

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

KELÂM İLMİ AÇISINDAN RÜYANIN BİLGİ DEĞERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ayşenur MALAKÇI

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ramazan BİÇER

EYLÜL-2009

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KELÂM İLMİ AÇISINDAN RÜYANIN BİLGİ DEĞERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ayşenur MALAKÇI

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm

Bu tez 24/09/2009 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği kabul edilmiştir.

Doç. Dr.. Abdülvahit İMAMOĞLU

Doç. Dr.. Mustafa AKÇAY

Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu eserin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ayşenur MALAKÇI

24 Eylül 2009

ÖNSÖZ

Rüya konusu; rüyanın, bilgisel açıdan taşıdığı değer, subjektif veya objektif bir bilgi olup olmaması, kelâmcıların konuya bakışı, insanların rüyasıyla peygamberlerin rüyası arasındaki fark gibi noktalarda üzerinde durulmaya değer bulunmuştur. Konu ele alınırken öncelikle, kelâmcılara göre, bilginin anlamı ve bilgi edinme yolları tespit edilmiştir. Daha sonra rüya gerçeği gözler önüne serilerek, hem rüyanın dikkate alınmayacak basit bir olay olmadığı anlatılmış hem de insanlıkla birlikte var olan bu kavramın diğer bilimler açısından yeri ve değeri tespit edilmiştir. Son olarak da, kelâmcıların rüyaya bakışı bilgi edinme yolları ile birlikte ele alınarak tez tamamlanmıştır. Bu tezi hazırlamamda yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Ramazan BİÇER'e, her zaman manevi desteklerini gördüğüm eşime ve aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Ayşenur MALAKÇI

24.09. 2009

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	v
SUMMARY	vi
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: BİLGİ	4
1.1. Bilginin İmkânı	4
1.2. Bilginin Mahiyeti	7
1.2.1. Bilginin Tanımı	7
1.2.1.1. Mütekaddimîn Dönemi Kelâmcılarına Göre Bilgi	8
1.2.1.2. Müteahhirîn Dönemi Kelâmcılarına Göre Bilgi	11
1.2.1.3. Teftazânî Sonrası Kelâmcılara Göre Bilgi	13
1.2.1.4. Bilgi Tanımı Konusunda Değerlendirme	13
1.3. Bilginin Çeşitleri	14
1.3.1. Kadîm Bilgi	15
1.3.2. Hâdis Bilgi	15
1.3.2.1. Zarûrî Bilgi	15
1.3.2.2. İktisâbî Bilgi	17
1.4. Bilginin Dereceleri	18
BÖLÜM 2: BİLGİ EDİNME YOLLARI	20
2.1. Duyular	21
2.2. Haber-i Sâdık	22
2.2.1. Mütevâtir Haber	23
2.2.2. Haber-i Resûl	24
2.3. Akıl	25
2.3.1. Mu'tezilîlere Göre Akıl	25
2.3.2. Ehl-i Sünnet'e Göre Akıl	26
2.3.2.1. Mâtürîdîlere Göre Akıl	26
2.3.2.2. Eş'arîlere Göre Akıl	27
2.3.4. İtikâdî Konularda Aklın Rolü	28

2.3.5. Kelâmcıların Akıl Konusuna Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi	28
2.4. Diğer Bilgi Edinme Yolları	29
2.5. Bilgi Elde Etme Yolları Konusu Değerlendirmesi	30
2.6. Elde Edilen Bilginin Değeri	31
2.6.1. Duyularla Elde Edilen Bilginin Değeri	31
2.6.2. Haber-i Sâdık ile Elde Edilen Bilginin Değeri	32
2.6.3. Akıl ile Elde Edilen Bilginin Değeri	33
2.7. Bilgi-İman-Amel İlişkisi	33
BÖLÜM 3: RÜYA KAVRAMI	35
3.1. Tanımı	35
3.2. Rüyanın Mahiyeti	36
3.3. Rüyanın Çeşitleri	40
3.3.1. Rahmânî Rüya	40
3.3.2. Nefsânî Rüya	42
3.4. Rüyayla İlgili Kavramlar	44
3.4.1. Hulm	44
3.4.2. Adgâs-u Ahlâm	45
3.4.3. Menâm	45
3.4.4. Ehâdîs	46
3.4.5. Büşrâ	46
3.5. İslâm Âlimlerine Göre Rüya	46
3.6. Rüyanın İlmî Disiplinler Açısından Değerlendirmesi	47
3.6.1. Rüyanın Psikolojik Yönden Değerlendirilmesi	48
3.6.1.1. Rüya ile İlgili Batı'da Yapılan İlk Bilimsel Araştırmalar	50
3.6.1.2. Sigmund Freud	50
3.6.1.3. Alfred Adler	53
3.6.1.4. Jung	53
3.6.1.5. Erich Fromm	55
3.6.2. Rüyanın Tasavvufî Yönden Değerlendirilmesi	56
3.6.3. Rüyanın Felsefî Yönden Değerlendirilmesi	59
3.7. İstihâre - Rüya İlişkisi	63

BÖLÜM 4: KELÂMCILAR AÇISINDA RÜYANIN BİLGİSEL DEĞERİ	65
4.1. Bilgi Edinme Yolları Açısından Rüyanın Değeri	65
4.1.1. Duyu-Rüya İlişkisi	66
4.1.2. Akıl-Rüya İlişkisi	67
4.1.3. Vahiy-Rüya İlişkisi	68
4.1.3.1. Kelâmcılara Göre Vahiy	69
4.1.3.2. Peygamberlerin Rüyaları ile Peygamberler Dışındaki İnsanları Rüyaları Arasındaki Farklar	76
4.1.4. İlhâm-Rüya İlişkisi	77
4.2. Kelâm Bilginlerinin Rüyaya Yaklaşımı	78
4.3. Kelâmcılar Açısından Rüyanın Bilgi Değeri	80
SONUÇ	83
KAYNAKÇA	86
ÖZGEÇMİŞ	93

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
Haz.	: hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslâmî Araştırmalar Merkezi
İst.	: İstanbul
md.	: Maddesi
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	: Sayı
t.y.	: Tarih yok
thk.	: tahkik
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
Yay.	: Yayınları/Yayıncılık

Tezin Başlığı: Kelâm İlmi Açısından Rüyanın Bilgi Değeri

Tezin Yazarı: Ayşenur MALAKÇI **Danışman:** Doç. Dr. Ramazan BİÇER

Kabul Tarihi: 24.09. 2009 **Sayfa Sayısı:** VI (ön kapak)+ 93 (tez)

Anabilim dalı: Temel İslam Bilimleri **Bilim dalı:** Kelâm

Kelâmda bilgi edinme yolları arasında rüyanın yerini tespit ederken, öncelikle bilgi konusuna yer verilmiştir. Kelâmda bilgi konusu, kelâmcıların eserlerinin baş kısmında yer alan önemli bir konudur. Bu konu bilginin tanımı, mahiyeti, dereceleri ve çeşitleri şeklinde incelenmiştir.

Kelâmcılar genel olarak bilginin üç yolla elde edilebileceğini savunmuşlardır. Bunlardan birincisi duyulardır. Her duyu ile ancak kendi sahasına has olan şeyler idrak olunabilir, bu da o duyunun şartına uygun bir şekilde gerçekleştirilmesiyle olur. Aynı zamanda, duyuların bilgi kaynağı olması için sağlıklı olmaları da gerekmektedir. İkincisi, kelâm âlimlerinin çoğunun ittifak halinde olduğu, duyular ve akılla ulaşılması mümkün olmayan vasıtalı bilgi kaynağı haberdır. Son bilgi kaynağı ise, ilk bakışta hâsıl olan bilgiyi veren şey, yani akıldır. Kelâmcılar bunun dışında ilhâm, rüya gibi bilgi edinme yollarından genellikle söz etmemişlerdir. Araştırmamızın amacı da, rüyanın kelâmcılar açısından bilgi kaynağı olup olmadığını tespit etmektir. Tezimizde, bilgi konusuna genel bir giriş yapıldıktan sonra rüyanın tanımı, mahiyeti ve tasavvuf, felsefe gibi ilimlerin rüyayı bilgisel olarak nasıl değerlendirdiği anlatılırken literatür taraması yapılmıştır.

Çalışmamızın sonucunda rüyanın subjektif bir kavram olduğunu, kelâmcıların kabul ettiği bilgi edinme yolları ile rüya arasındaki ilişkiyi, genel olarak kelâmcıların rüyayı bir bilgi kaynağı olarak görmediklerini tespit ettik.

Anahtar kelimeler: Rüya, Bilgi, Karışık Rüyalar, Bilgi Kaynakları

Title of the Thesis: Information Highway as a Dream	
Author: Ayşenur MALAKÇI	Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ramazan BİÇER
Date: 24.09. 2009	Nu. of pages: VI(pre text)+93(main body)
Department: Basic Islamic Sciences	Subfield: Kelam
<p>While determining dream's place between obtaining information ways in Islamic Theology, information subject is given. Information subject in Islamic Theology is an important subject for theologians' work that takes place at the head part of the work. This subject is searched as definition of information, entity, grades and types.</p> <p>Theologians argued that information is generally obtained in three ways. The first one is sense. Each sense can only be cognizable in its own area, and this can happen according to that sense appropriate condition. At the same time, senses should be healthy in order to be a source information. Secondly, Islamic Theology is a notice that most of the wise men agreed on senses and source information that is impossible to reach it by wisdom. The last source information is wisdom that gives the information at first glance. Theologians generally did not mention about inspiration and getting information ways. Our research's aim is to determine whether dream is source information or not for theologians view. In our thesis after a general view of information, definition of dream, its content and Sufism is explained how dream is evaluated as information and while these explanations are made, a literature scanning is done.</p> <p>At the end of our study, we determined that dream is a subjective concept and between obtaining information ways that theologians accepted and the relation with dream shows us that in general theologians do not see dream as source information.</p>	
Key Words : Dream, Information, Complicated Dreams, Source Information.	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

İslâm kelâmcıları, bilginin ne olduğu konusuna önemle eğilmişler, onu farklı şekillerde tanımlamışlar ve eserlerinin giriş kısmında bu konuyu ele almışlardır. Kelâm eserlerinde öncelikle bilginin tanımı yapıldıktan sonra çeşitleri, dereceleri ve onu elde etme yolları incelenmiştir.

Kelâm mezhepleri, bilginin çeşitleri konusunda onu kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Hâdis bilgiyi de, zarûrî ve iktisâbî olarak sınıflandırmışlardır. Bilginin derecelerini de kesin, asılsız ve zan ifade edenler şeklinde gruplandırmışlardır.

Kelâmcılar, bilgi elde etme yollarında üç temel unsur kabul etmektedir. Bunlar; duyular, doğru haber ve akıldır.¹ Onlara göre bir duyunun bilgiye kaynak olması için, sağlıklı olması gerekir. Kelâmcılar tarafından kabul gören bir başka bilgi kaynağı da haberdur. Haberin bilgi kaynağı olmasının ilk şartı, doğruluğudur. Bunu “haber-i sâdik” tabiri ile ifade etmişlerdir. Akıl da kelâmcıların bilgi kaynaklarından sayılır. Aklın da kelâmcılar tarafından çeşitli tanımları yapılmış, bu farklı tanımlara çalışmamızda değinilmiştir.

İslâm düşüncesinde kelâmcıların kabul ettiği bu temel bilgi edinme yollarının dışında; sezgi, rüya gibi bilgi edinme yolları da kabul edilmiştir. Bazı kelâm bilginleri de sezgi ve rüyayı bilgi edinme araçları içerisinde değerlendirmiştir.

Tezimizin ana konusu, rüyanın kelâmcılar tarafından bilgi yolu olarak kabul edilip edilmediğinin tespitidir. Kelâmcıların bu konudaki görüşleri tespit edilmeden evvel, bilgi edinme araçları, rüya, rüyanın tanımı, mahiyeti ve diğer disiplinlerin bir bilgi yolu olarak rüyaya yaklaşımlarına değinilecektir.

Araştırmanın Amacı

Araştırmamız teorik bir çalışma olduğu için, hipotez veya varsayım yerine amaç kelimesini kullanmayı tercih ettik. Araştırmamızın temel amacı, kelâm bilginlerine göre rüyanın, bilgi elde etme yollarından biri olup olmadığını incelemektir.

¹ Emrullah Yüksel, *Âmîdi'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1992, s. 70.

Rüya, duyulara hitap eden yakaza alemine yönelik bir hal olmadığı için subjektif bir olgudur. Öncelikle kişinin gördüğü rüyanın, gerçekleri yansıtan (sâdik rüya) veya bir başka hâricî etkenle oluştuğunun tespiti zor görünmektedir. Buna rağmen bireyin sâdik olarak yorumladığı rüyanın, yol gösterici, yönlendirici, bazen de teselli edici olmakla beraber, objektif olmadığından, bilgi vasıtalarından biri kabul edilmez görünmektedir. Çünkü insan, rüyasının sâdik olduğunu, çoğunlukla, ancak o rüyanın reel dünyada gerçekleşmesiyle anlar. Ancak, peygamberler bu durumun dışındadır. Çünkü peygamberler rüyalarında vahiy alabilir ve rüyalarında bâtil bir şey görmezler. Ancak bu özel bir durum olduğundan, onların dışındaki insanların, hangi dinden olursa olsun, rüyalarında, hak ve bâtil, doğru ve yanlış yansımalarına muhatap olabilir.

Rüya hakkındaki önemli bir nokta da, görülen rüyaların fizikî veya psikolojik şartlardan etkilenmesidir. Örneğin, bilinçaltındaki düşüncelerden, bulunduğumuz ortamın şartlarından, başkalarına karşı hissettiğimiz sevgi, nefret gibi duygulardan yola çıkarak rüya görülebilir.

Bu durumu dikkate alan kelâm bilginleri, rüyaya ihtiyatlı yaklaşmışlar ve onu bilgi edinme vasıtası kabul etmemekten yana tavır sergilemişlerdir. Kelâmcıların yaklaşımının daha iyi anlaşılması amacıyla çalışmada, felsefe, tasavvuf ve psikolojideki rüya anlayışları incelenmeye çalışılmıştır.

Böylece kelâmcıların rüya konusundaki yaklaşımının İslâm düşüncesindeki yeri tespit edilerek, kelâmî yaklaşımın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak amacı güdülmüştür.

Araştırmanın Yöntemi

Kelâm ilmi açısından rüyanın bilgi değeri tespit edilmeye çalışılırken, açıklama yorumlama yöntemi kullanılarak, öncelikle bilgi konusu ele alınmıştır. Bu konuda birinci derecedeki kelâmî kaynaklar incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmada, kelâmda genel olarak bilgi edinme yolları tespit edildikten sonra, rüya konusuna geçilmiş ve rüyanın bilgisel değeri araştırılmıştır. Bunun için de konuyla doğrudan ilgili çalışmalar bizzat incelenmiş, geniş bir literatür taraması yapılmıştır. Buna ek olarak, rüya konusunda diğer ilimleri de kapsayan geniş bir konu olduğundan kelâm kitaplarının yanında psikoloji, tasavvuf ve felsefe kitaplarından da yararlanılmıştır.

