin olmuyor.<sup>611</sup> Kalbe doğan ve zihinleri etkisi altına alan şüphelere karşı insanların nefislerinde ki mücadele imanı olgunlaştırmakta ve imanı ortadan kaldıran unsurlara karşı dirençli hale getirmektedir. Metodik şüphe de bilinçli bir eylem olarak iman sürecinde ki karşılığı bakımından bu minvalde değerlendirilebilir. Bu noktada metodik şüphe açısından

<sup>604</sup> Müslim, *Sahîh*, “İman”, Bâbu Beyâni'l-Vesveseti, Hadis No: 212 (134), I, s. 119.

<sup>605</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, V, s. 121.

<sup>606</sup> Araf, 7/200.

<sup>607</sup> Tayf: Bir yerin etrafında dolaşıp oraya girmek için izin bekleme. Burada, Allah'ın yasakladığı şeylerden nefse gelen düşünceler kastedilmiştir ki, bu düşünceler, tayfin girmesiyle birlikte yerleşmeden önce nefiste dolaşmalarının başındadırlar. Yani onların etrafında dolaşıp onlara ulaşmamışlardır. Tayf aynı zamanda gizli hayallerdir. Bu anlamda şeytandan gelen şeyler, vesveseler için kullanılır. (İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, s. 232; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, V, s. 138; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, V, s. 123).

<sup>608</sup> Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, III, s. 453.

<sup>609</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 200.

<sup>610</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, II, s. 154.

<sup>611</sup> Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (v. 388/998) *Meâlimü's-Sünen*, I-IV, Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1351/1932, IV, s. 147.

doğrulamanın belli delillendirmelerle gerçekleştirilmesinin önemi, şüphe süreçlerinin insanın zihin dünyasında imanı ve bilgisini sarsabilecek bir etkiye maruz bırakabileceği düşüncesiyle ortaya çıkmaktadır. Metodik şüphe imanın maruz kaldığı sorgulamaların ilmi kaynaklarının değerine atıf yaparak, imanın tahkikini gerçekleştirebilir ve kendisini bir savunma mekanizmasının ötesine taşıyabilir. Bu özellikle “Allah’a sığınma”nın kalbe yaptığı takviyenin istidlâli temellerine dair önemli bir bakıştır. Bu istidlâlî temellerle insanlar hata noktalarını ve kurtuluş yollarını görebilirler.<sup>612</sup>

“Takvaya erenler, onlara şeytandan her hangi bir arıza iliştiği<sup>613</sup> zaman iyice düşünürler,<sup>614</sup> bir de bakarsın ki onlar (gerçeği) görüp bilmişlerdir”<sup>615</sup> ayetinde ki aklî edimlere yapılan vurgunun anlamı, metodik şüphe’nin bir bilgi süreci olarak kişinin şüpheyi yönetebileceği ve onun olumlu etkisini imanın tahkikinde kullanabileceği yönünde anlaşılabilir. Bu ayette sığınmadan daha umumi bir kavram olan tezekkür,<sup>616</sup> şeytanın vesveseyle attığı şüpheleri yoketmek için çözüm yolları üzerinde düşünmek olarak ta anlaşılabilir.<sup>617</sup> Şu halde kimin kafası şüpheyile karışır ve ona galip gelerek bu şüphelerden ayrılamazsa, o kişinin aklî delilleri kullanarak bu şüphelerden kurtulması gerekir.<sup>618</sup>

İnsanın düşünce dünyasında oluşan şüphenin bir inanç boyutu bir de bilgi boyutu vardır. Öncelikle inancın varlığını hedef alan şüphelerden kurtulmanın yolu

<sup>612</sup> Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, V, s. 138.

<sup>613</sup> Araf, 7/200. Ayette “nezğun” kelimesi kullanılırken 201. Ayette “mess” kelimesi kullanılmaktadır. İlk ayette hitap özellikle Peygamberimize yöneltilmişken, ikinci ayette hitap nebiler dışında müttakiler olarak kullanılmıştır. Bunun şöyle bir ayrıntısı vardır ki, nezğ vesvesenin başı için kullanılırken, mess ancak vesvese yerleştikten sonra kullanılır. (Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, V, s. 138). Bu iddiayla bakıldığında vesvesenin başında “Allah’a sığınma”, kalbe ilişme durumunda ise “tezekkür” bir kurtuluş yoludur.

<sup>614</sup> Unutulduktan sonra birşeyin dil ve kalple hatırlanmasını ifade eden tezekkür (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, s. 1508) konusunda Râzî şöyle der: “Zikir hem hayvanlarda hem de insanlarda ortakken “Tezekkür” ise yalnız insanlara mahsus olarak, zahiri ve batini olarak idrak edilen durumlardan diğer durumlara intikal etmeye denir. Bu açıdan “taallüme” benzer ki, o da, bilinenlerden bilinmeyenlere intikaldir. Fakat tezekkürde geçmişte meydana gelen şeyi gelecekte de meydana getirme isteği vardır. (Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer (v. 606h.), *el-Mebâhisi'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîyyât*, I-II, Matbaatu Meclisu Dâiretu'l-Maârif, Haydarâbad/Dekkan, 1343h., I, s. 425).

<sup>615</sup> Araf, 7/201.

<sup>616</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, s. 233.

<sup>617</sup> Bkz. Araf, 7/184-185; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, V, s. 124.

<sup>618</sup> Kurtubi, *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, s. 349.

olarak, onların iptalinde herhangi bir nazar ve istidlâle ihtiyaç olmadan düşüncelerden uzaklaştırılarak onlardan yüz çevrilmesi ve kesin olarak Allah'a sığınma emriyle reddedilmesi gerektiği ve "Allah'a iman ettim" ikrarının yapılması tavsiye edilmiştir. İmam Mâzırî (v. 536/1141) bu manada insana gelen düşünceleri iki kısma ayırıyor. İlk olarak nefiste yerleşmemiş ve şüpheyi çekmemiş bir takım olumsuz düşüncelerdir ki, onlardan yüz çevirmekle uzaklaştırılırlar. Çünkü bu tür vesveselerin aslı olmayan bir takım şeylere dayanmasından dolayı delil noktasında herhangi bir nazara ihtiyaç göstermeksizin ortadan kaldırılırlar. İkinci kısımda ise, nefiste yerleşen ve şüpheyi ortaya çıkaran bir takım düşünceler vardır ki, onların iptali ve uzaklaştırılması ancak nazar ve istidlâle mümkün olur.<sup>619</sup>

İmanın bilgi boyutunda ortaya çıkan şüphenin nazar ve istidlalle ortadan kaldırılacağına dair görüşün temellerini şu rivayette görmekteyiz: "Ebû Zumejl dedi ki: İbn Abbas'a sordum, dedim ki: Göğsümde bir şey buluyorum, nedir? Dedi ki: O nedir? Dedim ki: Vallahi onun hakkında konuşmayacağım. Dedi ki: Söyle bana, şekten bir şey mi? Ebû Zumejl güler. İbn Abbas: Bundan hiçbir kimse kurtulamamıştır, dedi ve hatta Allah Azze ve Celle: "Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı ve İncil'i)<sup>620</sup> okuyanlara sor. Andolsun ki, sana Rabbinden hak gelmiştir. O halde sakın şüphe edenlerden olma"<sup>621</sup> ayetini indirmiştir. İbn Abbas: Eğer nefsinde böyle bir şey bulursan; "O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtıdır. O her şeyi bilir"<sup>622</sup> de."<sup>623</sup>

İbn Abbas'ın rivayeti şüphenin metodik olarak ele alınması gerektiğini gösteren delillerden biridir. Şüphe noktası olarak insanın düşünce dünyasında ortaya çıkan problem, yine sağlam ve doğru bir bilgi kaynağının verdiği haberle çözüme kavuşturulmuştur. Bu bakış açısı şüphenin kendisinden kurtulması mümkün

<sup>619</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, II, s. 155.

<sup>620</sup> İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Mücahid "onlar Ehl-i Kitap'tır" dedi. Dahhak; "Ehl-i Kitap'tan ehl-i iman ve ehl-i takva olanlar" demiştir. (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, s. 286-287). Ayetlerde; "Şüphesiz bu (Kur'an'ın indirileceği) öncekilerin kitaplarında da vardı. İsrâiloğulları bilginlerinin bunu bilmesi onlar için bir delil (ayet) değil midir?" buyurulmaktadır. (Şuarâ, 26/196-197).

<sup>621</sup> Yunus, 10/94.

<sup>622</sup> Hadid, 57/3.

<sup>623</sup> Ebû Davud, *Sünen*, "Evvelu Kitâbu'l-Edeb", Babu fi Reddi'l-Vesveseti, Hadis No: 5110, VII, s. 434.

olmayan bir durum olarak ele alınmasını reddederek ona metodik yaklaşımın değerini ortaya koymaktadır. Çünkü şüphe, kabul edilen ve imanın tahkiki açısından değerli olan bir olgu olarak ele alınmış ve bilgiye başvurulmuş çözüme kavuşturulacağı beyan edilmiştir. Öncelikle “Eğer şüphede isen, şöyle şöyle yap” buyruğu şartlı bir önerme olarak, ne şartın ne de sonucun gerçekleşip-gerçekleşmediğine dair kesin bir işaretin bulunmadığını gösterir. Aksine onda, bu şartın varlığının bu sonucun varlığını gerektirdiğine dair bir açıklama vardır. Şu halde bu, şüphenin metodik olarak ele alındığını gösteren bir işarettir. Çünkü kendisi hakkında şüphe gerçekleşmesi imkânsız görülen bir elçiye yapılan bu hitabın manası, onun şüphede olduğu şeklinde değilde,<sup>624</sup> ancak ve ancak kitabın “hak” olması noktasında ortaya çıkabilecek şüphenin giderilme yolunun açıklanması olarak anlaşılmasını gerektirir. Bu açıdan hitabın Hz. Peygambere yöneltilmesinin manası şudur: “Delillerin çokluğu ve güçlendirilmesi, göğsün sükûnunu, nefsin itminanını ve yakinin kuvvetini artıran şeylerdendir. Bu sebepten dolayı Allah Teâlâ, kitabında tevhid ve nübüvvetin delillerini bolca açıklamıştır.”<sup>625</sup>

Allah Teâlâ ayetin devamında “yemin olsun ki sana Rabbin’den hak geldi, sakın şüphe edenlerden olma ve sakın Allah’ın ayetlerini tekzib (yalanlayan) edenlerden olma”<sup>626</sup> buyuruyor. Tevhid ve nübüvvetin delillerinin açıklandığı Hakk olan Kur’an’ın<sup>627</sup> varlığına rağmen<sup>628</sup> şüphe edenlerden ve Allah’ın hüccetlerini ve delillerini yalanlayanlardan olmak reddedilmiştir.<sup>629</sup> Çünkü şüphe bilgi boşluğunun olduğu ve doğrulanmaya ihtiyaç gösteren durumlar için haklı görülebilecek bir süreç olarak kabul edilmiş ve Hakk’ın geldiği yerde şüphenin ortadan bu hakikatle kaldırılması emredilmiştir. Çünkü bu durumda “Kitap karşısında kuşku içinde”<sup>630</sup>

<sup>624</sup> Said b. Cübeyr (v. 714m.): “Nebi (s.a.v.) şüphe etmedi ve sormadı”; Katade’de bu ayeti okuduktan sonra; “Bize anlatıldı ki Rasulullah (s.a.v.) şöyle dedi: “Şüphe etmiyorum ve sormuyorum.” Peygamberimiz Allah’ın (c.c.) haberinin doğruluğu ve sıhhati hususunda bir şüphede değildi. Allah’u Teâlâ’da onun bu durumunu biliyordu. Dolayısıyla cemaat kastedildiği halde hitap tekil kalıpta yapılmıştır. (Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XII, s. 287-288; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVII, s. 301-302).

<sup>625</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVII, s. 300.

<sup>626</sup> Yunus, 10/94-95.

<sup>627</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, VI, s. 84.

<sup>628</sup> “Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu?” (Ankebût, 29/51).

<sup>629</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XII, s. 289.

<sup>630</sup> Sad, 38/8.

olmaya devam etmek “zarara uğrayanların”<sup>631</sup> özelliği olarak değerlendirilmiştir. Nitekim “...kendilerine kitap verdiklerimiz de bilirler ki o tamamıyla hakk olarak senin Rabbin’den indirilmiştir, sakın şüphelenenlerden olma”<sup>632</sup> buyuran Allah Teâlâ, Rabb’den Hakk olarak gelene dair Ehl-i Kitab’ın iman eden bilginlerinin bilgisinden bahseder ki bu da sübjektif ve objektif olarak bilginin varlığını ve dolayısıyla şüphenin onda yer edememesini gerektirir.<sup>633</sup> Şu halde bu minvalde metodik olarak atılabilecek veya vesveseyle gelen şüpheler yanında su-i niyetle ortaya çıkabilecek her türlü soruşturmanın varlığının Kur’ân tarafından kabulü ve cevabının da zikredilmesiyle insanların hakikate veya tahkike sevki sözkonusudur.