Çalışmada ana hedef kelâm bilginlerinin probleme yaklaşımı olduğu için, kelâm dışı İslâm düşüncesindeki görüşlere genel bir bakış yapılmıştır. Böylece kelâm bilginlerinin tezlerinin yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Öte yandan kelâm edebiyatında rüya konusu fazla yer bulmamıştır. Konu daha çok tasavvuf kitaplarında işlenmiştir. Bu nedenle soruna doğrudan yaklaşan ve tavır koyan kelâm âlimleri yanında, kelâm-tasavvuf ilişkisi bağlamında çalışmalar yapan bilginlere ayrı bir önem atfedilmiştir. Problemin daha iyi anlaşılması ve çözüme katkıda bulunması amacıyla da felsefe ve psikoloji bilim dalında rüyanın değerlendirilmesine yönelik yaklaşımlara değinilmiştir.

Kabul ve ret bağlamında her iki yaklaşım tespit edildikten sonra, ana hatlarıyla kelâm ekolünde rüyanın bir bilgi değeri olup olmadığı konusu işlenmiştir.

BÖLÜM 1: BİLGİ

1.1. Bilginin İmkânı

Bilgi meselesi, kelâm kitaplarının baş kısmında yer alır.² Kelâm âlimlerinin, bilgi konusunu bu şekilde müstakil olarak inceleme ve ona eserlerinin ilk bölümünde yer vermelerindeki amaçları; inanç konularında bilgi vasıtalarının çeşitlerini tespit etmek ve bunlara ait hükümleri ayrıntılarıyla açıklamak değil, inanç esaslarının kaynaklarını tespit etmek ve korumaktan amacıdır.³

Kelâmcıların eserleri incelendiğinde, epistemolojik çalışmalarını, öncelikle, bilginin imkânı meselesi üzerinde yoğunlaştırdıkları ve daha sonra bilginin kaynağını inceledikleri görülür.⁴ Örneğin; Mâtürîdî'ye göre, veya dar anlamda inanç sistemini sağlam temellere dayandırabilmek için; doğruluğundan veya kesinliğinden kuşku duyulmayan noktalardan hareket etmek gerekmektedir. Mâtürîdî, bu temelleri ve noktaları tespit etmeye çalışırken, dîne epistemolojik açıdan bakarak farklı bir yaklaşım sergilemektedir.⁵ Bu yönüyle değerlendirdiğinde, eğer eşyanın hakikati ve dış dünyanın varlığı kesin olarak belirlenmeyip, bunlar hayâlî şeylerden ibaret kalırsa, din müessesesinin sistemleştirilebileceği sağlam dayanaklar ortadan kalkmış olur. Öyleyse, öncelikle eşyanın hakikatının ve dış dünyanın varlığı, bilginin imkânı ve bunun değeri ortaya konmalıdır.⁶ Çünkü bu ispat yapılmadan, ilme konu olabilecek şeylerin tartışılmasının bir mânâsının olmayacağı düşünülmüştür.⁷

Kelâmcılar, bilginin mümkün olup olmadığını kabul etmeleri bakımından insanları iki gruba ayırmışlar; bilgi vasıtalarının hepsini reddedenlere “Sûfistâiyye”, bilginin imkânını kabul edenlere ise “Ehl-i Hâk” adını vermişlerdir. Birincilerden eşyanın hakikatini inkar ederek, eşya hakkında bildiklerimizin evham ve hayal olduğunu söyleyenlere “İnâdiyye”, eşyanın hariçteki mevcûdiyetini inkar ederek varlığın inanca bağlı olduğunu söyleyenlere

² İlyas Çelebi, *İslâm İnançında Gayb Problemi*, İstanbul, s. 86.

³ Teftazânî, *Şerhü'l Akâid: Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982, s. 107.

⁴ Necip Taylan, “Bilgi” md., *DİA*, VI, 159.

⁵ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993, s. 26.

⁶ Nuri Tuğlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Hadisler*, Isparta, 2003, s. 74.

⁷ Çelebi, *a.g.e.*, s. 86.

“İndiyye” ve eşya hakkında var veya yok hükmünde bulunulamayacağını iddia edenlere de “Lâ Edriyye” demişler⁸ ve kendilerini “Ehl-i Hâk” olarak görmüşlerdir.⁹

Genel olarak kelâmcılar, bilginin insan için mümkün olduğunu düşünürler. Bunun iki sebebi vardır: Birinci sebep, teorik nazarı karakterdeki kelâm ilmi için sağlam zemin oluşturmaktır. İkinci sebep ise, “Sûfistâiyye” adı altında faaliyet gösteren şüpheci akımların, objektif bilginin imkânından kuşku duyan veya onu tamamen imkansız gören septik ve rölativist tutumlarını reddetmektir. Kelâmcılar; “Eşyanın hakikati sabittir.” şeklindeki kategorik hükümleriyle eşyanın objektif ve bilinebilir bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtirken, esas itibariyle ilim ve bilginin de mümkün olduğunu vurgulamak istemişlerdir.¹⁰

İslâm kelâmcılarının konuyu ele alış şekillerine baktığımızda, konunun, yerine göre hem muğlak hem de açık bir çerçeveye sahip oluşu görülür. İlk dönem müslümanları birbirine yakın, fakat açıklayıcı kavramsal çerçeveler geliştirdiler. Ancak Emeviler’in ilk ve Abbasilerin son dönemlerinden itibaren bazı hâricî ve siyâsî etkenler sonucunda müslüman kelâmcılar ve bilginler arasında bilgi konusu tekrar tartışmaya sebep oldu.¹¹

İslâm dünyasında bilgi ile ilgili tartışmalar, Hasan el-Basrî’nin ilmin kaynakları ve aklın yeterliliği gibi konuları tartışmış olmasından hareketle onun dönemine kadar geriye götürülmektedir.¹² Ancak özellikle ilk devir Mu’tezile kelâmcılarının eserleri bize kadar gelmediği için, bu konuda kesin bir yargıya ulaşmamız güçleşmektedir.¹³ Ayrıca, Mâtürîdî öncesi dönemde bilgi meselesi ile ilgilenenlerin amacı, objektif bilginin imkânını eleştirmek değil, bu imkânın sağlam akla sahip herkes için mevcûdiyetini ortaya koymaktı.¹⁴

Kelâmcılar, bilgi nazariyesini, Mâtürîdî’den itibaren müstakil bir başlık halinde ele alıp incelemişlerdir.¹⁵ Ondan itibaren bilgi meselesi müstakil başlıklar altında hemen bütün

⁸ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi: el-Bidâye fî Usûlü’-d-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara, s. 17; Teftazânî, *a.g.e.*, s. 16.

⁹ İsmail Hakkı İzmirlî, *Yeni İlm-i Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, s. 39.

¹⁰ Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*, Bursa, s. 21.

¹¹ Ali Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, İstanbul, s. 41-42.

¹² Yusuf Ziya Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler”, *AÜİFD*, sy. 2-3, s. 137.

¹³ Mehmet Dağ, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, s. 98.

¹⁴ Dağ, *a.g.m.*, s. 98.

¹⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’-t-Tevhîd Tercümesi*; çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002, s. 4-11.

kelâmcılar tarafından incelenmeye başlanmıştır.¹⁶ Mâtürîdî kelâmcılarından Neseî, Pezdevî, Sâbûnî'nin de eserlerinde bilgi teorisine yer verdiklerini görüyoruz.¹⁷

Eş'arî'nin, ne *el-Lum'a* ne de *el-İbâne* adlı eserinde bilgi ve bilgi edinme yolları ile ilgili herhangi bir bölüm yoktur.¹⁸ Eş'arî'nin bilgi meselesini müstakil olarak ele almamasına karşılık¹⁹ Eş'arî geleneğine bağlı olanlar bile bilgi meselesine yer verme ihtiyacını duymuşlardır. Bağdâdî (ö.429/1037)'nin *Usûli'd-Dîn*'i, Cüveynî'nin (ö.478/1085) *el-İrşâd*'ı, Râzî'nin (ö.606/1210) *el-Muhassal*'ı bunlar arasında sayılabilir.²⁰

Kısacası Bâkillânî (ö.403/1013), Bağdâdî (ö.429/1037), Pezdevî (ö.493/1099), Neseî (ö.508/1114) gibi âlimlerin yanı sıra pek çok kelâm bilgini hariçteki varlıkların hakikatlerinin sabit olduğunu ve bilgilerimizin bu sayede gerçekleştiğini belirterek bilginin mümkün olduğunu savunmuşlardır.²¹

Eğer bilgimiz hakikati yansıtmayacaksa, bütün bildiklerimiz izâfî şeylerden ibaret olur ki, o zaman bilginin ve imanın değeri kalmaz. O halde önce eşyanın hakikatının ve dış dünyanın varlığı, bilginin mümkün olup bunlarla ilgili bilgimizin değeri ortaya konulmalıdır ki; yaratılış, âlemin hudûsü, ahiret vb. birçok konu ve esasları incelenebilsin.²²

Sonuç olarak, bilginin imkânının kelâmcılar tarafından, araştırılmasının iki sebebi var: Birinci sebep, din müessesesinin sistemleştirilebileceği sağlam dayanaklar oluşturmak; diğeri ise, bilgimizin hakikati yansıtmaması durumunda, bütün bildiklerimizin izâfî olması dolayısıyla, bilginin ve imanın değerinin ortaya konamaması gerçeğini, ortadan kaldırmaktır.²³

¹⁶ Taylan, "Bilgi" md., *DİA*, VI, 159.

¹⁷ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 3.

¹⁸ Dağ, *a.g.m.*, s. 98.

¹⁹ Taylan, "Bilgi" md., *DİA*, VI, 159.

²⁰ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 21-22.

²¹ Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, Marmara Üniversitesi SBE, s. 10.

²² Yörükkan, *a.g.m.*, s. 137.

²³ Tuğlu, *a.g.e.*, s. 74.

1.2. Bilginin Mahiyeti

1.2.1. Bilginin Tanımı

“Bilgi” kelimesi, Türkçede “ilm”in karşılığı olarak kullanılmaktadır.²⁴ Arapçada bazen “ilim”, bazen de “ma’rifet” kelimesiyle karşılanır.²⁵ Mârifet kelimesi ilim karşılığında kullanılsa da²⁶ ilim mârifete göre daha geniş kapsamlı bir kelimedir.²⁷

İlim kelimesi, Arapçada “a.l.m.” kökünden türetilmiştir. Sözlükte; bilmek, kavramak, haber vermek, zannetmek,²⁸ şuurda hâsıl olmak, sağlam ve kesin bir biçimde bilmek veya bir şeyin gerçeğini bilmek gibi manalara gelmektedir. Istılâhî anlamlarına gelince, İslâm bilginleri bu hususta esasta olmasa bile detayda farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.²⁹ İnsan bilme etkinliğinde bilen, yani suje; karşılaştığı nesnelere ise bilinen, yani objedir. O halde, bilme etkinliği, özne ve nesne arasında oluşan bir süreçtir. Böyle bir etkinliğin sonucunda çıkan ürüne bilgi adı verilir.³⁰

İslâm felsefesine baktığımızda bilgi tanımları, ortaya çıkmış değişik akımlara göre farklılık gösterir. Bu durum, bilgi konusuna zenginlik katar. Örneğin, İslâmın ilk felsefe yazarı Kindî, bilgiyi “eşyanın hakikatleriyle kavranması” şeklinde tanımlar.³¹ Kelâmda ise, bilginin ne olduğu konusunda ortaya konmuş tek bir tanım yoktur. Bilgi kelâmcılar tarafından farklı terimlerle ve farklı biçimlerde tanımlanmıştır.³²

İslâm kelâmcıları gerek bağlı buldukları dinin gereği, gerek birtakım felsefî düşüncelerin İslâm âlemine yayılması yüzünden bilginin ne olduğu konusuna önemle eğilmişler ve sonuçta bu soruya cevap vermek için çeşit çeşit bilgi tanımları yapmışlardır.³³ Şimdi bu tanımları inceleyelim.

²⁴ Özcan, *a.g.e.*, s. 31.

²⁵ Taylan, “Bilgi” md., *DİA.*, VI,157.

²⁶ Taylan, *a.g.m.*, VI, 158.

²⁷ Taylan, *a.g.m.*, VI, 158.

²⁸ Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Keşf ve İlham*, s. 11.

²⁹ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 7.

³⁰ Takiyyeddin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1992, s. 47-48.

³¹ Taylan, “Bilgi” md., *DİA.*, VI, 157.

³² Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD*, 2003, sy. 1, s. 42.

³³ Yüksel, *Âmîdi’de Bilgi Teorisi*, s. 44.

1.2.1.1. Müttekaddimîn Dönemi Kelâmcılarına Göre Bilgi

Bilginin tanımlanabileceğini ister kabul etsin isterse etmesin, hemen hemen bütün kelâmcılar, bilgiyi tanımlamaya çalışmış ya da yapılan bir tanıma kabul etmişlerdir.³⁴ Kelâmda bilgi teorisiyle ilk uğraşanların Mu'tezilî olduğu, Eş'arî'nin *Makâlâtü'l İslâmiyyîn* adlı eserinden anlaşılmaktadır.³⁵

Allâf gibi bazı Mu'tezilî kelâmcılar, "bilgi"yi "inanç" olarak tanımlamışlardır.³⁶ Bu tanıma yapılan itirazlar üzerine Ali el-Cübbâi (ö.303/915) "Bir şeye zarûrî olarak veya bir delil ile olduğu gibi inanmaktır.", Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö.321/933) "bir şeye kararlılığı/kesinliği ile olduğu gibi inanmaktır"³⁷, ve Ka'bî (ö.319/931) "bir şeye olduğu gibi inanmak" şeklinde değiştirmişlerdir.³⁸ Mu'tezilîlerin bilgiyi itikat kavramıyla tanımlamaları, sünnî kelâmcılar tarafından en çok eleştirilen hususlardan biridir. Çünkü "bilgi"yi "inanç" olarak tanımlamak, bilen inanan olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Bunu Allah için düşündüğümüzde, O'nun için bilen demek inanan anlamına gelir. Böyle bir niteleme de, Allah için mümkün değildir.³⁹ Eleştirilen bir nokta da Mu'tezilîlerin bilginin tanımında kullandıkları "şey" kavramıdır. Mâtürîdî bu kavram yerine "mezkûr", Bâkillâni (ö.403/1012) ise "ma'lum" kavramını kullanmaktadır.⁴⁰

Âmidî, Mu'tezilîlerin bir kısmına ait olan bu tanıma eleştirirken iki husus üzerinde ısrarla durmaktadır. Birisi, taklide dayanan, delili kavranmadan meydana gelen bilme türüne bilgi denemeyeceğidir. Diğeri ise, mümkün olan yoka "şey" denilip denilemeyeceği hususudur ki, bu da ittifakla kabul edilmiştir. İşte bu tanıma benimseyen Mu'tezilîler bu iki önemli yöne iyice dikkat etmedikleri için gerçek bir tanım sağlayamamışlardır.⁴¹

Eş'arî (ö.323/936) ilmi, sıfat olduğu mahalde kıyasla tanımlayarak şöyle demiştir: "İlim, mahallinin âlim olmasını gerektiren şeydir."⁴² Kendisi de bir Eş'arî kelâmcısı sayılan Gazzâlî bu tanımın bilgi için yetersiz bir tanım olduğu kanaatindedir.⁴³ Âmidî, Eş'arîye ait

³⁴ Mert, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", sy.1, 2003, s. 45.

³⁵ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 3.

³⁶ Mert, *a.g.m.*, s. 45.

³⁷ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 4.

³⁸ Mert, *a.g.m.*, s. 45-46.

³⁹ Mert, *a.g.m.*, s. 46-47.

⁴⁰ Mert, *a.g.m.*, s. 48.

⁴¹ Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, s. 46-47.

⁴² Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.e.*, s. 7.

⁴³ Tuğlu, *a.g.e.*, s. 75.

üç tane bilgi tanımı zikreder. Onlar şunlardır: “Bilgi, ona sahip olan kimsenin bilgin olmasını gerektirir.”, “Bilgi, kendisinde bulunan kimseye bilgin ismini gerektirir.”, “Bilgi, bilineni olduğu gibi anlama idraktır.”⁴⁴ Eş’arî’nin tanımlarında görüldüğü gibi, kısır-döngü vardır. Çünkü bilgi bilgine, bilgin bilgiye veya bilgi bilinene, bilinen bilgiye bağlı olarak devam etmektedir.⁴⁵ Pezdevî’nin Ehl-i Sünnet’in umûmunun tanımı “bilgi, bilinenin olduğu gibi idrak edilmesidir.” olarak kabul ettiği Eş’arî’nin tanımına, Nesefî şu şekilde karşı çıkmaktadır: İdrâk, bir şeyin sonuna varmak ve bütün sınırlarını ihâta etmektir. Allah bütün sınırlarıyla ihâta edilemeyeceğine göre, idrak etme kelimesi O’nun için geçerli olmaz. Dolayısıyla bu bilgi tanımı Allah Teâlâ’yı tanıma/bilme için kullanılamaz. İlim için yapılan ve Eş’arî’ye atfedilen bu tarifte kullanılan idrak ifadesi, yapılan tanımın eksikliğini ortaya koymaktadır.⁴⁶ Eş’arî’nin bir diğer tespiti de; ilim, marifet, fehm, fitnat, dirayet, akıl ve fikh kavramları arasında herhangi bir farklılık görmemesidir. O’na göre bunların hepsi bilmek anlamındadır. Ama Allah bunlardan ancak ilim kavramı ile vasıflanabilir.⁴⁷

Eş’arî âlimlerinden Bâkîllânî (ö.403/1012) bilgiyi, “bilineni olduğu hal üzere marifet etmek, tanımak” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁸ İbn Fûrek (ö.406/1015) ise “Bilgi, ona sahip olan kimseden fiilin sağlam ve muhkem meydana gelmesi doğru olan bir niteliktir.”⁴⁹ demektedir. Âmidî, bu tanımı çürütmek için şöyle bir tenkidin olduğunu da haber vermektedir: “Bilgi ile fiilin sağlam kılınması doğru olamaz. Örneğin, bizden birinin kendi varlığına, Allah’ın varlığına imkânsıza ait bilgisinin fiil ile ilgisi yoktur ki; fiilin kılınması gibi bir durum ortaya çıksın. Böyle bir tenkit ile ilgili bir şeyin sağlam kılınması söz konusu edildiğinde doğrudur.”⁵⁰

⁴⁴ Yüksel, *Âmidî’de Bilgi Teorisi*, s. 47.

⁴⁵ Yüksel, *a.g.e.*, s. 48.

⁴⁶ Tuğlu, *a.g.e.*, s. 75.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar da ilim ile marifeti, ilimle dirayete aynı şeyler olarak görüyor ve bunların arasında bir farklılık ortaya koymanın gereksiz olduğunu söylüyor. Bu sebeple Allah bunlardan yapılan bir nitelikle nitelenemez. Söv vb. bir şeyin manasına bilme söz konusu olduğunda bilgi, fehm, fikh ve fitnat diye isimlendirilir. His ise duyuların ilk bilgisi yada bir organ vasıtasıyla bilmedir. Bu sebeple Allah bununla vasıflanamaz. İlim akıl olarak da mecazen isimlendirilir. Çünkü akıl bütün bilgileri kapsamaz. İlimin ihata ve idrak olarak da isimlendirilmesi böyledir. Yani tevessü/mecaz yoluyla. Bak. Kadî, *Muğnî*, XII, 7-16.

⁴⁸ Mert, *a.g.m.*, s. 49.

⁴⁹ Yüksel, *a.g.e.*, s. 49.

⁵⁰ Yüksel, *a.g.e.*, s. 49.

Eş'arî âlimlerden Bağdâdî (ö.429/1037): "İlim hayatla nitelenen varlığın, sayesinde âlim olduğu bir sıfattır."⁵¹ demektir.

İsferânî (ö.425/1060) "Bilgi, onunla bilinen şeydir." diye tanımlamıştır ki; Âmidî "bilginin" kendisinden önce daha açık olmayan şeyle yapıldığını söyleyerek bu tanıma önemsemez.⁵²

Mâtürîdî: "Bilgi, öyle bir niteliktir ki; kendisinde bulunan kimseye zikri mümkün olan her şey onunla görünür."⁵³ Neseî'nin bu tanımın doğru bir tanım olduğunu ve tanıma bozucu her türlü özelliklerden uzak olduğunu belirtmesi⁵⁴ Mâtürîdî'nin bilgi tanımının tam bir tanım olduğunu ortaya koyar.⁵⁵ Yine Mâtürîdî'ye göre bilen insan ile bilinen eşya arasında irtibat kurulabilir; bu irtibat gerçektir ve bunun sonunda meydana gelen bilgi arızî, hayalî veya izâfî olmayıp hakikati yansıtır. Çünkü eşyanın sabit bir gerçekliği vardır. İnsanın Allah Teâlâ ve gayb hakkındaki bilgilerini de kainatın bizzat kendi varlığı temin eder; çünkü gözlenebilen kâinat görünmeyen bir âleme ve nihâyet Allah'a delâlet etmektedir.⁵⁶

Cüveynî (ö.478/1085) *Şâmil* adlı eserinde "mârifet" lafzı yerine "tebyîn" lafzını kullanarak ve olduğu gibi ifadesini çıkararak bilgiyi "bilineni tebyîn, mârifet ve istiykân" diye tanımlar. O'na göre bilgide kapalılık, kesinlik ve şüphe yoktur.⁵⁷ *el-Kâfiye fî Cedel* adlı kitabında *İrşâd*'in aksine "bilgi bilinenin kendisiyle bilindiği şeydir." şeklindeki tanıma kabul eder ve bunun bilgiyi bilgi olmayanlardan ayıran tam bir tanım olduğunu söyler.⁵⁸

Tehânevî ise "Bilgi herhangi bir konuda fikir yürütme kabiliyeti kazandıran bir güçtür"⁵⁹ diyerek filozoflara ait olan şu tanıma da aktarır: "Kesinlik ifade etsin veya etmesin bir kavram veya bir ifadenin algılanmasıdır."⁶⁰

⁵¹ Taylan, "Bilgi" md., *DİA*, VI, 159.

⁵² Yüksel, *a.g.e.*, s. 49.

⁵³ Neseî, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, s. 19.

⁵⁴ Neseî, *a.g.e.*, s. 19.

⁵⁵ H. Sabri Erdem, *Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, s. 21-22.

⁵⁶ Taylan, "Bilgi" md., *DİA*, VI, 159.

⁵⁷ Mert, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", s. 49.

⁵⁸ Mert, *a.g.m.*, s. 58.

⁵⁹ Yücedağ, *a.g.e.*, s.9.

⁶⁰ Taylan, "Bilgi" md., *DİA*, VI, 158.

1.2.1.2. Müteahhirîn Dönemi Kelâmcılarına Göre Bilgi

Gazzâlî bilginin tanımları konusunda çeşitli görüşlere sahiptir. Gazzâlî bilgiyi, “aklın, eşyanın hakikatini ve şekillerini alması” veya “eşyayı olduğu gibi bilmek ve tanımaktır.”⁶¹ şeklinde tanımlarken; *Mustasfâ* adlı eserinde bilginin gerçek yönüyle tanımının yapılamayacağını anlatmaktadır.⁶² Gazzâlî bilgiyi “mârifet” diye tanımlamanın tanımların en zayıfı olduğunu söylemektedir.⁶³ Zira bilgiyi marifetle eş anlamlı görmektedir.⁶⁴ Her ne kadar Mu'tezile bilgi tanımını eleştirse de bilmek ile inanmanın kesinlik ve doğruluk vasfında birleştiğini elde ediliş biçiminde ise farklılaştığını söylemiş olmaktadır.⁶⁵

Nesefî (ö.438/508) ise şu tanımları yapmıştır: “Bilgi, ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan herşeyin açığa çıkmasını temin eden bir sıfattır.”⁶⁶

Râzî (ö.606/1209) bilgi konusunu işlerken, kelâmcıların ve İslâm filozoflarının bilgi tariflerini ele alır ve bu tariflerin her birinin ayrı ayrı eksikliklerinin bulunduğunu anlatır. Daha sonra bilgi kelimesi ile eş anlamlı olduğuna inandığı otuz lafzı tek tek açıklar.⁶⁷ Râzî'ye göre bilgi, bedihî bilgi veya kesin delil ile elde edilen vâkıya mutâbık kesin itikattir.⁶⁸ Râzî'nin “bilgi”nin zorunlu olmasından çıkardığı bir tanımları daha vardır ki; Âmidî ondan söz etmemiştir. Buna göre, “bilgi, bir delile yahut apaçığa dayanan, gerçeğe uygun olan kesin inanmadır”⁶⁹ der. Yine Râzî, bilgiyi bilmenin herkese zorunlu⁷⁰ olduğunu söylemiştir. Bilginin tanımını ne had ve ne de resm bakımından mümkün görür. O'na göre bilgi tasavvuru apaçık olandır. Başkası onunla bilindir; dolayısıyla onun kendisiyle bilineceği başka şey yoktur. Eğer o da başkasıyla bilinseydi devr gerekirdi. Herkes kendi varlığını bedihî olarak bilir. Bilginin tasavvuru bunun bir parçasıdır. Bedihî olanın cüzü bedihîdir. O halde bilginin tasavvuru bedihîdir.⁷¹ Râzî bu görüşünü “Herkes kendi varlığını vardır diye açıkça ve zorunlu olarak bir takım bilinen şeylere sıralamadan bilir.” ve “Eğer mutlak bilgi kazanma ve bir takım akıl yürütmeden meydana gelmiş olup da

⁶¹ Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 32.

⁶² bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, I, 25.

⁶³ Gazzâlî, *a.g.e.*, I, 33.

⁶⁴ Mert, *a.g.m.*, s. 50.

⁶⁵ Mert, *a.g.m.*, s. 52.

⁶⁶ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 7.

⁶⁷ Yücedağ, *a.g.e.*, s. 10.

⁶⁸ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 39.

⁶⁹ Yüksel, *a.g.e.*, s. 57.

⁷⁰ Yüksel, *a.g.e.*, s. 57.

⁷¹ Mert, *a.g.m.*, s. 44.

tanım yapılacak olsa ya kendisiyle yahut başka bir şeyle tanımlanması gerekir.” diyerek iki yolla kanıtlar.⁷²

Teftazânî’de Râzî gibi düşünür ve bilginin varlıktan önce ve bedîhî olduğunu, bilginin tasavvurunun başkasının tasavvuruna, fakat başkasının tasavvurunun ise bilginin varlığına bağlı olduğunu söyleyerek bilginin tanımlanamayacağını ifade eder.⁷³

Âmidî’ye (ö.631/1233) göre bilgi, “akıl, istidlâl, duygu, deney, anlama, kavrama, doğru haber ve ilhâm” gibi olumlu idrak vâsıtalarıyla ortaya çıkan bir sonuçtur. Belirtilen bu idrak vasıtaları sayesinde elde edilen bilgi, herhangi bir şey hakkında hüküm vermemizi mümkün kılar ve o şeyin ne olduğunu ilmine ulaşmamızı sağlar. Âmidî daha sonra ilmin sözlük anlamını, bilim ve biliş; istılahtaki anlamını ise; “gerek zihinde gerekse hariçte mevcut olan objeler hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan bir sıfat, bir meleke” şeklinde vermiştir.⁷⁴ Âmidî’ye göre bilgi öyle bir niteliktir ki; ona sahip olan suje için tümel anlamların gerçekleri arasında bir seçkinlik meydana gelir ki; onun karşısına imkan yoktur.⁷⁵

Îcî, bilgiyi, “Bilgi kendisinde bulunduğu kimse için karşısına ihtimal vermeyecek mânâların arasını ayırt etmeyi gerektiren bir sıfattır.”⁷⁶ şeklinde tanımlar.

Cürcânî’nin *Ta’rifât* adlı eserinde de çeşitli bilgi tanımları yapılmıştır. Örneğin; Cürcânî, filozofların, bilgiyi “bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olmasıdır.” şeklinde tanımladıklarını belirtmekte; filozofların yaptığı modern bir bilgi tarifi olarak da “özne ile nesne arasındaki özel ilişki” tanımını ön plana çıkarmaktadır.⁷⁷ Cürcânî’ye (ö.816/1413) göre bilgi, düşüncenin gerçeğe tam uygun olması veya küllî ve cüz’î şeylerin kendisiyle idrak edildiği bir melekedir. Bu meleke insan varlığının derinliklerinde mevcut olan bir nitelik, yani akıldır. Nefs, bir şeyin anlamına onunla ulaşır. Buna göre akıl ve bilgi aynı şey olmaktadır.⁷⁸

⁷² Yüksel, *Âmidî’de Bilgi Teorisi*, s. 55.

⁷³ Mert, *a.g.m.*, s.45.

⁷⁴ Geniş bilgi için bakınız Yüksel, *a.g.e.*, s. 58.

⁷⁵ Yüksel, *a.g.e.*, s. 58.

⁷⁶ Mert, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", Ankara, *AÜİFD*, sy.1, 2003, s. 61.

⁷⁷ Taylan, “Bilgi” md., *DİA*, VI, 157.

⁷⁸ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 7-8.

1.2.1.3. Teftazânî Sonrası Kelâmçılara Göre Bilgi

Teftazânî sonrası dönemde de bilgiyle ilgili değişik tanımlar yapılmıştır. Yeni ilm-i kelâm devrine öncülük eden Abdüllatif Harputî (ö.1842/1914) bilgi kavramının tanımı ve açıklaması hakkında: “Bilgi, sahibine herhangi bir durumun ne gelecekte aksi muhtemel olmayacak bir biçimde açığa kavuşması niteliğidir. Bu da kesin, değişmez ve gerçeğe uygun inançtan ibâret olan yakîn ile sınırlı bir husustur. Bilgi, yüklem konuya olan nispetinin gerçekleşip gerçekleşmediğini kesin olarak bilme anlamında olursa tasdik, böyle olmadığı durumlarda ise tasavvurdur. Bilgi, fikir ve akıl yürütmeksizin oluşursa zorunlu, fikir ve akıl yürütme ile olursa nazarî adını alır. Zorunluya örnek olarak, varlık ve yokluk kavramının tasavvuru ile iki zıddın bir arada bulunamayacağını zikredebiliriz. Nazarî bilgiye ise, melek ve cin tasavvurunu ve yer kürenin yörüngesinde hareket ettiği yargısını örnek olarak verebiliriz.”⁷⁹ özet bir değerlendirme yapmıştır.