Kur’ân-ı Kerim şüpheyi bilginin elde edilmesi için metodik olarak ele almış ve bilginin olduğu yerde de şüphenin terkedilmesini istemiştir. Şu halde metodik şüphe hakkında kuşku duyulan bir bilginin doğrulanması için bir araç olarak kullanılmış ve Kur’ân doğrulama yöntemini bizzat göstermiştir. Nitekim Kur’ân kendisi hakkında bile oluşabilecek şüphe süreçlerini kabul ederek bu durumlarda ortaya çıkabilecek sakıncalara dikkat çeken<sup>634</sup> bir doğrulama yöntemi kullanmasının yanında, özellikle meydan okuyan ayetleriyle aciz bırakan bir sözün ancak Allah’tan gelebileceğine işaret eden bir delillendirme yöntemine de dikkatleri çekmiştir. “Kitap ya gerçekten Allah katından gelmişse! Hiç düşündünüz mü?”<sup>635</sup> ayetiyle inkâr etmenin içerisine metodik şüpheyi katan ve ardından “Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin...”<sup>636</sup> buyruğuyla meydan okuyarak dikkatleri çeken Allah’u Teala, Kur’ân’ın doğru ve hak olanı göstermesi hususunda şüphe duyanlardan bundan daha doğruya ileten bir kitap getirmelerini istemektedir.<sup>637</sup> Kur’ân hakkında metodik şüphe mümkündür. Bu şüphenin hangi doğrulama yöntemiyle ortadan kaldırılacağını ise yine Kur’ân

---

<sup>631</sup> Yunus, 10/95.

<sup>632</sup> En’âm, 6/114; Ayrıca bkz. Şuarâ, 26/196-197.

<sup>633</sup> Âl-i İmrân, 3/3; Saf, 61/6.

<sup>634</sup> “Kur’ân... Allah’tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!” (Nisa, 4/82).

<sup>635</sup> Ahkaf, 46/10.

<sup>636</sup> Bakara, 2/23.

<sup>637</sup> Kasas, 28/49.

açıklıyor. Doğru yola hidayet eden akli bir mucizenin meydan okumasına<sup>638</sup> karşın “... İnsanlar ve cinler bu Kurân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”<sup>639</sup> Dolayısıyla Kur'an, insanlardan, benzerini ortaya koymaktan aciz kaldıkları bir kitabın, insan kudretinin ve ilminin ötesinde bir mucize olduğunu kabul etmelerini,<sup>640</sup> onun doğruluğuna inanmalarını ve onun hakkında oluşabilecek şüpheleri bu durumu gözönünde bulundurarak çözmelerini istemektedir. Bu durum Kur'ân'ın hakikat değerinin hiçbir şekilde sarsılamayacağını ve onda herhangi bir yanlışlığın bulunamayacağı gerçeğini açıklamakta ve dolayısıyla verdiği bilgiler bakımından bir benzerine ulaşılamayacağına işaret etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın hakikati hakkındaki şüphe, insanlığın kendisine ulaşması mümkün olmayan gerçekleri açıklayan bir hidayet olması açısından aciz bırakan bir konumda olmasıyla ele alınmalı ve metodik açıdan da doğrulama bu minvalde gerçekleştirilmelidir. Nitekim ayette bu bağlamda şöyle buyurmaktadır: “Eğer size (bu konuda) cevap veremedilerse, bilin ki o (Kur'ân) ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. Artık müslüman oluyor musunuz?”<sup>641</sup> Ayrıca ortaya çıkan bu fiili duruma göre de Hz. Peygamber'in insanlara kendisiyle meydan okuduğu ve risaletinde iddia ettiği şeylerde doğruluğuna delil saydığı mucizesi (hissi mucizelerin ötesinde)<sup>642</sup> Kur'ân-ı Kerim olmuş oluyor.<sup>643</sup>

<sup>638</sup> Literatürde “tahaddî” olarak geçen bu meydan okuma Kasas, 28/49-50; İsrâ, 17/88; Hûd, 11/13-14; Yunus, 10/38; Bakara, 2/23-24. ayetlerde yer alır. İlk dört sure Mekkî, son sure ise Medenî'dir. Tahaddî'nin gayesi inkârcı ve şüphecileri susturmak, onları reddetmek ve iddialarında doğru olduklarına dair görüşlerini tenkit etmektir. (Sefârinî, *Levâmiu'l-Envâr*, s. 170).

<sup>639</sup> İsrâ, 17/88.

<sup>640</sup> Sefârinî, *Levâmiu'l-Envâr*, s. 173.

<sup>641</sup> Hûd, 11/14.

<sup>642</sup> Kur'ân-Kerim, “Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça... Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe...” (İsrâ, 17/90-93) şeklinde ki hissi mucize isteklerini anlatmış ve buna Resul'ün (s.a.v.) şöyle karşılık vermesini istemiştir. “De ki: "Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resul olarak gönderilen bir beşerim." (İsrâ, 17/93). Bunun hikmeti ise şöyle açıklanmıştır; “Bizi mûcizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır.” (İsrâ, 17/59). Nitekim onların mucizelere rağmen delilsiz iddialarla iman etmedikleri, etmeyecekleri de anlatılmıştır. (Bkz. En'âm, 6/109; Rum, 30/58; Kamer, 54/2; Duhan, 44/19-21). Şu halde hissi mucizelerin yanında asıl mucize, tüm kanıtları içeren Kur'ân'dır; “Sen onlara bir mûcize getirmediğin vakit, "Onu da derleyip toplasaydın ya!" derler. De ki: "Ben sadece rabbimden bana vahyedilene uyarım. İşte bu Kur'ân, rabbinizden gelen kanıtlardır, inanan bir topluluk için hidayettir, rahmettir.” (Araf, 7/203; Ayrıca bkz. Tâhâ, 133).

Bu açıdan kendisini şüphesiz bir kitap olarak takdim eden Kur’ân-ı Kerim,<sup>644</sup> aynı zamanda eşsiz bir kitap olarak ta sunmakta ve bunun taklit edilememesi ve edilemeyeceği gerçeğinde mündemiç olan içeriğinin Mükemmel’den gelen ve insanlığın hidayetini içeren nûrânî yapısıyla alakalı olduğunu bildirmektedir. İnsanın zihnî işlevlerinden olan şüphenin mazmununun açığa vurulduğu ayetlerde bu durum net olarak açıklanmakta ve bu hususta hakikati gösteren temel inanç esasları ve batıl olarak kabul edilen inanç unsurları olmak üzere iki açıdan bir yaklaşım yer almaktadır. Çünkü insanlar bilgi açısından iki temel kutupta yer almakta ve bunun inanç açısından karşılığı tekzip ve tasdik bağlamında değerlendirilmektedir. Bu açıdan yalanlamanın ve doğrulamanın dayandığı temel argümanları ve bilgi aktarlarının değerini her açıdan işleyen bir kitap olan Kur’an’ın şüphe süreçlerine yaklaşımı da hem olumsuz hem de olumludur. Öncelikle bir düşünce biçimi halini almış ve bir tavır olarak eylemselliğe dökülen şüphenin Kur’ân’daki karşılığı tamamen olumsuzdur.<sup>645</sup> Fakat diğer açıdan Yunus, 10/94. Ayette buyurulduğu şekliyle de kendisinden kaçınılması mümkün olmayan ve ama imanın tahkikine yol aralayan ve bilgisel boşlukların bir yansıması, gaybın insan ruhunda açtığı marifet boşluğunun giderilme arzusunun bir aksülamelî olarak ortaya çıkan şüphe ise olumlu karşılanmış ve bu şüpheye karşı bilgi temelinde kalpleri ikna edecek deliller indirilmiştir. Öte yandan batıla tabi olduğu<sup>646</sup> ve ona iman ettiği<sup>647</sup> için hakikatı tekzip<sup>648</sup> konumunda değerlendirilen ve böylece “Hakk’ın ta kendisi olan Allah’tan” uzaklaşarak “batılın ta kendisi olan” putlara<sup>649</sup> tapıp “batılla” mücadele eden<sup>650</sup>

<sup>643</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 179. İmam Mâtürîdî’nin bakış açısı, başta Kur’ân olmak üzere diğer hissi mucizeleri de içerir ve özellikle Hz. Peygamber’in gelişip büyüdüğü toplumda akislerini bulan ve kendine has özellikler barındıran manevî yapısına da vurgu yapar. Bu nebevî manevî yapıyı Râzî, “insanları noksanlıktan kemale ulaştırmaya gücü yeten “kâmil” kimseler olarak açıklamaktadır. Râzî, mucize ile istidâli “burhân-ı innî” olarak belirlerken, ifade edilen bu ikinci yolun “burhân-ı limmî” olduğunu ve dolayısıyla Hz. Peygamberin nübüvvetini ispatta daha üstün ve daha mükemmel bir delillendirme olacağını vurgular. (Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 176-178; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVII; s. 16-17).

<sup>644</sup> Bakara, 2/2; Yunus, 10/37; Secde, 32/2.

<sup>645</sup> Bakara, 2/147; Âl-i İmrân, 3/60; Duhan, 44/9.

<sup>646</sup> Muhammed, 47/1.

<sup>647</sup> “Hâla bâtıla iman edip Allah’ın nimetine nankörlük (küfür) mü ediyorlar?” (Nahl, 16/72; Ankebût, 29/67).

<sup>648</sup> “Batıla iman edip Allah’ı inkâr edenler var ya; işte onlar asıl ziyana uğrayanlardır.” (Ankebût, 29/52).

<sup>649</sup> Hac, 22/62; Lokman 31/30.

insanların içerisinde buldukları konunun metodik şüphe kapsamında sarsılmasını içeren ayetler de mevcuttur.

Metodik şüphede verilerin bilgisel değerine dair bir sorgulama ve onların hakikatle mutabakatına dair bir araştırma sözkonusudur. Bu açıdan metodik şüphenin doğrulanmasının nasıl yapılacağı da ayrı bir önem kazanmış ve insanlar metodik şüpheyle batıldan uzaklaştırılırken hakikatin de sağlaması yapılmıştır. Bu sağlama hakikatin bilgi temellerine yönelik olarak sunulan burhan, beyyine ve ayetlerle yapıldığı gibi, direk olarak bilgisel boşluk ortadan kaldırılarak metodik şüphenin amacına yönelik bir gerekçelendirme de kendisine yer bulmuştur.

Ayetler, batıl içerisinde bulunan insanların buna dair dayanaklarına işaret etmiş ve bunlar üzerinde metodik bir şüpheye girilmesini tavsiye etmiştir. Durumları “İnsanlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışırlar”<sup>651</sup> şeklinde tasvir edilen bu insanlara, “Allah’ın indirdiğine uyun” denildiğinde, "Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız” (Şüphe yok ki biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk. Biz de elbette onların izlerinden gitmekteyiz)<sup>652</sup> dediler. Ya atalarının aklı bir şey eermemiş, (bir şey bilmemiş),<sup>653</sup> doğru yolu bulamamışlarsa!”<sup>654</sup> “İbrahim dedi ki: İyi ama ister sizin, ister önceki atalarınızın; neye taptığınızı (biraz olsun) düşündünüz mü?”<sup>655</sup> Bu ayetlerde ataların akletmemesi ve bilmemesi ihtimalini düşünmeye davet edilen insanlara şu ihtimalde sunuluyor; “ (Peygamber), “Ben size, babalarınızı üzerinde bulduğunuz dinden daha doğrusunu getirmiş olsam da mı?” dedi.”<sup>656</sup> Ayetlerde sunulan bu iki ihtimal de bilgiye kapı aralayan bir şüpheye çağırılmaktadır. İnsanlar sahip oldukları bilginin değerini sorgularken karşı tarafın doğruluk iddiasını da sorgulama hürriyetine sonuna kadar sahiptir. Her iki açıdan da bu ihtimallerin sorgulanması metodik şüphe olarak değerlendirilir.

<sup>650</sup> Mümin, 40/5.

<sup>651</sup> Lokman, 31/20.

<sup>652</sup> Zuhruf, 43/23.

<sup>653</sup> Maide, 5/104.

<sup>654</sup> Bakara, 2/170; Ayrıca bkz. Lokman, 31/21.

<sup>655</sup> Şuarâ, 26/75-76.

<sup>656</sup> Zuhruf, 43/24.