Sırrı Giridî (1844-1895) ise bilgiyi “Bilgi öyle bir sıfattır ki, muttasıfına lisan veya kalp ile zikir ve alfâz ile tabir olunmak şanından olan şey onunla münkeşif ve müncelî olur. O şey gerek mevcût olsun, meselâ insan gibi, gerekse ma’dûm olsun, meselâ ankâ gibi.”⁸⁰ şeklinde açıklamıştır.

Mu’tezile ekolünün düşüncesini benimseyen bilginlerin ilim hakkındaki tanımlarını; İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) ise “Bilgi, vâkıya mutâbık olan itfâk-ı câzimdir.”⁸¹ şeklinde olduğunu savunmuştur.

1.2.1.4. Bilgi Tanımı Konusunda Değerlendirme

Bilginin tanımı konusunda, Cüveynî (ö.478/1085), Gazzâlî (ö.505/1111) ve Râzî (1149-1220) gibi bazı kelâm bilginleri bilginin mahiyetinin bilinebileceğini fakat tarifini yapmanın zor olduğunu söylemişlerdir. Buna rağmen kelâmçılar bilgi hakkında bazı tanımlamalarda bulunmuşlardır. Bunlardan tercih edilen ve Bekir Topaloğlu’nun kelâm ilmi adlı eserinde işaret ettiği şu iki tanımı da buraya almak gerekmektedir:

- Bilgi, aklın ve duyuların mevzûuna giren herşeyin tanınmasını sağlayan bir sıfattır. Bu tanım, hem aklın hem de duyuların sahasını içine almaktadır.

⁷⁹ Abdüllâtîf Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l İslâm*, çev. Fikret Karaman, İbrahim Özdemir, s. 20.

⁸⁰ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 8.

⁸¹ İzmirli, *a.g.e.*, s. 32.

- Bilgi, zıddına ihtimal verilmeyecek şekilde manaları birbirinden ayırt etme sıfatıdır. Bu tarif ise, sadece akıl sahasını kapsamaktadır.⁸²

Bilgiyi, kişinin kesin bir kanaat duyduğu, belli bir kaynağa dayanan doğru inanç olduğunu söyleyebiliriz. Bir inanç, doğru ve belli bir kaynaktan elde edilmiş olmakla birlikte kişi o konuda mutmain değilse, bu zihinsel duruma “şek” denir. Kesin kanaate sahip olduğu halde kişi o inancını belli bir kaynaktan elde edememişse o da bilgi olmaz, “zan” olur. Kişi kesin kanaate sahip, fakat inancı doğru değilse bu da “cehalet” olur.⁸³

1.3. Bilginin Çeşitleri

Genellikle bilgi tasnifi içerisinde, Allah Teâlâ'nın bilgisine yer vermek, Mu'tezile dışında genel olarak Ehl-i Sünnet bilginlerinde görünen bir özelliktir. Mu'tezile'nin ise, Allah Teâlâ'nın bilgisi konusunda Ehl-i Sünnet gibi düşünmediği için Allah Teâlâ'nın bilgisine yer vermediği görülür.⁸⁴

Kelâmcılar ilmi, kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra, Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim olan ilme kadîm, yaratıklarda bulunan ilme hâdis demişler; kadîm ilmin yaratıkların ilmüne benzemediklerini söylemişlerdir. Hâdis ilmi ise, zarûrî ve iktisâbî kısımlarına ayırmışlardır. Allah Teâlâ'nın bilenin nefsinde kendisinin irade ve gayreti olmadan meydana getirdiği bilgiye de iktisâbî bilgi demişlerdir.⁸⁵

Mâtürîdî'nin de aralarında bulunduğu bazı kelâmcılar, sadece iç duyu yani vicdân değil, beş duyu ile elde edilen bilgileri de zarûrî bilgi olarak değerlendirirken⁸⁶ beş duyuya dayanan bilgileri zarûrî bilgi saymayıp, kesbî bilgi olarak kabul edenler de vardır.⁸⁷ Biz burada genel olarak kelâmcıların ayırımını ele almakla yetineceğiz. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bilgiyi, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırır:

⁸² Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 70.

⁸³ Mert, *a.g.m.*, s. 67.

⁸⁴ Özcan, *a.g.e.*, s. 78.

⁸⁵ Çelebi, *a.g.e.*, s. 88.

⁸⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, Kahire, 1963, s. 11.

⁸⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-dîn*, s. 55.

1.3.1. Kadîm Bilgi

Kadîm bilgi, öncesiz, yani bir başlangıcı olmayan bilgi demektir.⁸⁸ Bununla Allah Teâlâ'nın bilgisi kastedilir. Bu, Allah Teâlâ'nın zâtı ile beraber bulunduğu için yaratılmış olanların bilgisine benzemez.⁸⁹ Buna, genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri, mutlak bilgi adını verirler.⁹⁰ Mâtürîdî'ye göre kadîm bilgi, yani Allah'ın bilgisi kazanılmış bir bilgi olmadığı gibi sebebe dayanan, sebebe bağlı bir bilgi de değildir. Ancak yaratıklar bir sebeple bilir ve onların bilgileri bir sebebe bağlı olur.⁹¹ Kadîm bilgi, gizli ve açık olmuş ve olacak her şeyi ihtiva etmektedir.⁹² Yine bilgi ne zorunlu ne kazanılmış, ne duyulardan ne fikir ve akıl yürütmeden meydana gelmiştir. Şu kadarı var ki, bu bilgi, bilinenlerin hepsini ayrıntılarıyla kapsamaktadır. Allah Teâlâ, her olmuş olanı, olacak ve olmayacak her şeyi bilir. Bu bilgi, tek ve ezeli olup, sonradan meydana gelme değildir.⁹³ Allah Teâlâ'nın kadîm bilgisi, kesbî ve zarûrî olarak da isimlendirilemez.⁹⁴

1.3.2. Hâdis Bilgi

Sonradan olan ve sonradan meydana gelen bilgi anlamına gelir.⁹⁵ Yaratılmışlara ait olan bilgilerdir. Zarûrî ve iktisâbî olmak üzere ikiye ayrılır:⁹⁶

1.3.2.1. Zarûrî Bilgi

Kelâmcılar, zarûrî bilgiyi farklı şekillerde tanımlamışlar ve sınıflandırmışlardır. Genel olarak, Allah Teâlâ'nın bileninin nefsinde kendi ve irade gayreti olmaksızın meydana getirdiği,⁹⁷ fazla düşünmeden, delîle başvurmadan, kendiliğinden ve zorunlu meydana gelen bilgidir.⁹⁸

Âmidî'ye göre zarûrî'nin anlamı şöyledir: “Zarûrî, bazen istenilen bir şeyin zorla yaptırılması, ihtiyacın kendisini kuvvetli bir şekilde çağırması” anlamında kullanılır.

⁸⁸ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal, Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, s. 117.

⁸⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-dîn*, s. 55.

⁹⁰ Pezdevî, *a.g.e.*, 10 vd.

⁹¹ Özcan, *a.g.e.*, s. 80.

⁹² Özcan, *a.g.e.*, s. 81.

⁹³ Yüksel, *a.g.e.*, s. 86.

⁹⁴ Tuğlu, *a.g.e.*, s. 81.

⁹⁵ Râzî, *a.g.e.*, s. 77, 110.

⁹⁶ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, s. 55.

⁹⁷ İsmail Yücedağ, *Ehl-i Sünnet'e Göre Bilgi Edinme Yolları: Haber-i Sâdık*, s. 14.

⁹⁸ Yüksel, *a.g.e.*, s. 84.

Bâkillâni'ye göre, zarûrî bilgi, yaratılmışın kendisine ondan ayrılmasına imkan olmayacak tarzda gerekli olan bilgidir.⁹⁹

Bağdâdî gibi bazı kelâmcılar ise, zarûrî bilgiyi ikiye ayırır: Birincisi, dış ve iç duyuların verdiği apaçık bilgilerdir. Örneğin, ateşin yaktığını, karın üşüttüğünü, açlığımızı, susuzluğumuzu, sevincimizi, kederimizi duymamız gibi. Diğeri, aklın apaçık kabul ettiği bilgidir. Örneğin, bir şahıs hem ölü hem diri, bir şey hem kadîm hem muhdes olamaz gibi.¹⁰⁰ Apaçık bilgiyi de ikiye ayırırlar: Birincisi olumluluk konusuyla ilgili apaçık bilgi yani insanın kendi varlığında ve kendisinde meydana gelen acı, lezzet, açlık, susuzluk, sıcaklık, soğukluk, üzüntü, mutluluk ve benzerlerine ait bilgi; ikincisi olumsuzluk konusuyla ilgili apaçık bilgi yani çelişkilerin imkânsızlığını bilmemiz gibi. Meselâ, bir şey hem öncesiz, hem sonradan meydana gelen olmayacağına ait bilgi ve bir kimsenin aynı anda hem diri, hem ölü olamayacağına ve bir şeyi bilen kimsenin aynı anda onun cahili olduğu niteliğini taşıyamayacağına ait bilgidir.¹⁰¹

Âmidî ise, zarûrî bilgiyi dört grupta toplar:

- Bütün meydana gelen bilgiler zorunlu olup, insan iradesinde değildir. Bu görüş taraftarları, kendi aralarında da, bir takım ayrılıklara düşmüşlerdir.
- Allah'ın zâtî sıfatları ve gerçek inançlarla ilgili bilgiler zorunlu olup, akıl yürütme ile ilgili değildir. Bu görüşte olanlar Câhiz ve taraftarlarıdır.
- Bazı Cehmiyye'nin görüşüdür. Bunlara göre, bütün bilgiler akıl yürütme ile ilgili olup zorunlu değildir.
- Bazı sonraki kelâmcılara göre tasavvur ile ilgili bilgiler zorunludur. Tasdik ile ilgili bilgiler ise, zorunlu ve akıl yürütme olmak üzere iki kısımdır.¹⁰²

Genel olarak kelâmcılar ise, zarûrî bilgiyi şu şekilde gruplandırmışlardır:

- Bedîhî: Aklın kendisine yönelmesiyle hemen meydana gelen, ilk nazarda hemen hâsıl olan bilgilerdir.

⁹⁹ Yüksel, *a.g.e.*, s. 85.

¹⁰⁰ Yüksel, *a.g.e.*, s. 86.

¹⁰¹ Yüksel, *a.g.e.*, s. 86.

¹⁰² Yüksel, *a.g.e.*, s. 86.

- Fitrî: Aklın çok basit bir kıyas ile vardığı hükümdür veya kıyası kendisiyle beraber bulunan hükümdür.¹⁰³
- Hissî: Duyularla elde edilen bilgilerdir. İç duyularla hasıl olanları için, arzu ve açlık gibi, “vicdâni” tabiri kullanılır.¹⁰⁴
- Tecrübî: Dış duyular vasıtasıyla yapılan, mükerrer duyuların doğurduğu bilgilerdir.
- Haberî : Defalarca işittiğimiz haberlerdir.
- Hadsî: Basit bir müşâhede ile hemen neticeye varma yolu, başlangıçlardan sonuçlara, hızlıca ulaşan veya başlangıçlarla sonuçların zihne aynı anda gelişi demektir.¹⁰⁵
- Müşâhede: Beş duyu ile elde edilen bilgidir.¹⁰⁶

Genel olarak Eş’arîler, bilginin çeşitlerini yukarıdaki gibi ayırdığı halde; Eş’arîler’den sadece Cüveynî, yaratılmış bilgiyi; zarûrî yani vasıtasız bilgi, bedîhî yani açık ve seçik bilgi, kesbî yani kazanılmış bilgi şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Cüveynî’nin zarûrî bilgi ile bedihî bilgi arasında yaptığı ayırım açık değildir. Aradaki farkı şöyle açıklar: Zarûrî bilgi; kulun zarûret ve ihtiyacına bağlı olmakla birlikte, kudreti dışındadır; bedîhî bilgi ise ondan sadece bir zarûret ve ihtiyaca bağlı olmamakla ayrılır.¹⁰⁷

1.3.2.2. İktisâbî Bilgi

İktisâbî bilgi; bilinmeyi elde etmek için, kulun sebeplere tevessül etmesi sonucunda, Allah’ın kulun kendi gayret ve iradesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgidir. Burada bilinmeyenin elde edilmesi için fikrî bir ameliyeye ihtiyaç vardır ki, bu da delil kullanmak sûretiyle gerçekleşir.¹⁰⁸ Bir başka tanım ise şöyledir: İktisâbî bilgi, akla dayanan akıl yürütme yani zihinsel tefekkürün sonunda ulaşılan bilgidir. terminolojide kıyas denilen

¹⁰³ Salih Karacabey, *Hz. Peygamber’de Nebevi ve Beşeri Bilgi*, Bursa, 2002, s. 135.

¹⁰⁴ Yücedağ, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁰⁵ Bu altılı tasnif için bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 71.

¹⁰⁶ Karacabey, *a.g.e.*, s. 135.

¹⁰⁷ Dağ, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1980, sy. 4, s. 105.

¹⁰⁸ Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 72.

bilgi çeşididir.¹⁰⁹ Ayrıca, iktisâbî bilgi vasıtasız ve zorunlu bir bilgi olmayıp duyularla algılanan bir takım delillerden hareketle ulaşılan bir bilgidir.¹¹⁰

İktisâbî bilgi, iman gibi gaybî alanlarda da kullanılabilir. Allah Teâlâ, müşrik insanlara inandıkları değerlerin yanlışlığı hususunda uyarılarda bulunurken, çevrelerinde, kendilerinin hükmedemediği tabiatı ve güçlerinin dışında gerçekleşen tabiat olaylarına örnek vermek sûretiyle, bütün bu varlıkları yaratan ve onlara düzen veren tek bir yaratıcı olan Allah Teâlâ'ya iman etmelerini hatırlatmaktadır. Aklını kullanan ve dış dünyaya bakarak istidlal yapan kişi için kainat O'nun varlığını ve birliğini bilmeye götürür.¹¹¹

Bu bilgi türü zorunlu bilginin tersine insanın iradesiyle kazanılarak meydana gelen bilgidir. Eş'arîlerden İsfârânî, bu konuda, "İradeye bağlı olarak kazanılan bilgiyi, alışkanlık her ne kadar buna aykırı ise de, akıl yürütme olmaksızın başka bir yolla da meydana gelebilir." şeklinde düşünmüştür. Bu görüşün taraftarları birinci görüşe aykırı olarak, iradeye dayalı bilginin akıl yürütme ile elde edilebileceğini savunurlar.¹¹²

1.4. Bilginin Dereceleri

Kelâmcılar, bilgiyi sıhhat derecesi açısından genelde üç kısımda incelemişlerdir:

a) Kesin bilgi: Kur'ân-ı Kerîm'de kesinliğe yükseliş doğrultusunda üç bilgi derecesine işaret edilir. Bunlar;

- İlme'l Yakîn: Aklın ve naklin, başka bir ifadeyle nazar ve haberin verdiği bilgidir. Kısaca bu tür bilgi, ya tûmdengelimde olduğu gibi önermenin doğruluğuna dayanır veya tümevarımda olduğu gibi sadece muhtemeldir. Bilgimize dair en büyük kesinlik, fenomenlerin fiilî tecrübesine (gözlem ya da deneye) dayanır.
- Ayne'l Yakîn: Havâss-ı selîme denilen, duyuların tecrübe veya müşâhedeleri vasıtasıyla elde edilen bilgilerdir.
- Hakka'l-Yakîn: Yaşayarak elde edilen bilgidir. Hiss-i bâtinî denilen, kalp ile sezilip bizzat duyulan ve basiretle müşâhede olunarak yaşanmak sûretiyle hâsıl olunan bilgi mertebesidir. Bu bilgi, yakîn ifade eden bilgilerin en yüksek mertebesini teşkil eder.

¹⁰⁹ Karacabey, *a.g.e.*, s. 136.

¹¹⁰ Özcan, *a.g.e.*, s. 120.

¹¹¹ Karacabey, *a.g.e.*, s. 137.

¹¹² Yüksel, *a.g.e.*, s. 88-89.

b) Asılsız bilgi: Aslı olmayan ve gerçeğe uygun düşmeyen her türlü yalan, vehim, kuruntu ve safsata iddiaları bu kategori içinde değerlendirilmiştir.

c) Zan ifade eden bilgi: Zan, sözlük anlamı itibariyle; sanma, sezme, şüphe ve kesin olmayan bilgi manâlarında kullanılmıştır. Cürcânî zannı, zıddı muhtemel olmakla birlikte tercih edilen itikad olarak tanımlamıştır. Zan kelimesi, bazen şek anlamına da gelmektedir. Bu durumda her iki kavram arasında şu farkı belirtmek gerekir. Şek, ihtimalli olan iki tarafa eşit olmasıdır. Bir taraftan diğer tarafa meyli gerektirecek herhangi bir tercih sebebi yoktur. Zan ise, caiz olan iki taraftan birinin diğerine ağır gelmesidir. Böylece zanda bir tarafın tercihi söz konusudur.¹¹³

¹¹³ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 11-13.

BÖLÜM 2: BİLGİ EDİNME YOLLARI

Kelâm eserlerinde bilgi edinme yolları genel olarak; “esbâb-ı ilm” veya “medâriku’l-ulûm” başlıklarıyla yer almıştır.¹¹⁴ Eserlerde bu başlıklarla yer alan bilgi edinme yollarında üç temel unsur kabul edilmektedir. Bunlar: duyular, doğru haber ve akıldır.¹¹⁵ Bilgi edinme yollarını üç kabul eden kelâmcılar gibi Mâtürîdî de, bilgiye ulaştırıcı vasıtaları duyu, nakil ve haber olarak üçlü bir taksimle ele almıştır. O’nun bu anlayışına bazı itirazlar yapılmıştır. Bunlar, “Bilgiye ulaştırıcı sebep ve vasıtaları” üç olarak kabul etmenin mümkün olmadığı, bu kaynaklara vicdan, ilhâm ve tecrübe gibi başka bilgi kaynaklarının da kabul edilmesi gerektiği şeklinde bir itiraz olup, kabul görmemiş ve buna muhalif izahlarla savunulmuştur.¹¹⁶ Bu itirazlara cevap vermeye çalışanlardan birisi de Teftazânî’dir. Teftazânî: “Bilgi kaynaklarının üçten ibaret görülmesi ve bunlarla yetinilmesi, kelâm bilginlerinin güttükleri maksadı ve felsefî tetkikleri dikkate almama âdetlerine göredir. Kelâm bilginleri, ister akıl sahibi olsun, ister akıl sahibi olmasın varlığı hususunda şüphe edilmeyen “havâss-ı zâhire”nin kullanılması sonucunda birtakım idraklerin meydana geldiğini görünce, duyuları başlı başına bir bilgi kaynağı kabul etmişlerdir. bilgilerin büyük bir bölümünün doğru haberler vasıtasıyla öğrenildiğini gören kelâmcılar, bu tür bilgiyi de ayrı bir bilgi kaynağı saymışlardır.”¹¹⁷ şeklinde konuyu izâha çalışmıştır.

Konunun bir diğer yönü, “havâss-ı bâtına”nın var olup olmadığıdır. Müşterek his, vehm ve benzeri isimler alan “havâss-ı bâtına”nın var olmadığını, ayrıca hads, tecrübe, bedâhet ve nazarla ilgili bilgilerinin ayrıntılarının kendi maksatlarıyla alakası bulunmadığını, çünkü bu gibi şeylerin hepsinin düşünce olduğunu tespit eden kelâm bilginleri, akli bilgi kaynaklarının üçüncüsü olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre akıl bir şeye yönelme, sezgiye veya tecrübeye eklenmekle yahut da öncülle düzenlemek ve pratik aklın ilkelerine uymakla bilgi elde eder. Birtakım şeyleri bilmemiz her ne kadar bazı hallerde duyu organlarının yardımıyla oluyorsa da, “İdrâkin esas sebebi düşüncedir.” diyen kelâmcılar akli kesin bilginin bir kaynağı olarak görmüşlerdir.

Kelâm âlimlerinin bilgi edinme yollarına üç olarak kabul etmesinin sebebi, kendi maksatlarına uygun olmasından dolayıdır. Çünkü kelâmcıların gayesi, bilgi edinme

¹¹⁴ Sâbûnî, *Bidâye fi Usûli’-d-dîn: Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 55.

¹¹⁵ Bkz. Yüksel, *Âmîdi’de Bilgi Teorisi*, s. 70.

¹¹⁶ Tuğlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Hadisler*, s. 78.

¹¹⁷ bkz. Teftazânî, *Şerhü’l-Akâid*, s. 107–108.

yollarının türlerini saymak ve bunlarla ilgili hükümleri detaylarına varıncaya kadar incelemek değildir. Onların asıl gayesi, dini inançları kaideler altına almaktır.¹¹⁸

Şu hususu da belirtmek gerekir ki; kelâmda bilginin elde edilmiş yolları ile ilgili, genel olarak, görüş ayrılığı bulunmamakla beraber, bilgi edinme yollarında hangisinin ilk sırayı alacağı konusunda ihtilâfa düşülmüştür.¹¹⁹ Kelâmcılara göre bilgi edinme yolları üçtür:

2.1. Duyular

“Havâs” kelimesi, duyu kuvveti, duyu gücü anlamına gelen “hâsse” kelimesinin çoğuludur.¹²⁰ “Selîm” ise, barışmak anlamına gelen “silm”¹²¹ kökünden türemiş olup arızasız ve sağlıklı anlamında kullanılmıştır.¹²² Zira, bir duyunun bilgiye kaynak olabilmesi için sağlam olması gerekmektedir. İslâm bilginleri, bunlara işlevlerini tam olarak yerine getiren sağlıklı duyular anlamında “havâs-ı selîme” adını vermişlerdir.¹²³ Mâtürîdî; “havâs” kelimesi yerine “ıyân” kelimesini daha çok tercih etmektedir. Çünkü “ıyân”, “havâs”a göre geniş anlamlıdır ve “ıyân” beş duyunun yanında iç duyu, iç gözlem ve hayvanların da iç güdülerini ifade etmektedir.¹²⁴

Kelâmcılar, günlük yaşantımızı düzenlemek için daima onların varlığına başvurup kullandığımız kusursuz duyularımızı, bilgi kaynaklarından biri sayar.¹²⁵ Her duyu ile ancak kendi sahasına has olan şeyler idrak olunabilir; bu da o duyunun şartına uygun bir şekilde sahası içinde kullanılmasıyla gerçekleşir.¹²⁶ İdraklerin bir kısmının, duyu organlarından birini kullanmanın hemen akabinde meydana gelmesinden dolayı, duyu organları bilgi edinme yolları olarak kabul edilmiştir.¹²⁷ Ancak bilginin idrak edilmesinde beş duyu sadece vasıta olma görevini üstlenir. Yani bilgiyi idrak eden beyindir. Duyuların görevi kendilerine ulaşan şeyi beyne iletmeektir. Yalnız, duyulardan her biri vasıtasıyla ancak kendi sahasına ait olan şeyleri idrak olunabileceğini belirtmek gerekmektedir.¹²⁸

¹¹⁸ Yücedağ, *Ehl-i Sünnet'e Göre Bilgi Edinme Yolları*, s.12.

¹¹⁹ Koloğlu, *Kılavuz, Gömbeyaz, a.g.m.*, s. 27.

¹²⁰ İzmirli, *a.g.e.*, s. 33.

¹²¹ Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, s. 16.

¹²² Demir, *a.g.e.*, s. 16.

¹²³ Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, s. 43.

¹²⁴ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 58-59.

¹²⁵ Yüksel, *a.g.e.*, s. 71.

¹²⁶ Sâbûnî, *Bidâye fî Usûli'd-dîn*, s. 55.

¹²⁷ Yücedağ, *a.g.e.*, s14.

¹²⁸ Sâbûnî, *Bidâye fî Usûli'd-dîn*, s. 17.

Kelâmcılara göre beş duyu; işitme, görme, tatma, koklama ve dokunmadır.¹²⁹ Âmidî burada beş duyudan başka bir de iç duyular olduğunu belirtir. İç duyulara örnek olarak da, insanın neşe ve elem duymasına ait bilgisini verir.¹³⁰

Âmidî'ye göre, Eş'âriler bu konuda özel bir bünyenin bulunmasını şart koşmazlar. İnsan bedeninin parçalarından herhangi birinde idrak veya bilgi bulunduğu takdirde onunla idrak edici veya bilici olur. Bunun kalp veya benzeri bir şeyle olup olmaması aklen ne gerekli ne de imkânsızdır.¹³¹ Mâtürîdî'ye göre ise, insanların kendilerine acı veya hoş gelen, varlık ya da yokluklarına sebep olan şeyleri bilmeleri, ancak duyu vasıtasıyla mümkündür.¹³² Mâtürîdî, duyuların mahiyet ve keyfiyetinin bilinemeyeceğini söyler.¹³³ Mu'tezilîlere göre, idrakin meydana gelmesi için belli bir bünye şart kılınmıştır.¹³⁴ Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, kelâm ilmi kusursuz duyular diye bildiğimiz beş duyu ile sınırlandırılmazsa da, kelâmcılar genelde sadece havâss-ı selîmeyi bilgi elde etme yolu olarak kabul etmişlerdir.¹³⁵

2.2. Haber-i Sâdık

Haber sözlükte; konuşulan ve aktarılan söz,¹³⁶ nispet ve hüküm bulunan ve mânâ bakımından tam olan cümleye denir. Sâdık haber ise, realiteye yâni hariçteki gerçeğe uygun olan haberdir.¹³⁷ Kelâm âlimleri haberin bilgi kaynağı olabilmesi için doğruluğunu temel şart kabul etmişlerdir. Nitekim müteahhir dönemden itibaren bu şartın vurgulanması amacıyla "haber-i sâdık" tabiri meşhûr olmuştur.¹³⁸

Haberin akıl ve duyularla ilişkisi konusunda; Mâtürîdî bu konuda duyular ve akıl, doğrudan arada vasıta bulunmaksızın bilgi veren birer kaynak olduklarını, yani haberin vasıtalı bir bilgi kaynağı olduğunu düşünürken¹³⁹ Eş'ârî'ye göre haber, duyularla ve akıl yürütmekle ulaşılmaması mümkün olmayan bilgileri elde etmek için başvurulması zorunlu bir

¹²⁹ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 55.

¹³⁰ Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, s. 72.

¹³¹ Yüksel, *a.g.e.*, s. 73.

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 7-8.

¹³³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 175.

¹³⁴ Yüksel, *a.g.e.*, s. 73.

¹³⁵ Yüksel, *a.g.e.*, s. 73.

¹³⁶ Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, s.17.

¹³⁷ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, İstanbul, 1979, s. 120.

¹³⁸ Yavuz, "Haber" md., *DİA*, XIV, 347.

¹³⁹ Özcan, *a.g.e.*, s. 57.

kaynak¹⁴⁰ olarak değerlendirilmiştir. Zaten kelâmcılar açısından da, duyular ve akıl ile birlikte haberin vazgeçilmesi imkânsız üç temel bilgi kaynağından biri olduğu hususunda âlimlerin çoğu ittifak halindedir.¹⁴¹

Yine bazı kat'î bilgilerde haber vazgeçilmez bir bilgi kaynağıdır. İslâm dini, aklın belli bir güce sahip olduğunu kabul etmesine karşın, onun insanları belli bir yere kadar götürmesine rağmen gücünün sınırlı olduğunu da bilir. Bu nedenle gayba ilişkin konular başta olmak üzere, kat'î bilgiler, doğru haber yoluyla elde edilmiştir.¹⁴²

Haber, kaynağı bakımından, Mâtürîdî bilgi sisteminde şu şekilde incelenmiştir:

- Kaynağı bizzat Allah Teâlâ olup, peygamber ve ondan işiten diğer kişiler aracılığıyla bize ulaşan haberdir. Bu habere, Allah Teâlâ'dan peygambere gelirken vahiy, peygamberden bize intikal ederken de Haber-i Resûl adı verilmektedir. Bu yüzden bu haber, vahiy ve peygamberin haberi olarak iki aşamada anlatılacaktır.
- İnsanlardan kaynaklanan ve bize çeşitli şekillerde gelen haberdir. Ayrıca haber bize ulaşma şekline göre de mütevâtir ve âhad diye ikiye ayrılır. Nitekim kelâmcılar, kimden kaynaklanırsa kaynaklansın, bütün haberleri mütevâtir ve âhad diye ikiye ayırmaktadır.¹⁴³

Haber, kelâm kitaplarında genellikle mütevâtir haber ve Haber-i Resûl olmak üzere ikiye ayrılır. Biz de burada haberin çeşitlerini, mütevâtir haber ve Haber-i Resûl olarak iki kısımda inceleyeceğiz:

2.2.1. Mütevâtir Haber

Yalan üzerine birleşmelerini aklın kabul etmediği topluluğun sözleri ile sabit olan haberdir.¹⁴⁴ Bu tür haber, inançla ilgili konular da dahil, her konuda delil olabilir. Ancak mütevâtir haberin itibâr edilir delil olması, diğer bir ifadeyle zorunlu ve kesin bilgi elde edilebilmesi için şu şartlara sahip bulunması gerekir: Haber verilen şey müşâhedeye dayanan, bizzat duyulan ve görülen şeylerden olmalıdır. Verilen haber, aklın kabulleneceği cinsten olmalıdır. Çünkü aklen muhal olan habere, mütevâtir olsa dahi itibar edilmez.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Yavuz, "Haber" md., *DİA*, XIV, 347.

¹⁴¹ Yavuz, "Haber" md., *DİA*, XIV, 347.

¹⁴² Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 16

¹⁴³ Özcan, *a.g.e.*, s. 64.

¹⁴⁴ Yüksel, *a.g.e.*, s. 74.

¹⁴⁵ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*, s. 16–17.