Kur'ân-ı Kerim onların içerisinde buldukları inanç sisteminin kaynaklarını bir şüphe unsuru haline getirip hakikati onların karşısında konumlandırma yöntemini, onların bizzat inanç unsurlarına da yönelmekte ve onları şüpheyeye düşürüp bu şüpheyi de hakikate dair sunumlarıyla ortadan kaldırarak metodik şüphe ve doğrulamanın örneklerini bize sunmaktadır. Özellikle Peygamberlerin kıssalarında putlara ve mahiyetlerine yönelik tartışmalar bunun en temel örneklerini oluşturmaktadır. "İbrahim, babasına ve kavmine, "Şu kendilerine tapmakta olduğunuz heykeller de ne oluyor?" diye sormuştu."<sup>657</sup> İbrahim (a.s.) babasını putların ilah olma özelliğine dair inancından şüphe duymaya davet ediyor. "Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?"<sup>658</sup> "Putları tanrılar mı sayıyorsun?"<sup>659</sup> diyerek onların mahiyetine dair bir gönderme yapıyor. Haklarında ilahlıklarına dair hiçbir delil indirilmeyen putlar hakkında<sup>660</sup> atalarının yolundan gittiklerini söyleyen kavmine esaslı bir ders vererek, büyük put hariç diğer putlarını kırıyor. Batıla inanmayı eyleme döken ve onun için mücadele eden insanların fikrini sorularla harekete geçiremeyen Peygamber'de, fikri harekete geçirecek eyleme yönelmiştir. Bu eylemi üzerine Hz. İbrahim'i yakalayıp "Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın? diye sordular. İbrâhim, "Hayır" dedi, "Bu işi şu büyükleri yapmıştır. Eğer konuşabiliyorlarsa onlara sorun!" Hz. İbrahim'in büyük putu kırmayarak onu işaret etmesi insanların düşünce dünyasında mükemmele ve yüceye uzanan bir biçime işaretle okunabilir. Kırma eyleminde dahi bir delillendirme ve işaret bu noktadan başlıyor. Ey insanlar! Siz bile putları büyükten küçüğe tasnif ediyor ve ona göre bir dünya inşa ediyorsunuz. Nereden geliyor bu fikirler. Neden bütün putlar eşit değilde bir büyük olarak yapılmıştır? O büyük put; "ben dururken niye bu putçuklara tapıyorsunuz?" diye kızmış olamaz mı? İşte bu noktada süreç tam da başarıyla neticelenecekken gerisin geriye dönüş yaparak cidale yöneliyorlar ve İbrahim'e "Sen bunların konuşmadığını pekâlâ biliyorsun" dediler. Yani konuşmayan varlıkların tanrı olarak kabul edilmesine razı olduklarını ifade ettiler. Fakat Hz. İbrahim onları bunların tanrılıklarından şüphe duymaya davet ederek

<sup>657</sup> Enbiya, 21/52; Şuarâ, 26/70.

<sup>658</sup> Meryem, 19/42.

<sup>659</sup> En'âm, 6/74.

<sup>660</sup> Âl-i İmrân, 3/151.

“Allah’ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar veremeyen tanrılara mı tapıyorsunuz?” dedi.<sup>661</sup> Burada o heykellerin mahiyetlerine dair yapılan her gönderme onların ilahlıklarından şüphe etmeye bir çağrıdır. İnsanlar onlar hakkında düşünmeye ve mahiyetlerinden yola çıkarak gerçek İlah’a ulaşmaya davet ediliyorlar. Akıllarını kullanmayan bu kavim, doğru düşünme yeteneği verilen<sup>662</sup> ve rabbinden bilgiyle donatılan<sup>663</sup> Peygamber karşısında tamamen düşünce dışı bir cezalandırmayla karşılık vererek<sup>664</sup> metodik sorgulamayı terkettiler için zarar eden taraf olmuştur.<sup>665</sup>

Hiz. İbrahim’in kıssasında metodik şüphe ve doğrulama açısından dikkat çekici yön şudur; cehalet içerisinde olan insanların mevcut durumlarında herhangi bir bilgi ihtimaline sahip olup-olmadıkları noktasında sorgulamaya ve araştırmaya davet edilmeleri, onların hakikat yolculuklarının sebebi olacaktır. Yani yanlış olan inançlarının, doğruluk ihtimali taşıyıp taşımadığının sorgulanması onların bilgisel değerine dair bir tartışma zeminine kapı aralamaktadır. Bunun en bariz örneği En’am Suresi’nde nakledilir. “Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. "Rabbim budur" dedi. Yıldız batınca da "Batanları sevmem" dedi. Ayı doğarken görünce, "Rabbim budur" dedi. O da batınca, "Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırmış kimselerden olurum" dedi. Güneşi doğarken görünce, "Rabbim budur; zira bu daha büyük" dedi. O da batınca: "Ey kavmim! Ben, sizin (Allah’a) ortak koştunuz şeylerden uzağım" dedi.”<sup>666</sup>

Bu ayetlerde yanlış olan bir inancın temelleri metodik şüpheye tabi tutulmuş ve iman açısından doğruluk ihtimalleri tamamen “yanlışlanmış”tır. Bu sorgulama sonucunda onların doğup-batma özelliklerine sahip bulunan birer gök cisimleri olduğu ortaya çıkmıştır. Nitekim birçok ayette de bunların yaratılmış varlıklar olarak hikmetlerine vurgu yapılarak sorgulamanın neticesi kesin bir bilgiye bağlanmakta<sup>667</sup> ve “Gece, gündüz, güneş ve ay Allah’ın varlığının delillerindedir. Güneşe ve aya

<sup>661</sup> Enbiya, 21/53-67.

<sup>662</sup> Enbiya, 21/52.

<sup>663</sup> Meryem, 19/43.

<sup>664</sup> Meryem, 19/46; Enbiya, 21/68.

<sup>665</sup> Enbiya, 21/70.

<sup>666</sup> En’am, 6/76-78.

<sup>667</sup> Bkz. En’am, 6/96; Yunus, 10/5; Ra’d, 13/2; Lokman, 31/29.

secde etmeyin. Eğer gerçekten Allah'a kulluk ediyorsanız, onları yaratan Allah'a secde edin”<sup>668</sup> buyurulmaktadır.

Atalarının dini üzere devam eden bu insanların yanlış inançlarındaki doğruluk ihtimallerinin metodik şüphe kapsamında araştırılmasından sonra, olayın bir diğer yönü, bu insanların yalan-yanlış, uydurma kabul edip inkâr ettikleri İslam’ın temel inanç esasları hakkındaki tutumlarıdır. “Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kimse”<sup>669</sup>lerin bu inançlarında acaba doğruluk ihtimali var mıdır? Bu soru iman esaslarını inkâr eden kimselerin sahip olduklarını iddia ettikleri bilgilerle<sup>670</sup> örtüşmeyen (örtüşmeyecek olan) bu esaslar hakkında metodik bir şüpheye yönelmelerini ve bu inançlarını test etmelerini ve gerekçelendirmelerini gerekli kılmaktadır.

Bu minvalde Hz. Nuh’un kavmine karşı şu seslenişi önemlidir; “Ey kavmim! Bir de şöyle düşünün: Ya benim, rabbimden gelmiş açık bir delilim varsa ve O kendi katından bana rahmet vermiş de siz bunu anlamamışsanız! Siz rahmeti istemediğiniz halde biz sizi ona zorlayabilir miyiz?”<sup>671</sup> Nuh’un ve diğer peygamberlerin bu çağrısına ve çağrıyla doğrulayacak apaçık mucizelere rağmen; “Biz size gönderilene inanmıyoruz, bizi kendisine çağırdığınız şeye karşı derin bir kuşku içindeyiz”<sup>672</sup> diyerek kuşkuyu metodik hale getiremedikleri için herhangi bir doğrulama işlemine giremediler.

Hâlbuki Kur’ân-ı Kerim kuşkunun metodik hale getirilmesi ve doğrulama noktasında delillere dayanmayı ve onları iyice değerlendirmeyi insanlığın vicdanına sunar. Gören ile kör,<sup>673</sup> aydınlık ve karanlık (nur ve zulmet),<sup>674</sup> gündüz ile gece<sup>675</sup> kavramlarında ki derin farklılıklara işaret ederek duyusal zeminden akli zemine

---

<sup>668</sup> Fussilet, 41/37.

<sup>669</sup> Nisa, 4/136.

<sup>670</sup> Müslümanlar açısından böyle bir bilgi zaten yoktur. Sadece inanç vardır.

<sup>671</sup> Hûd, 11 /28.

<sup>672</sup> İbrahim, 14 /9.

<sup>673</sup> Bkz. Hûd, 11/24; En’âm, 6/50; Fatır, 35/19.

<sup>674</sup> Fatır, 35/20; Hadid, 57/9.

<sup>675</sup> Nur, 24/44.

akledenler ve akletmeyenler bağlamındaki birçok ayetle<sup>676</sup> geçilmesini tavsiye eden Kur'an-ı Kerim, buradan kalbe ve gönle hitap ederek insanları akılların ulaşamadığı hakikatlerle buluşturmaktadır. Metodik şüphe, bütün bilgi kaynaklarının tüm imkân ve kabiliyetlerle değerlendirilmesi için delillerin titizlikle sorgulanması ve varsa hakikatlerinin ortaya çıkarılması için bir yöntem olarak mevcudiyetini bu zemin içerisinde gerçekleştirebilir. Nitekim aklı ve naklî bütün delillendirme yöntemlerinin hakikati metodik olarak yine bu zemin içerisinde doğrulanabilir.

Bu açıdan Kur'an-ı Kerim'in gaybi meselelerde kullandığı doğrulama yönteminin akla çizdiği yol, metodik şüphe doğrulama ilişkisinde her zaman ana yönlendirici unsur olarak varlığını korumaktadır. Özellikle Allah'ın varlığı ve birliğini kanıtlamaktan başlayan ve diğer inanç esaslarını temellendirmek ve doğruluklarını veya bilgi değerlerini gerekçelendirmek için sarfedilen tüm akli çabaların kaynağında yer alan naklî bilgi, metodik şüphenin sağlıklı bir şekilde işletilebilmesi için hakikate ulaştırıcı bir vasıfta değerlendirilmelidir. Çünkü iman esaslarının gaybî oluşu bunu zorunlu kılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim gaybî bilgilerin doğrulanması için insanın maddî ve manevî yönünü dikkate almıştır. İnsanın her iki aşamada da hakikatle karşı karşıya olduğunu ve onu bilebilecek yapıda yaratıldığını ama bu hakikatle olan ilişkilerde hakikatin, hem duyuşal süreçler ve hem de aklî süreçler açısından kesbî ve iradî idrak farklılıklarından kaynaklanan bir takım nedenlerden ötürü<sup>677</sup> anlaşılabilir-bilinemeyebileceğini açıklayan Kur'an, her şeye rağmen inancın bir anlamının olabilmesi için bu dünyada ulaşılan bir bilgiyle temellendirilmesi gerektiğine de işaret etmiştir. Bu açıdan ahiret, bu dünyada yalanlayanlar için değil sadece doğrulayan sadıkların doğruluklarından fayda görecekleri gün olarak anlatılmıştır.<sup>678</sup> Çünkü bilgi kaynaklarıyla veya imanın bilgi temelleriyle şüphesiz, yakînî bir

---

<sup>676</sup> Bkz. Bakara, 2/73, 76, 164, 170, 171, 246; Âl-i İmrân, 3/65, 118; Maide, 5/58, 103; En'am, 6/32, 151; Araf, 7/169; Yunus, 10/16, 42, 100; Hüd, 11/51; Yusuf, 12/2, 109; Ra'd, 13/4; Nahl, 16/12, 67; Hac, 22/46 vd.

<sup>677</sup> "Baksana, biz insanların kimini kiminden nasıl üstün kılmışızdır! Elbette ki ahiret, derece ve üstünlük farkları bakımından daha büyüktür." (İsra, 17/21).

<sup>678</sup> Maide, 5/119.

karşılaşmayı ifade eden ahiret,<sup>679</sup> imanın gerçekleşmesi açısından bir anlamı değil ama kesin bilgi (yakîn) açısından tam bir bilgilenmeyi işaret etmektedir.<sup>680</sup> Bu noktada Kur'ân'ın en temel delillendirme yöntemlerinden biri de varlığı şüphesiz (lâ raybe) olarak açıklanan<sup>681</sup> ahiretin bilgisine ulaşmanın bu dünya da imkânsız olarak görülenler tarafından, öte dünya da töhmet içermeyen bir apaçıklıkta müşahede edileceği bilgisinin şimdiden idraklere sunulmasıdır. Metodik şüphe de doğrulamanın bir yönünü bu uhrevî karşılaşmaya dair sunulan bilgiler oluşturmakta iken diğer yönünü ise bu dünya da karşılaşılabilecek kötü sonuçların varlığı<sup>682</sup> oluşturmaktadır.<sup>683</sup> Bu konuda Kur'ân, kıyamet ve ahiret sahnelerini bütün canlılığıyla tasvir etmiş ve insanın bilgi açısından bu dünyadaki konumu orada netliğe kavuşmuştur. Bu netlik kesin bilgi olarak gerçekleşmiş ama iman açısından bu bilginin bir temel oluşturmasının zamanlaması birbiriyle örtüşmemiştir.<sup>684</sup> Bu açıdan gaybî bilgi bu tasvirlerin yer aldığı ayetlerle doğrulanmış ve insanlar metodik şüphe açısından bunu dikkate almak durumunda kalmışlardır. Öncelikle bu konuda ki ayetler “Onlar, hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir; biz, bir daha da diriltilecek değiliz, demişlerdi”<sup>685</sup>, “hayır, onların âhiret hakkındaki bilgileri yetersiz kalmıştır; dahası, bu hususta şüphe içindedirler; bunun da ötesinde onlar âhiretten yana kördürler”<sup>686</sup> şeklinde tasvir edilen ve sonrasında ölümle birlikte başlayan ahiret sürecini gören ve bilen ve bundan dolayı dünyadaki inkârcılıklarından son derece

<sup>679</sup> Bkz. Tekâsür, 3-8; Kâf, 50/22.

<sup>680</sup> “O günahkârları rablerinin huzurunda başlarını önlerine eğmiş halde şöyle derlerken bir görsen: "Rabbimiz! Gördük ve işittik; bizi geri gönder de rızâna uygun işler yapalım, artık kesin olarak inandık!(Müginûn)" (Secde, 32/12); “Müminûn” (Duhan, 44/12); Ayrıca bkz. Sebe, 34/52; Mümin, 40/84.

<sup>681</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/9, 25; Nisa, 4/87; En'âm, 6/12; Yunus, 10/37.

<sup>682</sup> İnsanları karşılaşılabilecekleri kötü sonuçlarla uyarının en azından şüpheye sevketmesine dair örnek için bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VI, s. 4193-4194; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (v. 458h.), *Delâilu'n-Nübüvve ve Marifeti Ahvâli Sahibi'ş-Şerîati*, I-VII, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, II, s. 202-203).

<sup>683</sup> “İnsanları iman etmekten alıkoyan şey sadece, öncekilerin başına gelenlerin kendi başlarına da gelmesini yahut âhiret azabının göz göre göre kendilerine gelmesini beklemeleridir.” (Kehf, 18/55). (Ayrıca bkz. Furkan, 25/40; Fussilet, 41/13).

<sup>684</sup> “Artık ona inandık” diyecekler; ama (dünyaya) bu kadar uzak bir yerden (kurtarıcı bir imana) kavuşmak ne mümkün! Oysa daha önce onu inkâr etmişlerdi ve uzak bir yerden gayb hakkında atıp tutuyorlardı. ... Şüphesiz onlar, kendilerini sürekli şaşkınlığa iten bir kuşku içindeydiler.” (Sebe, 34/52-54).

<sup>685</sup> En'âm, 6/29.

<sup>686</sup> Neml, 27/66.

pişmanlık içerisinde olan insan tiplerini idraklere yaklaştırmaktadır. “(Fakat) onlar, hesap gününün gerçekleşmesinden başka bir şey beklemiyorlar. Gerçekleştiği gün, önceden onu yok sayanlar derler ki: "Doğrusu rabbimizin elçileri gerçeği getirmiştir..."”<sup>687</sup>

Ahiretin bilgisinin delillendirilmesi ve insanların metodik şüphelerini doğrulamaları açısından bu delillere nasıl ulaşacakları konusunda uhrevi tezahürlerin yansımalarının yanında dünyevî bilgi edinme yolları bakımından da bir takım örneklendirmeler yapılmış ve bu noktada ahiretin imkânı ve sonrasında hakikati zihinlere yaklaştırılmıştır. Nitekim “evet, parmaklarına varıncaya kadar yeniden yapmaya gücümüz yeter,”<sup>688</sup> “onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüünü bilir”<sup>689</sup> buyuran Allah Teâlâ, bunun dünyadaki delilleri olarak ta varlıklardaki değişimleri ve dönüşümleri göstermiştir. “Bilin ki Allah, ölmüş toprağa yeniden hayat verir. Şüphesiz biz, düşünesiniz diye delilleri bir bir açıklamışızdır.”<sup>690</sup> Kur’an bu delilleri sadece zikretmez, aynı zamanda bunu insanların metodik şüphelerinin nasıl doğrulanacağına dair örneklendirmeyi bizzat kendisi yaparak sunar ve “Ey insanlar! Eğer yeniden dirilmekten şüphede iseniz...” sorununu, insanın nefsinden başlayarak afakına uzanan bir istidlâle şöylece çözer; “hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir "alaka"dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir "mudga"dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım...”<sup>691</sup>

Bu ve benzeri ayetlerle inanç esasları hakkındaki delilleri insanlara yetecek bir şekilde açıklayan Kur’ân-ı Kerim<sup>692</sup> aynı şekilde karşıt delilleri de zikretmiş ve bunları da çürütmüştür.<sup>693</sup> Bu noktada delil istemenin karşılığının en güzel bir biçimde cevap bulduğu,<sup>694</sup> karşıtlarını doğrulardan olmak için her daim burhanla hareket etmeye,<sup>695</sup> burhanla tartışmaya çağırır<sup>696</sup> ve delillerden sonra inkârı şiddetle

<sup>687</sup> Araf, 7/53.

<sup>688</sup> Kıyamet, 75/4.

<sup>689</sup> Yasin, 36/79.

<sup>690</sup> Hadid, 57/17; Ayrıca bkz. İsrâ, 17/99; Lokman, 31/28.

<sup>691</sup> Hac, 22/5.

<sup>692</sup> Bkz. Nisa, 4/174; “Şüphesiz biz, düşünesiniz diye delilleri bir bir açıklamışızdır.” (Hadid, 57/17).

<sup>693</sup> Câsiye, 45/25.

<sup>694</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/41.

<sup>695</sup> Bkz. Bakara, 2/111; Kehf, 18/15; Enbiya, 21/24; Hac, 22/71; Neml, 27/64; Kasas, 28/75.

reddeden<sup>697</sup> bir inanç sistemi hakkında yürütülecek metodik şüphenin, doğrulama açısından da sağlam istidllâllere dayanması gerekmektedir. Bu açıdan deliller, metodik şüphenin hakk'a ulaşması için bir vesile olmasını sağlarken, hakkında metodik olarak şüphe duyulan meselelerin içerisinde batıl olanların yanlışlığını da teyid etmektedir. Bu açıdan metodik şüphede sağlam delilleri bilgi kaynaklarından istifade ederek elde etme hem meseleler hakkında şüphenin metodik olarak uygulanabilmesini hem de hakikate ilişkin sonuçların sağlam delillerden istifade edilerek elde edilmesini sağlaması açısından önemli bir metod olarak değerlendirilmelidir. Çünkü her bilgi kendisini delillerle inşa etmekte ve bu delillerin hakikate götürücü olup olmaması yine "akıl sahipleri" tarafından değerlendirilip sonuca bağlanmaktadır. Bu açıdan metodik şüphe, bilginin doğrulanması ve hakikate ulaşma açısından delillere dair değerlendirmelerin kaynağı olarak bir bakış açısı kazandırmakta ve insanlar açısından bilgi kaynaklarının değerinden başlayarak bilginin değerine ve hakikatle ilişkisine dair bir perspektif sunmaktadır. Bu perspektifle hareket eden insanlar bilgiye ulaşarak hakka uygun bir inanç sisteminin kapısından içeri girmektedirler.

Bu açıdan hak ve ilim geldikten sonra ona tabi olmamayı kibir, inatçılık ve akla değilde hevaya uyma olarak damgalayan Kur'ân-ı Kerim<sup>698</sup> temel inanç esasları hakkında sunduğu burhanlarla<sup>699</sup> iktisâbî bilgi edinmenin yollarını açmış ve bunları kulların aklî yetilerinin sınırsızlığına ve körleşerek akletme yetisini kaybetmeyen bir kalbe emanet etmiştir.<sup>700</sup> Şu halde "Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki onlar bu delillerden yüz çevirerek geçip giderler"<sup>701</sup> şeklinde ifade edilen insan tipolojilerinin gaybî hakikatler hususunda herhangi bir doğruya ulaşamayacakları aşikârdır.

<sup>696</sup> Mümin, 40/56; Yunus, 10/68.

<sup>697</sup> Âl-i İmrân, 3/86; Yusuf, 12/105.

<sup>698</sup> Bkz. Bakara, 2/109, 120, 145-146; Ahkaf, 46/17; Kâf, 50/24-26; Araf, 7/176; Neml, 27/14.

<sup>699</sup> Bkz. Nisa, 4/174.

<sup>700</sup> Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/190; Nahl, 16/12, 67; Hac, 22/46.

<sup>701</sup> Yusuf, 12/105.

### 2.7.5. Doğrulama Yöntemi Olarak Metodik Şüphe

Descartes'la başlayan kartezyen felsefenin ana meselesi sağlam bilgi olmuştur. Bu metot, doğru bilginin kaynağını, değerini, kapsamını ve ölçütlerini sorgulayarak, bilginin temelindeki açık ve seçik olan ilkenin ortaya çıkartılmasını kendine amaç edinmiştir. Descartes'çı epistemolojiye göre, bilgiye ulaşmak için, açık ve seçik olanı doğru bir metotla ortaya koymak gerekir. Çünkü diğer bilgilere, ilk ilkenin kesinliğinden yola çıkılarak ulaşılır.<sup>702</sup>

Doğru bir yöntem<sup>703</sup> ve doğal ışığın yardımıyla açık ve seçik bilgiye ulaşacağımızı söyleyen Descartes, bu kavrayışın adının “sezgi” olduğunu belirtir.<sup>704</sup>

Descartes'in sezgiyle açık ve seçik olarak kavradığı ilk şey “benin varlığı”dır. Çünkü düşünen birisinin kendi varlığına dair bilgisinin ilk ilke olarak bedîhîliğinin kabulü gerekir. Descartes bu görüşünü Meditasyonlar'da şöyle açıklar: “Dünyada hiçbir şeyin olmadığına, gökyüzünün, toprağın, zihinlerin ve cisimlerin olmadığına kendimi henüz ikna ettim; böylelikle kendi kendimin var olmadığına ikna etmiş olmadım mı? Hiç de değil; ikna olduysam, herhangi bir şey düşündüysem bile şüphesiz vardım. Beni her daim yanlgı içinde tutmak için bütün güçlerini seferber eden çok güçlü ve kurnaz bir çeşit hilekâr olsa bile, beni yanılttığına göre, varolduğum konusunda en ufak bir şüphe bile olamaz; ve bırakalım istediği kadar yanılsın beni, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, hiçbir şey olmadığıma beni inandıramaz. O zaman, bu konuda iyi düşündükten ve herşeyi dikkatlice inceledikten sonra, sonunda, “ben varım” önermesinin, onu telaffuz ettiğim veya zihnimde

<sup>702</sup> Çüçen, A. Kadir, *Modern Epistemolojinin İki Geleneği (Çağdaş Epistemolojiye Giriş içinde, haz. Nebi Mehdiyev), İnsan Y., İstanbul, 2011, s. 49.*

<sup>703</sup> Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 15.

<sup>704</sup> “Bence içgörüş (sezgi) ne duyuların değişen şahitliği, ne de yalancı bir muhayyilenin aldatıcı hükmüdür, fakat saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışdır. Öyle kolay ve seçik bir kavrayış ki, anladığımız şey üzerine hiçbir şüphe bırakmaz yahut da aynı şey olan, saf ve dikkatli bir zihin de, yalnız aklın ışığı ile meydana gelen ve çıkarıştan daha basit olduğundan, ondan daha emin olan, sağlam bir kavrayıştır. Böylece herkes, içgörüyle, kendinin var olduğunu, düşündüğünü, üçgenin yalnız üç çizgi ile sınırlı olduğunu görebilir.” (Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 12-13).



kavradığım her defasında zorunlulukla doğru olduğu sonucuna varmalı ve bunu savunmalıyım.”<sup>705</sup>

Maddeden bağımsız sırf aklî bir bilgi olarak düşünen bir benin varlığını ispatlayan Descartes’ın düşüncesinin yönü Tanrı’nın varlığıyla alakalıdır. Tanrı’nın varlığına dair kanıtlarından biri “ontolojik delil” olarak isimlendirilir. Şöyle özetlenmiştir: 1. Düşünüyorum, o halde varım. 2. Tanrı’yla ilgili bir ideaya sahibim; bu mükemmel varlık sonsuz, bağımsız, fevkalade akıllı, son derece güçlü ve hem beni hem de varolan herşeyi yaratandır. 3. Mükemmel bir varlık mükemmellikten yoksun değildir. 4. Varoluş bir mükemmelliktir. 5. Yani, mükemmel bir varlık varoluştan yoksun olamayacağı için, Tanrı kesinlikle varolmalıdır.<sup>706</sup>

Descartes’ın Tanrı’nın varlığına yönelik ikinci ispatı “kozmozolojik uslamlama” olarak adlandırılır ve şu şekilde özetlenir: 1. Düşünüyorum, o halde varım. 2. Tanrı’yla ilgili <sup>707</sup> bir ideaya sahibim; bu mükemmel varlığın ideasına sahibim. 3. “Doğal ışık sayesinde açıkça görülüyor ki, bir şeyin etkin ve tam nedeninde en azından sonucundaki kadar gerçeklik bulunmalıdır.” 4. Kuşku duymaktayım, kuşku bir eksiklik olduğu için ben eksikim. 5. Mükemmel bir varlıkla ilgili düşüncemi kendim yaratmış olamam. 6. Mükemmel bir varlığa ilişkin düşüncem mükemmel bir varlık tarafından yaratılmış olmalıdır. 7. Dolayısıyla mükemmel bir varlık olarak Tanrı varolmalıdır. Descartes’in Tanrı’nın varlığına yönelik bu delillendirmesinin bir diğer şekli “Birinci neden uslamlaması” olarak adlandırılır ve şöyle özetlenir: 1. Düşünüyorum, o halde varım. 2. “Kendinden yaratılmış” değilim, kendi kendime varolacak gücüm yoktur. 3. Varlığıma başka bir varlığın sebep olmuş olması ya da beni başka bir varlığın yaratmış olması gerekmektedir. 4. Bu diğer varlık ya kendi kendine vardır ya da başka bir varlık

---

<sup>705</sup> Descartes, *Meditations on First Philosophy*, s. 24’ten Aktaran Çüçen, *Modern Epistemolojinin İki Geleneği*, s. 54.