Haber veren topluluğun yalan üzerine birleşmelerinin aklen imkansız olması gerekir. Bu şartlar içinde haberin iki tarafı ve ortası eşit olup, her asırdaki haber verenlerin tevâtür derecesine haiz olmaları gerekir.¹⁴⁶

2.2.2. Haber-i Resûl

Peygamberliği mucize ile doğrulanmış peygamberin haberidir.¹⁴⁷ Bunun içinde vahiy büyük rol oynamasına rağmen, kelâmda buna vahiy değil de, Haber-i Resûl denmesinin sebebini, vahiy ile beraber peygamberin kişiliğine ait dünya ile ilgili deneysel bilgilerini de kapsamına alması içindir, denilebilir.¹⁴⁸

Haber-i Resûl, zorunlu ve kapsamlı bilgi ifade eder. Çünkü o, ilâhî kaynakla irtibatlıdır. Bilindiği gibi bu kaynağın alanı sadece görünen âlemden ibaret değildir. O, görünmeyen âlemin bilgisine de sahiptir.¹⁴⁹

Haber-i Resûl, gerek doğrudan peygamberden işitilerek olsun, gerek böyle işitildiği tevâtür ile sabit olsun istidlâlî bilgiyi gerekli kılar.¹⁵⁰ Haber-i Resûl ile meydana gelen bilginin istidlâlî olması, istidlâle, yani peygamberliği açık mucizelerle sabit olan peygamberin haberi olduğunu hatıra getirmeye dayandığı içindir.¹⁵¹ Haber-i Resûl'ün kaynağının alanı sadece görünen sınırlı âlemden ibaret olmayıp bununla birlikte görünmeyen âlemin de bilgisini içine almaktadır. Bu kaynağın adı vahiydir. Şu halde Haber-i Resûl insan yetenekleri ile birlikte bundan daha fazla olarak ilâhî bilgidir kaynaklanan vahiy ile de takviye edilmektedir. Akıl, deney ve duyularımızın sınırlılığı göz önünde tutulursa, sonsuz ilahi bilgidir vahiy yoluyla kaynaklanan Haber-i Resûl'ün önemi daha iyi sezilebilir.¹⁵²

Kelâm ilminde daha çok Hz. Peygamber'e atfedilen haber-i vâhid üzerinde de durulur ve bunun akaid konularında tek başına kesin delil teşkil edip etmeyeceği hususu tartışılır.¹⁵³ Âhad haber, tevâtür şartına haiz olmayan haberdir.¹⁵⁴ Kelâm âlimlerinin çoğunluğu haber-i vâhidin zannî delil teşkil ettiği, zannî delilin ise akaid konularında tek başına yeterli

¹⁴⁶ Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, s. 74.

¹⁴⁷ Yüksel, *a.g.e.*, s. 74.

¹⁴⁸ Yüksel, *a.g.e.*, s. 75.

¹⁴⁹ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 17.

¹⁵⁰ Yüksel, *a.g.e.*, s. 75.

¹⁵¹ Teftazânî, *Şerhü'l Akâid*, s. 36-40.

¹⁵² Yüksel, *a.g.e.*, s. 76.

¹⁵³ Yavuz, "Haber" md., *DİA*, XIV, 352.

¹⁵⁴ Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, s.17.

olamayacağı konusunda ittifak ederken; Neseфі kabir azabı, ahiret halleri gibi konularda âhad haber yaygınlık kazandığı için bu haberin istidlâl ilim ifade ettiğini kabul etmiştir.¹⁵⁵

2.3. Akıl

Arapça bir isim olan “akıl” sözlükte, hayvanın ayağına vurulan bağ, köstek; maddeden soyulmuş cevher; anlama ve bilme yeteneği, zeka, us; nefis-i nâtıkâ, ruh, idrak yeteneği, rey ve fikir manalarına gelmektedir.¹⁵⁶

Akıl kelimesi ıstılahta, bilinmeyen şeyleri vasıtalar ve duyu organları ile idrak edilen mücerred bir cevher¹⁵⁷ insanda mevcut olan özel bir istidat ile elde edilen ilim ve ilmi kabul için hazırlanmış bir kuvvettir.¹⁵⁸ Genel olarak kelâmcıların akıldan anladığı, ilk bakışta hasıl olan bilgiyi veren şeydir.¹⁵⁹

2.3.1. Mu'tezililere Göre Akıl

Aklı kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Mu'tezile kelâmcıları, onu birbirine yakın olmakla birlikte yine de farklı tanımlamışlardır.¹⁶⁰ Akıl iyinin iyi, kötünün kötü olduğu kendisiyle bilinen bir yetenektir.¹⁶¹ Bir kısım Mu'tezilî'ler de akılı iki iyiden en iyinin, iki kötünden en kötünün kendisiyle seçildiği yetenek şeklinde tanımlamışlardır.¹⁶² Ebû'l-Huzeyl'e göre akıl, ilim kazanmak ve insanın kendisini eşyadan, eşyayı da birbirinden ayırma yeteneği;¹⁶³ Cübbâi'ye göre ise akıl, ilim¹⁶⁴ olarak tanımlanmıştır. Mûtezile'nin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde, aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bir ilgi kurmuştur.¹⁶⁵

¹⁵⁵ Yavuz, “Haber” md., *DİA*, XIV, 353.

¹⁵⁶ Yüksel, *Amîdî'de Bilgi Teorisi*, s. 77; Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, s. 10.

¹⁵⁷ Yücedağ, *Ehl-i Sünnet'e Göre Bilgi Edinme Yolları: Haber-i Sadık*, s.16.

¹⁵⁸ Yücedağ, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁵⁹ Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, s. 46.

¹⁶⁰ Yavuz, “Akıl” md., *DİA*, II, 242.

¹⁶¹ Yüksel, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁶² Yüksel, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁶³ Çubukçu, “Mu'tezile ve Akıl Meselesi”, *AÜİFD*, XII, 58.

¹⁶⁴ Çubukçu, “Mu'tezile ve Akıl Meselesi”, *a.g.e.*, XII, 58.

¹⁶⁵ Yavuz, “Akıl” md., *DİA*, II, 242.

Mu'tezile'ye göre; duyularla akıl, bütün insanlara eşit olarak verilmiştir. Görülen ve hissedilen şeyler duyu organları vasıtasıyla algılanır. Bu algılama sonucunda zihinde oluşan bilgi, aklın desteği ile hedefe ulaşır.¹⁶⁶

2.3.2. Ehl-i Sünnet'e Göre Akıl

Ehl-i Sünnet âlimleri arasında aklın tarifi hususunda bir birliktelik yoktur. Onlar da kendi aralarında farklı tanımlar yapmışlardır. Ehl-i Sünnet kelâmının temellerinin atılmasında etkileri olan Muhâsibî aklın faydayı zararlıdan ayırt etmek üzere insanlara Allah Teâlâ tarafından verilmiş olduğunu, aklın varlığının sadece onun fiilleri ile bilinebileceğini ifade eder.¹⁶⁷

2.3.2.1. Mâtürîdîlere Göre Akıl

Mâtürîdîlere göre akıl, dinin emir ve yasaklarına muhatap olma ehliyetine ve formasyonuna sahiptir. emir ve yasaklar akıl olmadan anlaşılmaz. Bundan dolayı akıl, yaratıcı olan Allah Teâlâ'yı ve din konularını bilmeye yarayan bir araçtır. Akıl, iyi ve kötü olanı bilme, birbirinden ayırma özelliklerine sahiptir. Ama aklın bunları bilmesi onun için bir araç olarak yaratılmışlığı dolayısıyladır.¹⁶⁸ Müteahhirîn dönemindeki Mâtürîdîler ise, akli bilginin dışında olan, fakat bilgiyi meydana getiren ve maddi olmayan bir cevher olarak görmüşlerdir.¹⁶⁹

Mâtürîdî'ye göre, akıl sınırlı bir yaratıktır. O, sınırını aşamaz. Çünkü akıl hâdistir ve yaratılmıştır. Her şeyi ve bilhassa bazı ilahi hikmetleri kavrayamaz.¹⁷⁰ Mâtürîdî'nin belirttiğine göre akıl insanı şüpheye düşmekten alıkoyar. Şayet insan dış dünyayı duyuların algıladığı kadarıyla yetinir ve onlar üzerinde düşünmezse, tabiatta gördüğü değişiklikler insanı bizzat şüpheye düşürebilir.¹⁷¹

Mâtürîdî, bilgi kaynaklarını açıklarken bizzat akıl kelimesini kullanmayıp, akla dayanan ve genel olarak aklın kullanılmasını ifade eden “nazar” sözünü tercih etmektedir. Mâtürîdî'nin bu düşüncesi kendisinden sonrakilere de etki etmiş ve akıldan, “aklın nazarı” şeklinde söz

¹⁶⁶ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 15.

¹⁶⁷ Yavuz, “Akıl” md., *DİA*, II, 242.

¹⁶⁸ Bulaç, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁶⁹ Yavuz, “Akıl” md., *DİA*, II, 243.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 116.

¹⁷¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 111.

edilmiştir.¹⁷² Mâtürîdî'nin akıl yerine nazar terimini tercih etmesinin sebebi bir insanda aklın bulunması değil, onun kullanılması ve ondan faydalanılması¹⁷³ nedeniyledir. Mâtürîdî genel olarak akli analiz ve sentez yapma kabiliyeti olarak düşünür. O'na göre akıl anlamları bakımından farklı olmaları ve ayrılmaları gereken şeyleri birbirinden ayırmak, birleşmeleri gereken şeyleri de birbiriyle birleştirmek üzere var edilmiştir. Bu da ancak tefekkür ve nazar ile mümkün olur.¹⁷⁴

Mâtürîdî, aklın üzerinde düşüneceği ve işleyeceği malzemeyi duyuların sağladığı görüşündedir.¹⁷⁵ Ayrıca, Mâtürîdî, tabiat üstü âlem hakkında fikir elde edinebilmek için, önce bu dünyanın bilinmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir ve dolayısıyla bu dünya ile irtibatımızı sağlayan duyuları en yüksek bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir.¹⁷⁶ Akıl, her ne kadar duyu ve haber desteğinden yoksun olduğu takdirde bazen gerçeği kavramakta yetersiz kalabilirse de, duyuların yanılması ve haberin sahipsiz olması muhtemel bulunduğundan bilgi kaynaklarının en güvenilir olanıdır.¹⁷⁷

Mâtürîdîler aklın bazı şeyleri kavrayacağını kabul eder. Mesela, Allah'a imanın gerekliliğine, küfrün çirkinliğine hükmeden şeriat ise de, akıl da yalnız bir alet olmayıp bilakis bunları şeriatın önce de anlar ve bilebilir. Böylece Mâtürîdîler Allah'ı bilmenin akıl ile gerekli olduğuna hükmederler.¹⁷⁸

2.3.2.2. Eş'arîlere Göre Akıl

Eş'arî akli, vacip, mümkün ve muhal olan hususları bilmek;¹⁷⁹ Bâkillânî, bazı zorunlu bilgiler şeklinde tarif eder. Bâkillânî, örnek olarak, iki karıştın bir anda bir arada bulunmasının imkânsızlığını, bilinenin ya var ya da yok olduğunu, var olanın ya kadîm veya hâdis olduğunu bilmeyi verir.¹⁸⁰ Bir kısım Eş'arîler ise akli, aklın kendisiyle bilgiye ulaşılan bir içgüdü¹⁸¹ şeklinde tanımlamışlardır. Gazzâlî'ye göre, akıl kelimesinin üzerinde

¹⁷² Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-dîn*, s. 55.

¹⁷³ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 70.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 5.

¹⁷⁵ Özcan, *a.g.e.*, s. 52.

¹⁷⁶ Özcan, *a.g.e.*, s. 55.

¹⁷⁷ Yavuz, "Câhız" md., *DİA*, VII, 24.

¹⁷⁸ Yüksel, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁷⁹ Yavuz, "Akıl" md., *DİA*, II, 243.

¹⁸⁰ Yüksel, *a.g.e.*, s. 81.

¹⁸¹ Yüksel, *a.g.e.*, s. 81.

birleşilen bir tarifin yapılamayışının sebebi, aklın birçok mânâlar için ortak bir isim olmasından dolayıdır.¹⁸²

Eş'arîler, aklın şer'i hükümlerin belirttiği iyilik ve güzellikleri bilemeyeceğini savunurlar. İyilik ve güzellik, dinin verdiği haberlerle bilinir, bu konuda hükümler iner. Bir şey emredildiği için güzel; nehyedildiği için çirkindir. İyiliği ve kötülüğü şer'i deliller olmadan akıl kendi başına bilemez.¹⁸³

Son dönem bilginlerinden İzmirli İsmail Hakkı, aklın duyu ve tecrübe alanına giren olayları bildiğini söylerken, gayb âlemiyle ilgili hükümlerde de yanılabilceği ve bu âleme ait bilgileri idrak etmekten aciz kalabileceği ve bu nedenle vahye muhtaç olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁴ Muhammed Abduh ise *Risâletü't-Tevhîd* adlı eserinde, insanın akli veya duyuları, "Bir nassa ihtiyaç duymadan güzel olan çeşitli fiilleri çirkin fiillerden temyîz edebilir" demektedir.¹⁸⁵

2.3.4. İtikâdî Konularda Aklın Rolü

Akıl ilâhî tekliflerin vaki olması için kaçınılmaz bir şarttır. Akıldan mahrum kalanlar, ilâhî kanunlarca mes'ûl tutulmamıştır. Akıl, hayır ile şerri, güzel ile çirkini idrak eder ve ayırır. Fakat dinin esaslarını teşkil eden ana prensipleri ortaya koyamaz.¹⁸⁶ Bu durumda akıl nakli tasdik eden, naklin getirdiği esas ve hükümlerin hikmetlerini anlayabilen bir vasıta olduğundan, vahyin ışığında aynı zamanda hatadan da korunmuş olmaktadır.¹⁸⁷

2.3.5. Kelâmcıların Akıl Konusuna Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi

Aklın tanifi çeşitli ve tartışmalıdır. Fakat aklın, maddî bir kuvvet olmayıp, mücerred ve rûhânî bir cevher, ilâhî bir nûr olduğu şüphe götürmeyen bir gerçektir.¹⁸⁸ Akıl konusunda görüş ayrılıklarının ortaya çıkması; kimisinin apaçık bilgilerle yetinmesi, kimisinin istidlâli kabul etmemesi veya farklı bir yöntem benimsemesindedir.¹⁸⁹

¹⁸² Yücedağ, *a.g.e.*, s.17.

¹⁸³ Bulaç, *a.g.e.*, s. 50.

¹⁸⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 28-29.

¹⁸⁵ Abdulgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara, 2000, s. 103.

¹⁸⁶ Yücedağ, *Ehl-i Sünnet'e Göre Bilgi Edinme Yolları*, s. 17.

¹⁸⁷ Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 84.

¹⁸⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 117.

¹⁸⁹ Bulaç, *a.g.e.*, s. 47.