<sup>706</sup> Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 273.

<sup>707</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 75.

tarafından yaratılmıştır. 5. Sonsuz sebepler zinciri imkânsızdır. 6. Şu halde, kendi kendine varolmaya gücü yeten bir ilk sebep varolmalıdır; o da Tanrı'dır.<sup>708</sup>

Tanrı'nın varlığını aklî delillendirmeyele doğrulayan Descartes, kendi varlığını da açık ve seçik bir bilgi olarak kavradığını Tanrı'nın varlığından emin olmasıyla ilişkilendirerek, “eğer Tanrı'dan bihabersem, fikrimi kolayca çelebilecek başka nedenlerin çıkıp gelmesi de an meselesi olur. Ama bu durumda ben hiçbir konuda doğru ve kesin bir bilgi edinmem ki, sadece müphem ve değişken fikirlere sahip olabilirim. Şu halde Tanrı'yı bilmemiş olsam, bir anda o kanıtlamanın doğruluğundan kuşku duyabilirim” der.<sup>709</sup>

Descartes kendi varlığından kuşku duymamasını Tanrı'nın varlığından kuşku duymamasına bağlayarak, “Tanrı'nın varolduğunu kavradıktan ve aynı zamanda her şeyin O'na bağlı olduğunu, O'nun da bir aldatıcı olmadığını anladıktan sonra, açık ve seçik şekilde anladığım şeylerin de doğru olmak zorunda olduğunu anlamış bulunuyorum” der.<sup>710</sup>

Descartes bütün herşeyden kuşku duyarak çıktığı yolculuğunda temeli, kuşku duyan düşüncesinde ve düşüncesinden yola çıkarak varlığında buldu. Varlığındaki bu kuşku duymanın eksik bir yön olmasını keşfetmesinden dolayı düşüncedeki mükemmellik fikrinin yansıması olarak Tanrı idesine ulaşan Descartes, Tanrı'nın varlığının bu temel bilgilere olan güveninin garantisi olduğunu belirtti. Başlangıçta Tanrı hakkında herhangi bir düşünceye sahip olmasını zorunluluk olarak görmeyen Descartes, ne zaman ilk ve en üstün varlık hakkında “düşünmeye” başlasa, onun fikrini zihninin hazinesinden çıkarır gibi çıkararak bütün yetkinlikleri ona yüklemeyi bir zorunluluk olarak gördüğünü belirtir.<sup>711</sup>

Metodik şüphede aklın doğal ışığı ile hareket eden insanın güveni Tanrı'dan gelmektedir. Tanrı dış dünyanın bilgisine dair güvensizlikten bizi koruyan bir

---

<sup>708</sup> Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 273-274; Ayrıca bkz. Janet & Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 309-315.

<sup>709</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 145.

<sup>710</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 149.

<sup>711</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 143.

varlıktır.<sup>712</sup> Dolayısıyla dış dünya ile ilgili sağlıklı bilgiler edinebiliriz. Bu noktada en önemli karşılaşma diğer düşünenlerle olacaktır. Aslında bu da önemli bir rasyonel ispata yol açmalıdır. “Şayet benim diğer akıllara inancım rasyonelse Tanrı’ya imanım da böyledir. fakat açıktır ki ilki rasyoneldir; bundan dolayı ikincisi de (rasyoneldir)” görüşünü savunan Plantinga<sup>713</sup>, Tanrı inancının rasyonel gerekçelerle izah edilmesine dair bir zorlamaya kendini sokmaktadır. Her ne kadar delillendirmenin, bizi sonsuz geriye gidişten koruyan temel önermeler düşüncesinde kendisine yer bulan çıkış noktasının tüm aklî benlerde bulacağı karşılığın daima mevcut olacağına dair gözönünde bulundurmamız gereken bir bakış açısı mevcut olsa da, özellikle Gazzâlî’nin, insanın bilgi aktarını sınırlamayan duruşu önemlidir. Gazzâlî’nin kendi varlığındaki aydınlanmayı bilgi aktarının sağlıklı işleyişi açısından değerlendirmesi ve vicdânî bir tanışıklığı ifade eden hidayetle bu süreci tamamlaması önemli bir farklılık olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki Gazzâlî, düşüncesinin en açık ve seçik noktasına yöneldiğinde kuşku duyacağı hiçbir şey kalmıyor. İnsan kendi yaratılışıyla başbaşa kalınca, zihnini ve kalbini saran şüphelerin ötesine geçiyor. Bu noktada aydınlanma başlıyor ve “nur” olarak açıklanan bilgi, şüphe karanlıklarının ardında kalan insanla yeniden buluşmaya başlıyor. Bu durumda bilgi açısından yeniden doğuşu sağlayan metodik şüphe, insanı saf aklıyla ve selim kalbiyle buluşturuyor. Bu çıkış noktasında imana giden bilgi süreci sadece aklî temellendirmeyi aşan kalbî bir doğrulamayı gerekli kılıyor.

Descartes’in ispatlama yöntemi ise aklî doğrulama olarak kabul edilebilir. Aklî öncüllerden hareketle Tanrı inancı, tanrı inancından da dış dünyanın bilgi veren bir yapıda olduğu rasyonel olarak doğrulanmaya çalışılmıştır. Bu delillendirmenin, içerisinde döngü barındırdığı yönündeki eleştirilere<sup>714</sup> rağmen kuşkuculuğun ciddî bir eleştirisi olarak dahi önemli bir doğrulama yöntemi olduğu gözardı edilemez. Bu

---

<sup>712</sup> Descartes, *Meditationes*, s. 147.

<sup>713</sup> Plantinga, Alvin, *God and Other Minds -a Study of the Rational Justification of Belief in God-*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1967, s. 271.

<sup>714</sup> “Tanrı’nın varlığını ispatlamak için genel doğruluk ölçütünü ve daha sonra da genel doğruluk ölçütünün güvenilirliğini garanti etmek için Tanrı’nın varlığını kullanmaktadır.” (Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 276).

yöntem metafizik önermelerin doğrulanabileceğine dair önyargılı ve zihnen kusurlu olmayan insanlara bir yol gösterici olarak işlev görebilir.



## Sonuç

İnsanın bilgi serüveninin mahiyetine dair yapılan tartışmaların ana eksenini oluşturan bilginin imkânı meselesi, özellikle metafizik bilgi noktasında girift bir aşamaya evrilmektedir. Metafizik bilginin imkânının en önemli noktasını insanın mahiyetinin anlaşılması oluşturmaktadır. Ezelî ve ebedî olan bir varlığın mutlak ilmi ve irâdesiyle “alak”tan yarattığı insanın aklî yetilerinin sınırları, Gazzâlî’nin bakış açısında “adanmışlıkla” doğru orantılı olarak açıklanmıştır. Kendini yalnızca ‘ona adayan, O’na yönelip başka şeylerden yüz çeviren yolcunun, kendisine yolculuk yaptığıyla beraber olması “biz ona şah damarından daha yakınız” (Kâf, 50/16) ayetindeki hakikatin bizzat yaşanmasıdır. Bu açıdan insanın yaratılış sürecinin farklılığını “fitrat” kavramı ekseninde şekillendiren Kur’ânî bakış açısının önemi, insanın ilgi sürecinde ortaya çıkan irâdî tavırlarının sonuçlarıyla daha iyi anlaşılmalıdır.

Bilgiye uzanan sürecin ilgiyle başlamasının nedeni olarak gösterilen “ilâhî imza”nın, metodik şüphenin ana eksenini oluşturduğunu belirlemekteyiz. İnsanın bitmez tükenmez ilgi sürecinin kaynağında yer alan sonsuz ve mükemmel varlığın bu izi, aklî ve hevâî yönlerden herhangi birine doğru gerçekleştirilen harekette doğruluğun ölçütü olarak kavranmıştır. İnsanın kaçınılmaz varlığı olan fitratın bilişsel süreçlerdeki etkisinin yadsınamaz bir gerçeklik olarak okunduğu metodik şüphede ilgi, doğruya yönelişin insandaki bir karşılığı olarak yönlendirici etkiye sahiptir. Bilginin kesinliğinde yer alan itminan duygusunun kalbî olarak değerlendirildiği ilgi durumu, imana uzanan sürecin irâdî başlangıcını oluşturmakta ve bütün bilgisel süreçlerin kaynağı olan “düşünce”nin yönelişini açıklamaktadır.

Düşünce, sistematik bir yönelişle hareket ettiği zaman, kesin ve açık olarak bulunduğu için temellendirilmeye ihtiyaç bulunmayan bilgilere ulaşabilir. Bu bilgiler, düşüncenin kendisinden türetildiği apriori öncüller olarak kabul edilmiştir. Bu öncüllerin insanın kendi ilgisini yöneltmesinin bir sonucu olarak açık seçik kavranması, insanın kendi varlığının şuurunda olan aklî bir cevher olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan insan “düşünce”sinin ilk önermesi “ben varım”

bilgisidir. “Ben varım” bilgisine ulaşmanın yöntemi olarak “kuşku duyma”nın öncelenmesi, metodik olarak temellendirilmiştir. Septiklerin bütün öncüllerinin doğru kabul edilmesi faraziyesinin metodik olarak değerlendirilmesi sonucu ulaşılan şuur halinin açıklaması olan “ben varım” bilgisi, Descartes’ın düşüncesinde salt “aklî bir bilgi” olarak okunabilir. Fakat bu aklî bilgi, insanı insan yapan bütünselliğin yetkinleşme sürecinin başlangıcı olarak değerlendirilir. İslam düşüncesinde “kendini bilme” olarak açıklanan bu bütünselliğin bilgi durumu, bir aydınlanma olarak görülmüş ve “nur” olarak kavramlaştırılmıştır.

Duyusal ve aklî şüphe sürecinin metodik olarak aşılması sonucunda gerçekleşen bu aydınlanma, “kalbî bilgi” olarak okunur. Gazzâlî’nin ayna metaforuyla açıkladığı bu durum, “tecellî” kelimesiyle anlatılmıştır. Kalbin bilmesi anlamında kullanılan bu kelime, kalp gözünün güçlendirilmesi ve kirlerden arındırılmasıyla suretin tertemiz aynada görünmesi gibi, bilginin de kalpte apaçık ve kesin olarak gerçekleşeceğini söyler. İmana doğru hareket eden bir kalbin büyük ve engin nuru taşıyabilmesi için şüphe süreçlerini aşmış olmasını şart koşan bu bakış açısında nurun gizlenmemesi ve her daim kalpte açık ve seçik olarak bulunması bilgisel bir temel olarak düşünölmelidir. Çünkü nur gizlenmez ve bütün gizlilikler nurla açığa çıkar. Gazâlî açısından burada önemli olan, insanın bilişsel temeli olan bu nurun aslında açık-seçik olarak orada durmasıdır. Orada duran bu nura metodik olarak ulaşan Gazzâlî’nin iman yolculuğundaki temel, bu nurun keşfedilmesiyle anlaşılır.

İman sürecinin bilişsel temellerinin açıklandığı bu bakış açılarında kalbî bilginin, irfânî bilgi sistemini işaret ettiğini görüyoruz. Bu bilgi sisteminde kalbin anlaması, gaybî bilgiye ulaşmada daha güçlü bir zemin kazandırmaktadır. Aklî bilginin mantikî düzlemde gerçekleşen temellendirme aşamalarının ötesindeki dînî tecrübenin enginliğini yansıtan bu bakış açısının kelimeleri aşan yönü bulunmaktadır. İlâhî olanı insanî olanla sınırlamanın eksikliğinden yola çıkarak vurgulanan “nur” kavramının, sürecin hakikatinin garantisinin bizzat o hakikatin sahibiyle birlikte yürütülmesi açısından değerlendirildiğini anlıyoruz. Gazzâlî, en temelde bulduğu bu nurla hareket ederek, “göklerin ve yerin nuru olan Allah”ın aydınlatmasının kalbî tecellîlerine ulaşmak istiyordu. Bu, yöntem olarak en garantili

yoldur. Bu yöntemde insanî olanın sınırları aşkınlığa doğru evrilirken, aklî bilginin mantikî argümanları tamamen bu bakış açısıyla yorumlanmıştır. Bu yorumlama da, yakînî öncüllerle temellendirilen hakikate ulaşılması Nur'un bir aydınlatması olarak görülür. Doğruluk garantisini bu Nur'dan alan yakînî öncüllerin kesin bilgiye ulaştırması, dînî tecrübenin objektifleşmesi ve bütün insanlar için hakikat görüntüsü sergilemesi açısından önemlidir.