Aklın bilgiye ulaşmak için kullandığı yol ise nazar ve tefekkürdür. Aslında nazar ve tefekkür gibi her türlü aklî faaliyetin temelinde yine aklın kendisi bulunduğu için, bilginin kaynağı yine akıl olmaktadır.¹⁹⁰

Akıl vasıtasıyla elde edilen bilgi iki çeşittir: Biri zarûrî olup buna bedihî bilgi de denir. Düşünmeksizin ilk bakışta meydana gelen bilgidir. Bütünün parçadan büyük oluşunu kavramak gibi, “Bir şey aynı zamanda hem var hem yok olamaz.” cümlesinin ifade ettiği manâ da bu tür bir bilgidir. İkinci kısmı teşkil eden iktisâbî bilgiye gelince, onda belli bir fikrî cehdin ve elde edilebilmesi için kıyas, tümevarım, tündengelim gibi düşünme yöntemlerinden birinin kullanılması gerekmektedir.¹⁹¹

2.4. Diğer Bilgi Edinme Yolları

Bütün varlıkların bilgi vasıtalarını üçe hasretmek ve onun dışında bir bilgi yolunun bulunmadığını iddia etmek çeşitli gurupların itirazına sebep olmuştur. Örneğin; İslâm filozofları bâtinî duyular dedikleri hissi müşterek, vehim, hayal, hafıza ve benzeri vasıtalarla bilgi elde edileceğini iddia ederken¹⁹² mutasavvıflar feyz ve ilhâm yoluyla bilgi edinilebileceğini, hatta bu yollarla duyular ve aklın verdiği bilgilerden daha sağlam bilgi elde edinileceğini ileri sürmektedirler.¹⁹³

Reşid Rıza, Fazlurrahman ve Hüseyin Atay, Kur’ân-ı Kerîm’de akıl, duyular ve vahiy yanında kalp, basîret, fuâd gibi kelimelerle ayrı bir bilgi kaynağının bulunduğu işaret edildiğini, bunun sezgi ve vicdan karşılığı olduğunu iddia etmektedirler.¹⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz ise, *Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu* adlı eserinde Kur’ân’da yer alan bu ifadelerin düşünme ve zihin gücü karşılığında kullanıldığını belirterek; “Adına sezgi de desek bunlar zihnin bir ürünü olarak mütalaa edilip akıl delili içine konmalıdır. Ayrı bir bilgi vasıtası olarak kabul edilmesine gerek yoktur.” demektedir.¹⁹⁵

Gayb sahasında yürüebilmek için insan zihnine vasıtasız olarak gelen bilgilere ihtiyaç vardır. Bu bilgilerin muhtevası değişik olabilir. Fakat hepsinde elde edilme yolu aynıdır. Nazar ve istidlâl başvurmadan ilhâm ile kesin bilgi elde edinilebileceğini ileri süren

¹⁹⁰ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 92.

¹⁹¹ Mustafa Türkgülü, *Kelâm İlmi*, Ankara, 1997, s. 155.

¹⁹² İsmail Erdoğan, “İslâm Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.16, sy. 1, s. 65.

¹⁹³ İzmirli, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁹⁴ Hüseyin Atay, “Kur’ân’da Bilgi Teorisi”, *AÜİFD*, XVI, 165.

¹⁹⁵ Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, s. 90.

Harrâsi (ö.504/1110), Gazzâlî (ö.505/1111), Âmidî (ö.531/1233) ve Râzî (ö.606/1210) gibi kelâmcılar bu ihtiyaçtan hareket etmişlerdir.¹⁹⁶

Sonuçta kelâmıda, bilgi elde etme yolları üç olarak kabul edilmiştir. Üç vasıta üzerinde ısrar edilmesinin sebebi, bilgi edinme yollarının bunlardan ibaret olmasından değil, bunların denenebilir nitelikte olmasındandır.¹⁹⁷ İlhâm, rüya ve bâtinî duyular ise kelâmıda bilgi elde etme yolu olarak görmemiz ise, genellikle mümkün gözükmemektedir.

2.5. Bilgi Elde Etme Yolları Konusu Değerlendirmesi

Bilginin kaynağı konusunda, kelâmcılar insanların bütün yönlerini göz önünde bulundurarak diğer görüşlerden daha kapsamlı ve daha esnek bir yol izlemektedir. Çünkü kelâmcılar dar bir çerçeve yerine gerçekçi olmayı tercih etmiştir.¹⁹⁸

Kelâmcılar, bilgi edinmede, akıl, beş duyu ve haber-i sâdık'ı müessir bir sebep olarak kabul etmezler. Bundan dolayı onlar akla, zâhirî sebep demişlerdir. Duyular ve haberler ise, idrakin meydana gelmesinde vasıta görevini üstlenirler. Ancak, her türlü bilginin meydana gelmesinin müessir sebebi Allah Teâlâ'dır. İdrak etmeyi meydana getiren asıl sebep de, Allah Teâlâ'nın bizde idrak ile aynı anda tabiat kanunları çerçevesinde yarattığı bilgidir. Bu bilginin yaratılmaması halinde idrak söz konusu olamaz.¹⁹⁹ Görülüyor ki kelâmcılar, duyular ve akıl ile objektif bilgi elde edilebileceğine, kelâm sisteminin bunun dışında temellendirilemeyeceğine kesinlikle inanmaktadırlar. Tabiatıyla bu bilginin kaynaklarının yanında peygamberin haberi ve tevâtür haber de yer almaktadır.²⁰⁰ Bir şeyin varlığını ve hakikatini anlamının yolu olan havâss-ı selîme, haber-i sâdık ve akıl vasıtasıyla hasıl olan bilgi zarûrî, kati bir bilgidir.²⁰¹

¹⁹⁶ İzmirli, *a.g.e.*, s. 35.

¹⁹⁷ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 7.

¹⁹⁸ Yüksel, *a.g.e.*, s. 83.

¹⁹⁹ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 29.

²⁰⁰ Yüksel, *a.g.e.*, s. 6.

²⁰¹ Karacabey, *Hiz. Peygamber'de Nebvî ve Beşerî Bilgi.*, s.134.

2.6. Elde Edilen Bilginin Değeri

2.6.1. Duyularla Elde Edilen Bilginin Değeri

Duyular ile elde edilen bilgilerin zarûrî olduğu kabul edilmiştir.²⁰² Bu bilgiler, delil ve istidlâle muhtaç değildir. Bundan dolayı kendilerinde şüphe ve tereddüt bulunmaz.²⁰³ Duyular dolaysız bilginin, akıl yürütme ise, iktisâbî bilgilerin kaynağıdır. Akıl veya şuur insandaki mantık ve matematik ilkeler gibi ilk bilgiler yanında haz, elem, sevinç, sağlık vb. tecrübelerin idrakini de sağlar.²⁰⁴

Duyularla elde edilen bilgiye tecrübî veya amprîk bilgi de denir. Ancak, duyular yoluyla elde edilen bilginin sıhhati ve yeterliliği tartışılabilir. Gazzâlî duyuların yanılabilirliğini tartışmakta ve onların yanılmalarına sebep olan hususları şöyle sıralamaktadır: Bedendeki duyu organlarının bozulmasıyla, algı ya gerçekleşmez ya zayıf gerçekleşir veya yanlış gerçekleşir. Duyu organları kendilerini idrak imkânından mahrûmdurlar ve duyu organları uyarıcılar yeterli değilse algılayamazlar. Aşırı uyarıcılar, duyuları ya zayıflatır veya bozar ve yaş ilerledikçe duyular zayıflar.²⁰⁵

Dış dünyayla ilişkimizi kuran beş duyu organımız önemli olmakla beraber, bunların kanalıyla elde ettiğimiz bilgilerin bir de iç dünyada içinden geçtiği bir işlem vardır. Abdullatif Harputî, burada da beş ayrı bir tür duyu faaliyetinin etkili olduğunu söylemektedir. O'na göre; müştereke duygusu, dış dünyadan duyularla elde ettiğimiz şeyin resmini yapar; hayal duygusu, doğrudan anlaşılmayan şeylerden parça bilgiler, cüzler çıkarır; vehim duygusu, idrakleri, vehim ve hayalleri toplar, korur; hafıza, birikmiş şeyleri kullanmak ve işlemek sûretiyle bilgi haline getirir; mutasarrıfa duygusu, bütün bu sürecin aklî bilgiye dönüşmesini sağlar.²⁰⁶

Âmidî de, dış duyulardan başka bir de iç duyular olduğunu belirtir. İç duyulara örnek olarak da insanın neşe ve elem duymasına ait bilgisini verir.²⁰⁷ Kelâmcılar, objektif gerçekliği bulunmadığı gerekçesiyle iç duyu ve algı güçlerinin varlığını kabul etmezler;

²⁰² İzmirli, *a.g.e.*, s. 34.

²⁰³ Taylan, "Bilgi" md., *DİA*, VI, 159.

²⁰⁴ Taylan, "Bilgi" md., *DİA*, VI, 159.

²⁰⁵ Fersahoğlu, *Kur'ân'da Zihin Eğitimi*, s. 184.

²⁰⁶ Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, s. 45.

²⁰⁷ Yüksel, *a.g.e.*, s. 72

onlar algılama olayını aracısız zihnî bir işlem olduğunu, yani zihin verilerini doğrudan doğruya algılayıp onları değerlendirdiğini söylerler.²⁰⁸

Duyu organları, kendilerine tahsis edilen alanda işlevlerini sürdürürler ve yakîniyyat denilen, delil ve istidlâle muhtaç olmayan zorunlu bilgi meydana getirirler. His ve tecrübe yoluyla elde edilen bilgiler, müşâhede olunan mahsûsat âlemine ait bilgilerdir ve bu bilgiler duyu organlarının faaliyet alanına girer.²⁰⁹

2.6.2. Haber-i Sâdık ile Elde Edilen Bilginin Değeri

Haber-i sâdık ile elde edilen bilginin değeri konusunda kelâmcılar farklı görüşlere sahiptir. Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr, haberin kesin bilgi kaynağı olabilmesi için, haberi veren kişinin o konuda zarûrî bilgiye dayanması ve haberin dörtten fazla kişiden nakledilmesi gerektiğini düşünür.²¹⁰ Bâkillânî sadece, mütevâtir haberi zorunlu bilginin kaynakları arasında zikreder ve bunun dışında kalan haberi bilgi kaynakları arasında zikretmez.²¹¹ Râzî de tasdik hakkındaki incelemesinde sadece mütevâtir haberi, vakâya mutâbık kesin tasdik hem hissî, hem de aklî kaynaklarından biri olarak görür.²¹²

Mütevâtir haberlerin zarûrî ve kesin bilgi sayılabilmesi için, iki şartı hâiz olması lazımdır: Haber verilen şey, hisse ve müşâhedeğe dayanan bizzat görülen veya işitilen şeylerden ve verilen haberin aklın caiz gördüğü mümkünler cinsinden olmalı, yani aklen muhal olmamalıdır.²¹³

Haber-i Resûl, gerek doğrudan peygamberden işitilerek olsun yahut böyle işitildiği tevatür ile sabit olsun istidlâlî bilgiyi gerekli kılar.²¹⁴ Haber-i Resûl ile zarûrî değil istidlâlî veya iktisâbî bilgi meydana geldiği ve bunun kesinlik açısından zarûrî bilgiye benzediği kabul edilmiştir.²¹⁵ İbn Teymiyye, peygamberin verdiği haberin sadece bir nakil değeri taşımayıp, doğruluğuna ilişkin aklî delilleri de ihtiva ettiğini belirterek kesin bilgi meydana getirdiğini vurgulamıştır.²¹⁶ Basrî, Cüveynî, Gazzâlî, Âmidî gibi Mu'tezilî ve Sünnî

²⁰⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 16.

²⁰⁹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, Konya, 2001, s. 89.

²¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, s. 333.

²¹¹ Mert, *a.g.e.*, s. 57.

²¹² Mert, *a.g.e.*, s. 57.

²¹³ Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, s. 121.

²¹⁴ Yüksel, *a.g.e.*, s. 75.

²¹⁵ Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd.*, s. 8-9; Teftazânî, *a.g.e.*, s. 19.

²¹⁶ Yavuz, "Haber" md., *DİA*, XIV, 348.

kelâmcılar mütevâtir haberin istidlâli, dolayısıyla nazarî bilgi olduğunu ifade etmişlerdir. Bunların dışındaki İslâm âlimleri ise, mütevâtir haberin zarûrî ve kesin bilgi kaynağı olduğu görüşünde birleşmişlerdir.²¹⁷

2.6.3. Akıl ile Elde Edilen Bilginin Değeri

İslâm'da itikâdî mezhepler, akıl konusunda farklı fikirlere sahiptir. Selefiyye nakil karşısında akla hemen hemen hiç yer vermezken, Mu'tezile aklı, nakil karşısında hata yapmaz bir hakem konumuna geçirmiştir.²¹⁸ Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, Mu'tezile kadar olmasa da, akla önem vermiş ve onunla ulaşılan bilginin zarûrî olduğunu ifade etmişlerdir.²¹⁹

Bilgi edinme yollarından biri olarak kabul edilen akıl ile elde edilen bilgiler, mütevâtir haber ve beş duyu ile elde edilen bilgiler gibidir. Yani akılla elde edilen bilgiler zarûrîdir ve bu bilgilerde şüphe bulunmaz. Bu bilgilerden şüphe etmek insanı cehalete düşürür.²²⁰

2.7. Bilgi-İman-Amel İlişkisi

İslâm düşüncesinde bilgi ile inanmanın birbiriyle yakın ilişkisi olduğu görülür. İnsanın bilme eylemiyle ilâhî mesajın sahip olduğu otoritenin birlikte değerlendirilişi bilgi problemine felsefî ve psikolojik muhtevanın yanında kelâmî bir boyut kazandırmıştır.²²¹

Bilginin konusu inanışlar olunca, bilmekle inanmayı birlikte düşünmek durumu ortaya çıkar. Bilgi dışarıda var olan bir şeyle ilişkilidir. İnanç ise, nesnesini bilgilere dayanarak yaratır. Önerme haline geldikten sonra da inananları tarafından ortak kanaat halinde paylaşılır. Fakat çoğu zaman yanlışlıkla buna da bilgi denir.²²²

Mâtürîdî, bilgi ve iman arasındaki münasebet üzerinde önemle durmakta ve özellikle duyu, haber ve akıl yoluyla elde edilen bilgilerin değer ölçüsünü tartışma konusu yapmakta ve

²¹⁷ Yavuz, "Haber" md., *DİA*, XIV, 348.

²¹⁸ Yavuz, "Akıl" md., *DİA*, II, 245

²¹⁹ Yavuz, "Akıl" md., *DİA*, II, 245.

²²⁰ Yücedağ, *a.g.e.*, s. 19.

²²¹ Taylan, "Bilgi" md., *DİA*, VI, 159.