Nitekim metodik şüphede kuşkuyla ulaşılan açık seçik bilmenin temel öğelerinden biri olan yetkin varlık idesinin gerektirdiği varlık, dış dünyanın varoluşunun kesinliğini sağladığı gibi, aynı zamanda bu dünyaya ilişkin bilginin de garantisidir. Dolayısıyla sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın bilgi yürüyüşü, kendisini “aldatmayacak” bir Yaratıcı'nın meydana getirdiği düzenin varolduğu kâinat üzerinden gerçekleşecektir. Kendi varlığında bulunduğu sağlam temellerle gerçekleşecek düşünce sürecinin varlığı, tüm bilgi aktarımı kullanmayla hakikati elde edebilecek bir yapıdadır. Varlığın bize vereceği doğru cevapların kaynağında yer alan “Tanrı Düşüncesi” tüm bilgilerin teminatıdır. Bu teminatla kuşku sürecinden sıyrılarak aklî ve naklî bilgilere ulaşma çabasında olan insanın en büyük yardımcısı olan metodik hareketin, bilme ve yetkinleşme açısından gerekliliği aşikârdır. Diğer açıdan bilme ve yetkinleşme sürecinin sahibi olan nefsin, istidlâli olarak ulaşılan inanç önermelerinin gerçekliğini doğrulayacak çabasının, dînî düşüncenin metafizik olgularına dair kuracağı öznel ilişkiyle eşsiz bir görünüme kavuşacağı da unutulmamalıdır. Dolayısıyla imanın gaybî önermelerinin doğrulanması çabası olarak anlaşılan metodik şüphenin başarısı, objektifliğin sınırlılığından ziyade, özneliğin engin boyutlarına atıf yapan kalbin “nur”una bakan yönüyle, yani, “ruh, nefis, akıl ve kalp” düzlemindeki yetkinlik çabasıyla daha iyi anlaşılacaktır.

## Kaynakça

- Abdurrezzak, Ebu Bekir b. Hemmam (v.211h.), *Tefsîru Abdurrezzak* (thk. Mahmud M. Abduh), I-III, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419h.
- Afîfî, Abdurrezzak, *el-Hikmetu min İrsâli'r-Rusûl*, Daru's-Semiği, Riyad, 1420h.
- Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-II, Dâru'l-Maârif, Kâhire, ths.
- Akalan, Ahmet Şükrü ve Başkaları, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Y., Ankara, 2011.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap Kitabevi, İstanbul, ths.
- Akseki, Ahmed Hamdi, *İslam*, (haz. H. Tahsin Feyizli), Nur Dağıtım, Ankara, 1981.
- Âl-i Abdullatîf, Muhammed b. Ali, *Kitabü't-Ta'rîfâtü'l-İtikâdiyye*, Dâru'l Vatan, Riyad, ths.
- Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed (v. 1014/1605), *er-Ravzu'l-Ezher fî Şerhi Fıkhı'l-Ekber* (tlf. Vehbi Süleyman Ğavci), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1998.
- Alston, William P., *Dînî Tecrübe ve Dînî İnanç (Dînî Bilginin İmkânı içinde, çev. Temel Yeşilyurt)*, İnsan Y., İstanbul, 2003.
- Altıntaş Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Y., İstanbul, 2003.
- Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, Ribat Y., Konya, 1997.
- Alûsî, Şihâbuddîn Mahmud (v. 1270h.), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî* (thk. Ali Abdalbârî Atiyye), I-XVI, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1415h.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn (v. 631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Ahmed M. El-Mehdî), I-V, Dâru'l-Kütübü'l-Vesâîgi'l-Kavmiyyeti, Kahire, 1424/2004.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn (v. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (thk. Abdurrezzak Afîfî), I-IV, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, ths.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Y., Ankara, 1994.
- Arslan, Ali, *Büyük Kur'an Tefsiri*, I-XVI, Arslan Y., İstanbul, 1987.
- Askalânî, İbn Hacer (v. 852/1449), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Muhammed Fuad Abdalbâki), I-XIII, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1379h.
- Askerî, Ebû Hilal El-Hasan (v.395h), *el-Furûku'l-Lugaviyye* (thk. Muhammed İbrahim Selim), Dâru'l-İlm ve's-Segâfeti, Kahire, ths.
- Atay, Hüseyin, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *Ankara ÜİF Dergisi*, cilt: XXIX, sayı: 1, 1987, s. 1-39.



- Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader sorunu*, Atay ve Atay Y., Ankara, 2009.
- Atay, Hüseyin, "Müslümanlarda Şüphecilik", *Ankara ÜİF Dergisi*, cilt: XXVIII, sayı: 1, 1986, s. 1-22.
- Aydın, Hüseyin, *Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, Fecr Y., Ankara, 2010.
- Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 1, Sayı 2, 1986, s. 12-21.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İFV. Y., İzmir, 2001.
- Ayer, A. Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), Metis Y., İstanbul, 1984.
- Ayman, Mehmet, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Y., İstanbul, 1997.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn (v. 855h.), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi Buhârî*, I-XII/XXV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ths.
- Bâbertî, Ekmelü'd-Din Muhammed (v. 786h.), *Şerhu Akîdetu't-Tahaviyyetü* (thk. Arif Aytekin), Vüzeratu'l-Evgafu's-Şuuni ve'l-İslamiyyeti, Kuveyt, 1989.
- Bağdâdî, Abdulkâhir (v. 439h.), *Usûlu'd-Dîn* (thk. Ahmed Şemsüddin), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002.
- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekir (v. 403h.), *el-İnsâf fimâ Yecibu İ'tikâduhû ve lâ Yecûzu'l-Cehlu bihi* (thk. Muhammed Zâhid Kevserî), Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs, Kahire, 1421/2000.
- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekir (v. 403h.), *Temhîdu'l-Evâili fî Telhîsu'd-Delâil* (İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1407/1987.
- Berki, Ali Himmet (Kontrol eden), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Hikmet Y., İstanbul, 1978.
- Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-Merâm*, (nşr. Yusuf Abdurrezzâk), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1949.
- Beyâzîzade, Ahmed b. Hasan, *Usûlü'l-Münife li'l-İmam Ebî Hanîfe (İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi), Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 1996.
- Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd (v. 685/1292), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (thk. Muhammed A. Mar'aşlı), I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418h.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin (v. 458h.), *Delâilu'n-Nübüvve ve Marifeti Ahvâli Sahibi's-Şerîati*, I-VII, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin (v. 458h.), *el-Esmâ' ve's-Sıfât* (thk. Abdullah b. Muhammed), I-II, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde, 1413/1993.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Dinî ve Felsefî Ahlak Lügatçesi*, Bilmen Y., İstanbul, 1967.

- Bingöl, Abdulkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB Y., İstanbul, 1983.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Y., Ankara, 1997.
- Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Y., İstanbul, 1993.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *el-Camiu'l-Müsnedi's-Sahîhi'l-Muhtasarı min Umûri Rasûlillahi (s.a.v.) ve Sunenihi ve Eyyâmihî (Sahîhu Buhârî)* (thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir), I-IX, Daru Tûgu'n-Necat, Riyad, 1422h.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, I-X, (Sad. Muhammed Ali Es-Sabuni), (çev.. Heyet), Damla Y., İstanbul, 1995.
- Câhız, Amr b. Bahr (v. 255/869) , *Kitâbu'l-Hayevân*, (thk. Abdüsselam M. Harun), I-VIII, Şirketu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1965/1384.
- Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yâr-ı Sedat* (sad. Hasan Tahsin Feyizli), Fecr Y., Ankara, 1998.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (v. 400/1009), *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğati ve Sihâhi'l-Arabiyyeti* (thk. Ahmed Abdurrahman Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Y., İstanbul, 1999.
- Cezîrî, Şeyh Abdurrahman, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, (çev. Hasan Ege), I-IV, Bahar Y., İstanbul, 1981.
- Cibrin, Abdullah b. Abdurrahman, *el-Kitâbu'l-İrşâd Şerhu Lumatu'l-İtikad el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd*, Dâru Tiyb, Riyad, 1418/1997.
- Cihan, Ahmet Kamil, Takdim (Gazzâlî, Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine içerisinde, çev. Ahmet Kamil Cihan), İnsan Y., İstanbul, 2003.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı -Psikolojinin Temel Kavramları-* , Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed (v. 816h.), *Kitabu't-Ta'rîfât* (thk. Komisyon), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed (v. 816h.), *Şerhu'l-Mevâkıf* (thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî), I-VIII, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut,1419/1998.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn (v. 478h.), *el-Akîdetu'n-Nizâmiyyetü fi'l-Erkâni'l-İslâmiyyeti* (thk. Muhammed Zâhid Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs, Kahire, 1412/1992.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn (v. 478h.), *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh* (thk. Salah b. Muhammed), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn (v. 478h.), *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Gavâtiu'l-Edilleti fi Usûli'l-İtikad* (thk. Muhammed Y. Musa, Ali Abdulmunim), Mektebetü Hancî, Mısır, 1369/1950.

- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn (v. 478h.), *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* (thk. Ali Sami en-Neşşâr vd.), Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye, 1969
- Çankı, Mustafa, *Büyük Felsefe Lügatı*, I-III, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzalî ve Şüphecilik*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1989
- Çüçen, Abdulkadir, *Modern Epistemolojinin İki Geleneği (Çağdaş Epistemolojiye Giriş içinde, haz. Nebi Mehdiyev)*, İnsan Y., İstanbul, 2011.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XI, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1978.
- Demağânî, Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân* (thk. Abdu'l-Aziz Seyyidü'l-Ehl), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1983.
- Demir, Osman, "Tevakkuf", *DİA*, 2011, XXXX, s. 579.
- Deniz, O. Murat, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I-X, Dâru İhyâi Kütübi'l Arabiyye, Kahire, 1383h.
- Descartes, Rene, *Aklın İdaresi İçin Kurallar* (çev. Mehmet Karasan), MEB Y., İstanbul, 1997.
- Descartes, Renates, *Meditationes de Prima Philosophia (Metafizik Üzerine Düşünceler, Latince'den Çev. Çiğdem Dürüşken)*, Kabalcı Y., İstanbul, 2013.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Y., Ankara, 2003.
- Düzgün, Şaban Ali, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Y., Ankara, 1997.
- Ebu'l-Beka, Eyyüb b. Musa (v. 1094h.), *el-Külliyât Mu'cemu fî Mustalâhati ve'l-Furugi'l-Luğaviyyeti* (thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısri), Muessesetu Risale, Beyrut, ths.
- Ebü Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275h.), *es-Sünen* (thk. Şuayb Arnaût, Muhammed Kâmil), I-VII, Dâru Risâletü'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Ebü Hanife, Numan b. Sabit (v. 150h.), *el-Âlim ve'l-Müteallim (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. Mustafa Öz)*, Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 2011.
- Ebü Hanife, Numan b. Sabit (v. 150h.), *el-Fıkhü'l-Ekber (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. Mustafa Öz)*, Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 2011.
- Ebü Hanife, Numan b. Sabit (v. 150h.), *el-Vasıyye*, (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. Mustafa Öz), Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 2011.
- Ebü Hayyan, Muhammed b. Yusuf (v. 745h.), *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr* (thk. Sıtkı M. Cemil), I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420h.

- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Mustafa (v. 982h.), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-X, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ths.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *Dibâce* (Janet, Paul & Seailles, Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib - Metafizik ve İlahiyat-* içinde, çev. Elmalılı Hamdi Yazır), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1978.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I-IX, Nebioğlu Basımevi, İstanbul, 1960.
- Erdem, Hüsametdin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-er Y., Konya, 2000.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (v. 324/935-36), *Kitâbu'l-Lum'a fî'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'a* (thk. Hamûde Ğurâbâ), Matbaatu Masîr, Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (v. 324/935-36), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (tsh. Helmut Ritter), Dâru Franz Şitâyiz, Fisbaden, 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (v. 324/935-36), *Risâletu İstihsâni'l-Havd fî-İlmi'l-Kelâm*, Dâru'l-Maarif, Beyrut, 1415/1995.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b Ahmed (v. 370h.), *Tezhîbu'l-Luğah* (thk. Abdusselam M. Harun), I-XV, Dâru'l-Mısriyyetü, Kahire, 1384/1964.
- Fârâbî Ebû İbrahim İshak (v. 350h.), *Mu'cemu Divânü'l-Edeb* (thk. Ahmet Muhtar Ömer), I-IV, Muessesetü Dâru's-Şa'b, Kahire, 1424/2003.
- Fârukî, İ. Raci, *Bilginin İslâmîleştirilmesi* (çev. Fehmi Koru), Risale Y., İstanbul, 1995.
- Fârukî, İ. Raci, *Tevhid'in Düşünce ve Hayata Yansıması* (çev. Dilaver Yardım), İnsan Y., İstanbul, 1987.
- Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme-Makaleler-1* (Derleme ve çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Y., Ankara, 2000.
- Fennî, İsmail, *Lügatçe-i Felsefe*, Matbaâi Âmire, İstanbul, 1341.
- Fezarî, İbrahim b. Abdurrahman (v. 1162m.), *Şerhu'l Varakât li İmâmi'l-Haremeyn el-Cüveynî*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Kuveyt, ths.
- Firuzabadî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub (v. 817h.), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I-IV, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü, Yer Yok, 1400/1980.
- Gazzâlî, Ebu Hamid, Muhammed (v. 505/1111), *Bidâyetü'l-Hidâye* (thk. Muhammed Haccar), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2001.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Cevâhiru'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Reşid Rıza), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1411/1990.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Faysalu't-Tefrika* (Mecmûatu Resâil içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2011.

- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505-1111), *el-Hikmetu fî Mahlûkâtillahi Azze ve Celle* (Mecmûatu Resail içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ths.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *el-İktisât fî'l-İtikât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2004.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505/1111), *İlcâmu'l-Avâm an İlmi Kelâm* (Mecmûatu Resâil içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505/1111), *el-Kânûnu fî't-Te'vîl* (Mecmûatu Resâil içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Kavâidu'l-Akâid* (thk. Musa Muhammed Ali), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1405/1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Kitâbu'l-Erbâin fî Usûli'd-Dîn* (thk. Abdulkâdir Mekrî), Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 1432/2011.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1975.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505/1111), *el-Meârifu'l-Akliyye –Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine-* (çev. Ahmet Kamil Cihan), İnsan Y., İstanbul, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Mihékku'n-Nazâr fî'l-Mantık* (thk. Ahmed F. Mezîdî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ths.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Mişkâtu'l-Envâr* (Mecmûatu Resâil içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Mi'yâru'l-İlm fî Fenni'l-Mantık* (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Mısır, 1961.
- Gazzâlî, Ebu Hamid, Muhammed (v. 505/1111), *Mizânu'l-Amel* (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Mısır, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (v. 505/1111), *Mukâşefetu'l-Kulûb el-Mukarrib ilâ Allâmi'l-Guyûb* (thk. Abdullah El-Halidî), Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyetü, Beyrut, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* (thk. Muhammed Abdusselam), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993/1413.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505/1111), *el-Münkizu mine'd-Dalâl* (Mecmûatu Resâil içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Ravzatu't-Talibîn ve Umdetu's-Sâlikîn* (Mecmûatu Resâil içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2011.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Risâletü Ledünniyye* (Mecmûatu Resâil içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Risâletü'l-Va'ziyye* (Mecmûatu Resâil içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Tehâfütü'l-Felâsife* (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Kahire, ths.
- Girîdî, Sırrı, *Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslam*, Dersâadet, İstanbul, 1310.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam -Tarih, Ekoller, Problemler-*, Tekin Kitabevi, Konya, 2010.
- Grünberg, Teo, *Mantık ve Gerçeklik (Çağdaş Epistemolojiye Giriş içinde, haz. Nebi Mehdiyev)*, İnsan Y., İstanbul, 2011
- Hâdimî, Ebû Said Muhammed (v. 1176/1762), *Berikatu Mahmûdiyye fî Şerhi Tarikatu Muhammediyye ve Şerîatu Nebeviyyetu fî Sîreti Ahmedîyye*, I-IV, Matbaatu Halebiyye, Halep, 1348h.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed (v. 770h.), *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, I-II, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ths.
- Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi-Kavramlar ve Akımlar-*, I-VIII, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi İstanbul, 1989.
- Harpûtî, Abdüllatîf (v. 1916m.), *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul, 1327.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (v. 388/998) *Meâlimü's-Sünen*, I-IV, Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1351/1932.
- Hick, John, *İmanın Dinamikleri* (çev. Fehrullah Terkan, Salih Özer), Ankara Okulu Y., Ankara, 2000.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Y., Ankara, 1993.
- Işık, Kemal, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Y., Ankara, 1980.
- İbn Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil (v. 170h.), *Kitabu'l-Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Samarrâî), I-VIII, Dâru ve Mektebetü Hilâl, Yer Yok, ths.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir (v. 1393/1973), *Mekasıdu's-Şerîati'l-İslamiyye* (çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), Rağbet Y., İstanbul, 1999.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir (v. 1393/1973), *Et-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tahriru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Aklu'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd)*, I- XXX, ed-Dâru't-Tunûsiyyetu, Tunus, 1984.

- İbn Battal, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef (v. 449h.), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Ebu Temim Yasir b. İbrahim), I-X, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1423/2003.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn (v. 597h.), *Nuzhetu'l-A'yunu'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir* (thk. Muhammed Kazım Râzî), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn (v. 597h.), *Et-Tabsira*, I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.
- İbn Dureyd, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan (v. 321h.), *Cemheretu'l-Luğah* (thk. Remzi Münir Baalbekî), I-III, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1987.
- İbni Ebi'l-İzz, Sadruddin (v. 792h.), *Şerhu'l-Akidetu't-Tahaviyyetu* (thk. Şuayb Arnaut, Abdullah b. El-Muhsin Et-Türkî), I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed (v. 235/849), *el-Kitâbu'l Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr* (thk. Kemal Yusuf Hût), I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409h.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's-Saâde (v.606h.), *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl* (thk. Abdulkadir Arnaût), I-XII, Mektebetü Hulvânî, Yer Yok, 1390/1970.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's-Saade (v.606h.), *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser* (thk. Tahir Ahmed ez-Zavi, Mahmud Muhammed et-Tanahi), I-V, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.
- İbn Fâris, Ebu Huseyn Ahmed (v. 395h.), *Mu'cemu Megâyisi'l-Luğah* (thk. Abdu's-Selam Muhammed Harun), I-VI, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1399/1979.
- İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen (v. 406h.), *Mücerredu Makâlâtu's-Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî* (thk. Danyal Cimaryo), Dâru'l-Meşrik, Beyrut,1987.
- İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed B. Hasen (v. 406h.), *Tefsîru İbn Furek* (thk. Suheyime bt. Muhammed), Camiatu Ummu'l-Kura, Mekke, 2009.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (v. 241/855), *el-Müsned* (thk. Şuayb Arnaût ve diğerleri), I-L, Müessesetü Risâle, Beyrut, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456h.), *el-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-V, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, ths.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456h.), *Kitâbu't-Dürreti fîmâ Yecibu İ'tikâduh* (thk. Ahmed b. Nâsır El-Hamed, Said b. Abdurrahman), Mektebetu't-Turâs, Mekke, 1408/1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456h.), *Resâilu İbn Hazm El-Endelûsî* (thk. İhsan Abbas), I-IV, Müessesetü'l-Arabiyyeti li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, Beyrut, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456h.), *el-Usûl ve'l-Furû* (thk. Abdu'l-Hak et-Türkümânî), Daru İbn Hazm, Beyrut, 2011.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Bedâiu'l-Fevâid*, I-IV, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, ths.

- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *el-Fevâid, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut, 1973.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *İğasetü'l-Lihafan min Masayidi's-Şeytan* (thk. Muhammed Hamid el-Fagi), I-II, Mektebetü'l Maarif, Riyad, ths.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye (v. 751h.), *Medâricü's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Nestâin* (thk. Muhammed el-Bağdâdî), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1996
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Mift'âhu Dâru's-Saâde ve Menşûri Vilâyeti'l-İlmi ve's-Saâde*, I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Risâletü İbn Kayyim ilâ Ehadi İhvânihî* (thk. Abdullah b. Muhammed el-Müdeyfir), Metâbiu's-Şarku'l-Evsat, Riyad, 1420h.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Sifâtu'l-Münâfikîn*, Suudî Evkaf Bakanlığı, Yer Yok, 1410h.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Şifâu'l-Alîl fî Mesâili'l-Gadâi ve'l-Kader ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1398/1978.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (v. 751h), *Et-Tibyân Fî Aksâmi'l-Kur'an* (thk. Muhammed H. El-Fagî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ths.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (v. 774h.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk. Muhammed H. Şemsuddîn), I-IX, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419h.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem (v. 711h.), *Lisânu'l-Arab* (thk. Abdullah A. el-Kebir, Muhammed A. Hasebullah, Haşim M. eş-Şâzelî), I-VI, Dâru'l-Maarif, Kahire, ths.
- İbn Melek, Abdullatif (v.885/1480), *İki Kur'an Sözlüğü Lügat-ı Ferišteoğlu ve Lügat-ı Kanûnu İlâhî* (Haz. Cemal Muhtar), Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 1993.
- İbnü'l Mukaffâ', Ebû Muhammed Abdullah (v. 142/759), *el-Edebu's-Sağîr ve'l-Edebu'l-Kebîr*, Dâru Sadr, Beyrut, ths.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (v. 520/1126), *Faslu'l-Makâl fî Takrîri mâ beyne's-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl* (thk. Muhammed Âbid Câbirî), Merkezu Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabî, Beyrut, 1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed (v. 520/1126), *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akaidi'l-Mille* (thk. Muhammed Âbid Câbirî), Merkezu Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabî, Beyrut, 1998.
- İbn Sellam, Ebu Ubeyde Kasım (v.224h.), *Garîbu'l-Hadis* (thk. Muhammed Abdu'l-Muîd Han), Matbaatu Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniye, Haydarâbad/Dekkan, 1384/1964.



- İbn Sellam, Ebu Ubeyde Kasım (v.224h.), *Kitâbu'l-İman* (thk. Nâsıruddin Elbânî), Mektebetu'l-Maârif, Riyad, 2000.
- İbn Sellam, Yahya et-Teymi (v.200h.), *Tefsîru Yahya b. Sellam* (thk. Hind Şelbi), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004/1425.
- İbn Sina, Ebû Ali (v. 1037m.), *Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantkıyyeti ve't-Tabîyyeti'l-İlâhiyyeti*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedideti, Beyrut, ths.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin (v. 728h.), *Mecmûu'l-Fetâvâ* (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), I-XXXV, Mucmeu Melik Fahd, Medine, 1995.
- Îcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed (v. 756/1355), *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ths.
- İkbal, Muhammed, *İslamî Benliğin İçyüzü* (çev. Ali Yüksel), Fıtrat Y., İstanbul, 1986.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (Çev. N. Ahmet Asrar), Bir Y., İstanbul, 1984.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin Ragıp (v. 502h.), *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Kiyâni), Matbaatü'l-Halebi, Kahire, 1961.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin Ragıp (v. 502h.), *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saadeteyn*, Dâru Mektebetu'l-Hayat, Beyrut, 1983.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin Râgıp (v.502h.), *Tefsîru'r-Râgıp el-İsfehânî* (thk. Muhammed A. Besyûnî), Külliyyetu Âdab Câmîiatu Tanta, Yer Yok, 1420/1999.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin Ragıp (v.502h.), *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa* (thk. Ebu'l-Yezid Ebû Zeyd Acemî), Dâru's-Selâm, Kahire, 1428/2007.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikmet*, Yer Yok, Evkâfi İslâmiyye Matbaası, 1336.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, I-II, Evkâfi İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339r.
- Janet, Paul & Seailles, Gabriel, *Metelib ve Mezahib -Metafizik ve İlahiyat-* (çev. Elmalılı Hamdi Yazır), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1978
- Kâdî Abdulcebbar (v. 415h.), *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl: en-Nazar ve'l-Meârif* (thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulhalim en-Neccâr), XI, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire, ths.
- Kâdî Abdulcebbar (v. 415h.), *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl: et-Teklîf* (thk. İbrahim Medkûr), XI, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire, ths.
- Kâdî Abdulcebbar (v. 415h.), *Şerhu Usûli'l-Hamse* (thk. Abdulkirim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (çev. N. Kempt Smith), London, Macmillan, 1929.

- Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002.
- Kara, İsmail (haz.), *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi -Metinler/Kişiler-*, I-III, Risale Y., İstanbul, 1986.
- Kara, İsmail, “Babanzade Ahmet Naim Bey’in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, IV, 2000, s. 189-279.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (v. 923h.), *İrşâdu’s-Sârî li-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, I-X, Matbaatu’l-Kübra’l-Emîriyyeti, Mısır, 1323h.
- Kerhî, Ebu’l Hasan Ubeydullah (v. 340/952), *Usûl-u Kerhî* (Usûl-u Pezdevî devamında), Mir Muhammed Merkezi Kütüphane Merkezi İlim ve Edeb, Arambağ/Karaçi, ths.
- Kocabaş, Şakir, *İslam’da Bilginin Temelleri (Emr Kitabı)*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed (v. 671h.), *el-Câmî li-Ahkâmi’l-Kur’ân* (thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfiş), I-XX, Dâru’l-Kütübü’l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964.
- Kutub, Seyyid, *Fî-Zilâli’l-Kur’an* (çev. E. Saraç, İ. H. Şengüler, B. Karlığa), I-XVI, Hikmet Y., İstanbul, 1970.
- Kutub, Seyyid, *Kur’an’da Kıyamet Sahneleri* (çev. Süleyman Ateş), Hilal Y., Ankara, ths.
- Küçükalp, Kasım-Cevizci, Ahmet, *Batı Düşüncesi -Felsefî Temeller-*, İsam Y., İstanbul, 2014.
- Lings, Martin, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, (çev. Enes Harman, Ufuk Uyan), Yeryüzü Y., İstanbul, 1980.
- Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar -Platon’dan Wittgenstein’e Batı Felsefesi-*, Paradigma Y., İstanbul, 2000.
- Malatî, Ebu’l-Huseyn Muhammed (v. 377/987), *et-Tenbîh ve’r-Red alâ Ehli’l-Ehvâi ve’l-Bid’a* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mektebetü’l-Ezheriyyetu, Mısır, Ths.
- Mâlik, b. Enes (v. 179h.), *Muvatta’* (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1406/1985.
- Manastırlı, İsmail Hakkı, *Zeyl (Risâle-i Hamîdiyye İçinde)*, Bahar Y., İstanbul, 1973.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Y., İstanbul, 2005.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed (v. 333h.), *Kitâbu’t-Tevhîd* (thk. Fethullah Huleyf), İskenderiye: Dâru’l-Câmiâtu’l-Mısriyyetu, ths.
- Mâturîdî, Ebu Mansur (v. 333/944), *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne* (thk. Mecdi Baslûm), I-X, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu’l Hasen Ali b. Muhammed (v. 450h.), *Tefsîru Mâverdî (en-Nuket ve’l-Uyûn)* (thk. Seyyid b. Abdi’l-Maksud), I-VI, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, ths.

- Mehdiyev, Nebi, *İçselcilik ve Dışsalcilik Tartışmasına Uzlaşmacı Bir Yaklaşım (Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde, haz. Nebi Mehdiyev), İnsan Y., İstanbul, 2011.
- Mervezî, Ebû Muzaffer Mansur (v. 489h.), *Gavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl* (thk. Muhammed H. İsmail), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l Kur'ân* (çev. Komisyon), I-VII, İnsan Y., İstanbul, 1996.
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî (v. 672/1273), *Fîhi Mâ Fîh* (çev. Ahmed Avni Konuk), İz Y., İstanbul, 2001.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccâc b. Cebr (v.104h.), *Tefsîru Mücâhid* (thk. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nîl), Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîseti, Mısır, 1410/1989.
- Muhâsibî, Ebu Abdullah Haris b. Esed (v.243), *Fehmu'l-Kur'ân ve Meânîhi* (thk. Hüseyin el-Kutlu), Dâru'l-Kindî-Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1398h.
- Muhâsibî, Haris B. Esed (v. 243), *el-Mekâsibu ve'l-Verau ve's-Şubhetu ve Beyanu Mubâhuhe ve Mahzûruhe ve'htilâfi'n-Nâsi fi talebihe ve'r-Reddi ale'l-Ğalitiyne fîhi* (thk. Nur Said), Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1992.
- Musgrave, Alan, *Sağduyu, Bilim ve Kuşukculuk "Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş"* (çev. Pelin Uzey), Göçebe Y., İstanbul, 1997.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed (v. 1031h.), *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Taârif, Âlemu'l-Kütüb*, Kahire, 1410/1990.
- Müslim, İbn Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyri (v. 261/875), *el-Musnedu's-Sahîhi'l-Muhtasaru Binagli'l-Adli ani'l-Adli ilâ Rasûlillâh (Sahîhu Müslim)* (thk. Muhammed Fuad Abdalbaki), I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ths.
- Nâci, Muallim, *Lügat-ı Nâci*, Çağrı Y., İstanbul, 1978.
- Nesaî, Ebû Abdurrahmân Ahmed (v. 303/915), *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ* (thk. Abdulfettah Ebu Ğudde), I-IX, Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, Halep, 1986/1406.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed (v. 303/915), *es-Süneni's-Suğra li-Nesaî* (thk. Abdu'l-Fettah Ebu Ğudde), I-IX, Mektebetü'l-Matbûatu'l-İslâmiyye, Halep, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât (v. 710h.), *Keşfu'l Esrâr fi Şerhi'l-Menâr*, I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ths.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât (v. 710h.), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (Yusuf Ali Bedîvî), I-III, Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn (v. 508/1115), *Bahru'l-Kelâm* (thk. Veliyyüddîn M. Salih), Mektebetü Dâru'l-Ferfur, Dimeşk, 1421/2000.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn (v. 508/1115), *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), I-II, DİB Y., Ankara, 2004.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn (v. 508/1115), *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* (thk. Cîbullah Hasen Ahmed), Dâru't-Tabâatu'l-Muhammediyye, Kahire, 1402/1986.
- Nesefî, Ömer (v. 537h.), *Metni Akâidi Ömer'in Nesefî*, Salah Bilici Kitabevi Y., İstanbul, ths.
- Neşşar, Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I-II, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1964.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu alâ Müslim*, I-XVIII, Dar'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392h.
- Neysabûrî, Nizamuddin Hasan b. Muhammed (v.850h.), *Garâibu'l-Kur'an ve Rağaibu'l-Furkan* (thk. Zekerîyya Umeyrat), I-VI, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1416h.
- Nursî, Said, *Hutbe-i Şâmiye*, Envâr Neşriyat, İstanbul, 1990.
- Nursî, Said, *İşârâtü'l-İ'câz* (çev. Abdulmecid Nursî), Zehra Y., İstanbul, 1999.
- Nursî, Said, *Sözler*, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1990.
- Nursî, Said, *Şuâlar*, Şahdamar Y., İstanbul, 2007.
- Osman, Abdulkerim, *Nazariyyetu't-Teklîf: Ârâi'l-Kâdi Abdulcebbâri'l-Kelâmiyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, ths.
- Özcan, Hanefî, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara ÜİFV Y., İstanbul, 1992.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, Notos Kitap Y., İstanbul, 2015.
- Pascal, Blaise, *Düşünceler* (çev. Metin Karabaşoğlu), Kaknüs Y., İstanbul, 1998.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed (v. 493/1099), *Usûli'd-Dîn* (thk. Hans Peter Lens), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü, Kahire, 2003.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed (v. 482h.), *Usûl-u Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifetu'l-Usûl)*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Arambağ/Karaçi, ths.
- Plantinga, Alvin, *God and Other Minds -a Study of the Rational Justification of Belief in God-*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1967.
- Razî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *Kitâbu'l-Mesâili'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn* (thk. Ahmed Hicâzî es-Saga), Mektebetü's-Sakâfî, Kahire, 1990.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *El-Mahsûl* (thk. Taha Câbir F. Ulvânî), I-VI, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *Meâlim fî Usûli'd-Dîn* (thk. Taha Abdurrauf Sa'd), Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Lübnan, ths.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *Meâlim fî İlmi Usûli'l-Fıkh* (thk. Ali M. Avd, Adil A. Abdi'l-Mevcûd), Dâru Âlemu'l-Marife, Kahire, 1994.

- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *el-Mebâhisi'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*, I-II, Matbaatu Meclisu Dâiretu'l-Maârif, Haydarâbad/Dekkan, 1343h.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, I-XXXII, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420h.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (thk. Ahmed Hicâzî), I-IX, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), *el-Muhassal* (çev. Hüseyin Atay), Ankara ÜİFV Y., Ankara, ths.
- Rosenthal M., Yudin P., *Felsefe Sözlüğü* (çev. Aziz Çalışlar), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), I-IV, Say Y., İstanbul, 1996.
- Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, I-III, Dâru's-Sabûnî, Kahire, 1417/1997.
- Sabûnî, Nureddin (v. 580/1184), *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifaye fî el-Hidâye fî Usûli'd-Dîn* (thk. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Maârif, İskenderiye, 1969.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Abdillâh (v. 1066/1656), *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Menân* (thk. Abdurrahman b. Mualla), Muessesetu Risâle, Yer Yok, 2000.
- Salih, Subhi, *Mebâhis fî-Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İlmi'l-Melâyîn, Yer Yok, 2000.
- Sami, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, Çağrı Y., İstanbul, 1978.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail (v. 1182/1768), *İcâbetü's-Sâil Şerhi Bağiiyetü'l-A'mâl* (thk. Hüseyin b. Amed Es-Siyağî, Hasan M. Makbûlî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.
- Sefârînî, Muhammed b. Ahmed (v. 1188h.), *Levâmiu'l-Envâru'l-Behiyyetü ve Sevâtiu'l-Esrâru'l-Eseriyyetü*, I-II, Müessesetü'l-Hâfigîne ve Mektebetühe, Dimeşk, 1402/1982.
- Semerkandî, İbnü'l-Hakîm (v. 342), *Sevâd-ı A'zam* (çev. Şahver Çelikoğlu), Arslan Y., İstanbul, 1980.
- Subkî, Tacu'd-Din (v. 771h.), *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1911.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî (v. 911/1505), *ed-Dibâc alâ Sahîhi Müslim* (thk. Ebü İshâk el-Hûnî el-Eserî), I-VI, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1996.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğati ve Envâihe* (thk. Fuad Ali Mansur), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1998.

- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, I-XX, Matâbiu Ahbâru'l-Yevm, Yer Yok, 1997.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim (v. 790h.), *el-İ'tisâm*, (thk. Selim b. İydülhilâlî), Dâru İbn Affân, Suûdî Arabistan, 1412/1992.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim (v. 790h.), *el-Muvâfakât* (thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan), I-VII, Dâru İbn Affân, Mısır, 1417/1997.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm (v. 548h.), *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faûr), I-II, Dâru'l-Mâârif, Beyrut, 1993.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim (v. 548h.), *Kitabu Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm* (thk. Alfred Guillaume), Oxford University Press, London, 1934.
- Şeltût, Mahmut, *İslam -Akîde ve Şeriat-*, Dâru's-Şürûk, Kahire, 1968.
- Şevkânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali (v. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, I-VI, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1414h.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (v. 310h./923m.), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Et-Türki), I-XXVI, Dâru Hicr, Yer Yok, 1422/2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (v. 310/923), *et-Tabsîr fî Meâlimi'd-Dîn* (thk. Ali b. Abdulaziz), Dâru'l-Âsîmetu, Yer Yok, 1416/1996.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (v. 792/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (thk. Ahmed Hicâzî), Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyetü, Kahire, 1988.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (v. 792/1390), *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahmân Umeyre), I-V, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998.
- Taşkın, Ali, *Gazzâlî ve David Hume'un Şüphencilik Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Tayâlîsî, Ebû Davud Süleyman (v. 204/819), *Musnedu Ebî Dâvud Tayâlîsî* (thk. Muhammed Abdurrahman et-Türkî), I-IV, Dâru Hicr, Mısır, 1999.
- Tehânevî, Muhammed Ali (v. 1158h.), *Keşşâfu Istulâhâtu'l-Funûn ve'l-Ulûm* (thk. Ali Dahruc), I-II, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.
- Tevhîdî, Ebû Hayyan (v. 930/1023), *el-Mukâbesât* (thk. Hasan es-Sendûbî), Dâru Suâdu's-Sabâh, Kuveyt, 1996.
- Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, Sistem Y., İstanbul, 1995.
- Tîbî, Hüseyin b. Abdullah (v. 843h.), *Futûhu'l-Ğayb fî Keşfi an Ginâi'r-Reyb*, I-XVII, Mektebetü'l-Vataniyye, Ürdün, 2013.
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, , Harper Torchbook, New York, 1958.

- Tirmîzî, Muhammed b. İsa (v. 279/892), *Sünenu Tirmîzî* (thk. I-II. cilt Ahmed M. Şakir, III. Cilt Muhammed F. Abdulbaki, IV-V. Cilt İbrahim Utve), I-V, Mektebetü ve Matbaatu Mustafa'l-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1395/1975.
- Topaloğlu Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozofarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, DİB Y., Ankara, 1992.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Y., İstanbul, 1993.
- Uludağ, Süleyman, "Alâka", *DİA*, 1989, II, s. 334.
- Uslu Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB Y., Ankara, 1983.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, 1989, II, s. 242-246.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Tekâfü", *DİA*, 2011, XXXX, s.335.
- Yeşilyurt, Temel, "Kuşkuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman", *Fırat ÜİF Dergisi*, Sayı:5, Elazığ, 2000.
- Zebîdî, Murtaza (v. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (thk. Komisyon), I-XXXX, Dâru'l-Hidâye, Beyrut, 1986.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud (v. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmiu't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, Beyrut, 1407h.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud (v. 538/1143), *Esâsu'l Belâğa* (thk. Muhammed Basıl), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin ( v.794h.), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-IV, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî/Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1376/1957.

## Öz Geçmiş

1978 yılında Osmaniye’de doğdu. 1995 yılında Osmaniye İmam Hatip Lisesi’nden mezun oldu. Lisans öğrenimini 2003 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde tamamladı. 2009 yılında Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yüksek lisansı tamamladı. “İmanın Oluşumunda Metodik Şüphe” isimli teziyle 2017 yılında doktorasını tamamladı. Halen Milli Eğitim Bakanlığı’nda öğretmen olarak görevine devam etmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