²²² İlhami Güler, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (kognitif) Temelleri", *İslâmiyât Dergisi*, sy. 1, s. 7-24.

gerçeğin ancak bu üç yolla bilinebileceğini söylemektedir. Ayrıca bilginin imana dâhil olmadığını belirtmektedir.²²³

Mu'tezile'nin bilgi tanımında gösterdiği titizlik, bilgi ve imanı özdeşleştirmek ve taklitçinin imanını reddetmekten kaynaklanmaktadır. Şu halde bilgide de imanda da tahkik edilmiş, yani doğrulanmış olmak esastır.²²⁴

Eş'arîler geleneklerine uygun olarak özellikle Mu'tezile'nin ileri sürdüğü tariflere karşı kesin bir tavır almaktadır. Bunun gerekçesi Mu'tezile'nin bilgi ile inancı aynı saymasıdır. Nitekim Ka'bî, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Haşim el-Cübbâî gibi Mu'tezile kelâmcıları bilgiyi, "Bir şeyi realitesine uygun bir şekilde tanıyıp benimsemektir." diye tanımlamışlardır. Bu tanımla taklidî imanın bilgi kavramının dışında tutulduğu ortadadır ve Eş'arîler karşı çıkmışlardır. Ayrıca, onlara göre bilgi bir çeşit özel inanç olsaydı her bilenin aynı zamanda inanan kişi olması gerekirdi; hâlbuki Allah Teâlâ için âlim denildiği halde inanan denilemez.²²⁵ Eş'arî "Allah Teâlâ hakkında yeterli bilgiye sahip olmayana şartlı mümin derim" diyerek ilimle gerçek iman arasındaki ilişkiyi vurgulamak istemiştir. Kezâ müteahhirin kelâmcılarının çoğunluğu, bilgiden yoksun ve sırf taklide dayanan imanı sahih görmekle beraber onu bilgi ile güçlendirip tahkîkî iman seviyesine getirmeyi tavsiye etmişlerdir. Bu arada Mâtürîdî geleneğine bağlı olanlar, imanını bilgi ile takviye etme girişiminde bulunmayan mukallidlerin, imanları sahih olsa bile, Allah Teâlâ indinde günahkâr sayılacaklarını söylemişlerdir.²²⁶

Mu'tezile'nin "Bilgi imandır." şeklindeki tanımı, "Bilginin inanç olarak düşünülmesi hem hâdis bilgiye uygun düşmez, hem Allah Teâlâ'nın kadîm bilgisi için yapılan böyle bir tanım uygun bir tanım değildir." gerekçesiyle Mâtürîdîler ve Eş'arîler tarafından eleştirilmiştir.²²⁷

²²³ Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah, Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980, s. 48.

²²⁴ Yüksel, *a.g.e.*, s. 4.

²²⁵ Taylan, "Bilgi" md., *DİA*, VI, 159.

²²⁶ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 21.

²²⁷ Tuğlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Hadisler*, s. 76.

BÖLÜM 3: RÜYA KAVRAMI

Rüya, bütün çağlarda insan düşüncesinde geniş ölçüde yer alan bir kavramdır.²²⁸ İnsanlık tarihi kadar eski olan rüya kavramı; rüyanın tanımı, mahiyeti, yorumu ve bilgisel değeri açısından incelenmektedir.

3.1.Tanımı

Rüya, Arapçada “görmek” anlamına gelen “rü’yet” kökünden türemiş olup²²⁹ çoğulu “ruen”dir. Sözlüklerde rüya; “düş, uyku sırasında görülen şey”²³⁰ olarak tanımlanır. Rüyanın “şahsın uykusunda kalbine, çeşitli konularda olmuş veya olacak şeyleri, Allah Teâlâ’nın yansıtması” ve “görünmeyen şeylerin en güzel biçimde ortaya çıkışının bir neticesi” şeklinde tanımları da vardır. Türkçe’deki karşılığı “düş” olan rüya, Arapçada “hulm” manasına da gelmektedir. Ancak “hulm” daha çok korkunç düşler için kullanılır.²³¹

Âlimler, rûhî bir hâdise olduğu için, rüyanın tanımında ihtilaf etmişlerdir. Bu bakımdan, rüyanın birçok ilmî disiplin açısından tanımı yapılmıştır. Örneğin; İbn Haldun rüyayı şöyle tanımlamıştır: “Rüya, rûhânî bir şey olup, uykuda iken insanî olan ruhun manalar âlemine dalması sonunda gaipten kendisine akseden varlıkların şekil ve sûretini bir arada görmesinden ibarettir.”²³²

Rüya, görmek anlamındaki rü’yet kökünden alınmış, uyku ve uyanıklık halleri için geçerli bir terimdir. Dolayısıyla rüya gören sadece bir hayal değil onun ötesinde bir hakikat görmüş sayılır.²³³ Uyanıkken herhangi bir dış etki olmadan görülen görüntüler ise hallüsinasyon olarak isimlendirilip algılama bozukluğu olarak değerlendirilir.²³⁴ Zemahşerî de rüya kelimesinin rü’yetle aynı anlamda olduğunu belirttikten sonra, rüyanın uyanıklık halinde değil yalnız uyku halinde görülen şeyler için kullanılacağını zikreder.²³⁵

²²⁸ Hakkı Şinasi Çoruh, *Rüya Dünyamız*, İstanbul, 1968, s. 118.

²²⁹ Çelebi, “Rüya” md., *DİA*, XXXV, 306.

²³⁰ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 944.

²³¹ İlyas Çelebi, “Rüya” md., *DİA*, XXXV, 306.

²³² İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1983, I, 251.

²³³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, s. 47.

²³⁴ Serkan Başaran, *Sünnette Rüya*, Sakarya Üniversitesi SBE, 2003, s. 13.

²³⁵ Başaran, *a.g.e.*, s.12.

3.2. Rüyanın Mahiyeti

Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre rüya, insanın ruhu ile gördüğü ve akli ile idrak ettiği bir olaydır. Ancak uyuyan insanda idrak bulunmadığını belirten Mu'tezile âlimleri, rüyada görülenlerin hayalden ibaret olduğunu söylemiştir.²³⁶

Kelâm dışındaki tefsir, İslâm felsefesi gibi diğer ilim dallarında da rüyanın mahiyeti açıklanmıştır. Örneğin; İslâm filozofu İbn Haldun'a göre rüyanın mahiyeti şöyledir: Ruh, dıştaki duyulardan çekilir. İç kuvvetlere döner, nefs-i nâtika, kendisine ağırlık veren meşgaleleri ve engelleri üzerinden atarak hafifler ve dış formlardan uzaklaşıp hafızadaki sûrete döner. O vakit, ondan, kendisine, terkîb ve tahlîl yolu ile birtakım hayali kuvvetler akseder. Bu şekilde temessül eden hayali kuvvetlerin çoğu mutaddır. Zira kısa bir müddet evvel idrak edilen mâlum şeylerden çıkarılıp vücuda getirilmiştir. Sonra dış duyuları toplayan müşterek his, bu suretleri kendine indirir ve dıştaki beş duyu organına uygun bir şekilde onları idrak eder. Nice zaman olur ki kendine has bâtinî kuvvetlerle çekişme halinde bulunmakla beraber, bir an için nefs-i nâtika, rûhânî zatına yönelir ve bu sûretle kendi rûhânî idraki ile doğrudan idrak eder bir duruma gelir. Çünkü nefis böyle bir olaya istidatlı olarak yaratılmıştır. O vakit zatına bağlı bir vaziyete gelen eşyanın suretlerine iktisab eder, onları kapıverir. Sonra hayal, idrak edilen o sûretleri alır ve onları hemen hakikatte olduğu gibi veya bilinen kalıplardaki remzlerle temsil eder. Bu temsillerden rumûz şeklinde olanlar tabire ihtiyaç gösterir, gayb âleminde idrak etmekte olduğu lemhayı ve anı tam olarak idrak etmeden önce, dış âleme ait hafızadaki suretler üzerinde nefs-i nâtikanın terkîb ve tahlîl faaliyetine girişmesi ise, karışık rüyaları oluşturur.²³⁷

Elmalılı da tefsirinde görme olayı ile rüyanın mahiyeti konusunu ilişkilendirerek, "Görmek bir basit duyu ile hafızadaki bir tedai zincirinin akışı sayesinde olduğu gibi; rüya olayı da, bir etki ile bir tedai akışının altındaki manadır. Görme olayında çağrışımın aynîliğinden veya benzerliğinden o şeyin ne olduğu anlaşıldığı gibi; rüya olayındaki tedainin görüntüsünden de, o etkinin altındaki anlam anlaşılacaktır. Fakat görme olayı ne kadar zorunlu olursa olsun onda benliğin bakmak ve dikkat gibi kendi kesbiyle ve iradesiyle ilgili olan hür seçiminin bir hissesi ve bir rolü vardır. Hatta görmenin netliği dikkatle doğru orantılı olur. Onun için göze iliştiği halde dikkatten kaçan birtakım şeyler bulunur ki, ya

²³⁶ Çelebi, "Rüya" md., *DİA*, XXXV, 307.

²³⁷ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 383.

hiç görülmez veya belli belirsiz göze ilişmiş olur. Rüya olayı ise, benliğin tamamen dikkati ve iradesi dışındadır. Soyut olarak ve zorunlu olarak cereyan eder. Binaenaleyh, rüyanın altında yatan anlamı dile getiren görüntü, benliğin iradesine yabancı ve dikkatine gizli kalmak bakımından, bizzat görme olayındaki gibi net ve kesin olmasa da; diğer taraftan benliğin irade ve dikkatiyle ilgisizliği açısından, rüyanın doğrudan doğruya ilahi bir tasarruf ve hak tarafından gaybî bir telkin olması; bizzat görme olayından daha net ve daha geçerli bir olgudur.²³⁸ şeklindeki ifadeleriyle rüyanın benliğimiz ve idrakimiz dışında bir olay olduğunu belirtmektedir.

Rüyanın mahiyeti konusunda incelenmesi gereken bir mesele de uyanıklık halinde rüyanın görülüp görülemeyeceği meselesidir.

Uyku, nefsin bedenle olan bağlarını tamamen kesmek sûretiyle mânâlar âlemine dalması ve oradaki halleri müşâhede etmesinin sebebidir. Dolayısıyla uyanıklık halinde rüya görmek, bütün nefisler için değil, sadece belli kimseler için mümkündür. İslâm filozoflarının, rüyanın uyku esnasında meydana gelmesini nefsin beden uykuda iken mücerret varlıklar âlemine yükselerek izlenimlerde bulunması olarak izah etmeleri, her ne kadar akıl ile açıklanmakta ise de, aslında bu görüşün bir kaynağa da dayandırıldığı söylenebilir. Zîrâ Kur'ân-ı Kerim'de yukarıdaki görüşleri doğrulayabilecek ayetler bulunmaktadır.²³⁹ Zümer Sûresindeki âyetten anladığımıza göre Allah, uyumakta olan kişinin rûhunu almakta ve uyku süresince katında tutmaktadır. İşte bu esnada nefis, mâkullerin sûretleri ile birleşmekte ve onlardan edindiği izlenimler ile nefis uyku esnasında bedene tekrar dönmektedir. İslâm filozoflarının rüyayı nefiste oluşan izlenim şeklinde açıklamaları ile nefsin uyku esnasında bedenden alınıp, uyanıklık halinde tekrar iade edilmesi arasında bir bağlantının bulunduğunu söylemek mümkündür.²⁴⁰

Kindî, uyanırken de bazı akledilirlerin görülebileceğini, ancak bunun etkisinin sadece uykuda hissedileceğini ileri sürmektedir.²⁴¹ Farâbî ise, uykuda olan şeylerin uyanırken de görülebileceğini söylemekle birlikte, yine de herkesin uyanırken rüya görme melekesine sahip olmadığını belirtir.²⁴² Yani insanda rüyayı akılcı bir yönden ele almakta ve uykuda

²³⁸ Yazır, *a.g.e.*, V, 50 .

²³⁹ Zümer, 39/42.

²⁴⁰ İsmail Erdoğan, "İslâm Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c.16, sy. 1, s. 67.

²⁴¹ Erdoğan, *a.g.m.*, c.16, sy. 1, s.67.

²⁴² Erdoğan, *a.g.m.*, c.16, sy. 1, s. 68.

olagelen rüyaların çoğunun sonucunun akla uygun olmadığı ve buna karşılık uyanıkken görülenlerin, az, fakat daha isabetli olduğunu işaret etmektedir.²⁴³

Farâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla* adlı eserinde şöyle diyor: “Muhayyile, duyma ve söyleme kuvvetlerinin ara yerinde bulunan bir orta kuvvettir. Duyma kuvvetinin tâbileri fiilen rollerini oynayıp duygularını duyarken, muhayyile kuvveti bu halden müteessir olarak, duyuların ona getirdikleri hisleri kayıt ve resimle meşgul eder; aynı zamanda eksik kuvvetin hizmetini görüp, isteme kuvvetini harekete geçirir. Duyma, isteme ve düşünme kuvvetleri ilk mükemmeliyetlerine varıp, uyku zamanında olduğu gibi, artık ödevlerini göremeyecekleri bir raddeye vardıklarında, muhayyile kuvveti tam serbestliğe kavuşur ve artık duyuların uyanıkken durmadan tazeledikleri hislerin kayıt ve resminden kurtulur ve eksik kuvvetle isteme kuvvetlerinin hizmetlerini terk ederek nezdinde korunmuş bulunan hisleri, resmetmeye yönelir ve onlarla meşgul olup kimisini birbirine ekler, kimisini de birbirinden ayırır.”²⁴⁴

Kelâm âlimlerinden Râzî ise rüyanın, hem uyanıkken hem uyku esnasında görülebileceğini iddia etmektedir.²⁴⁵

Uyanıklık halinde rüya görülüp görülemeyeceği meselesini peygamberler açısından inceldiğimizde ise farklı görüşlerle karşılaşmaktayız.

İbn Sina, *Hayy bin Yakzan* adlı risalesinde, şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Peygamberler ve velilerin nefisleri, çok güçlü oldukları için, bedene ait işler, onları gayb âlemine ulaştırmaktan alıkoyamaz. Bu şekilde, bir başkasının uykuda gördüğü şeyleri onlar uyanıkken de algırlar. Bu duruma şeraitte vahiy ismi verilir. Bu durumda olan peygamberlerin gözleri önünde sûretler belirir ve kendilerine şeriat hükümlerinden emirlerin buyrulduğu sesler işitilir.”²⁴⁶

Benzer ifadeleri Farâbî’de de görmek mümkündür. O da uyanıklık halinde iken uykuda elde edilen şeylerin bilgisine ulaşılabileceğini belirtmektedir. Yani kâmil insanların nefisleri uyanıkken de faal akıl ile birleşerek ondan birtakım bilgiler elde edebilirler.²⁴⁷

²⁴³ Çoruh, *a.g.e.*, s. 68.

²⁴⁴ Çoruh, *a.g.e.*, s. 65.

²⁴⁵ Erdoğan, *a.g.m.*, c.16, sy. 1, s. 68.

²⁴⁶ Erdoğan, *a.g.m.*, c.16, sy. 1, s. 69.

²⁴⁷ Erdoğan, *a.g.m.*, c.16, sy. 1, s. 69.

Peygamberlere rüyada gelen vahyi, sadece uyku haline münhasır kılmak doğru değildir. Çünkü onlar uyanık oldukları zaman da, uykuda elde ettikleri bilgileri elde etmektedirler. Tabii burada şu da akla gelmektedir: Eğer peygamberlerin rüyada aldıkları vahiy, uyanıklık halinde de elde edilebiliyorsa, o zaman uyanıklık halindeki rüya ile uyku halindeki rüya arasında ne gibi bir fark bulunmaktadır? Uyku halindeki rüya ile uyanıklık halindeki rüya arasında filozoflara göre bir ayrım bulunmamaktadır.²⁴⁸

İnsanın uyku ve düş tavrı zâhir histeki idraklerin aynısıdır. Lakin idrakler uyanıkken organlarda olduğu gibi değildir. Ancak rüyada bir şey gören, rüyasında gördüğü her şeyi, hiç şüpheye mahal bırakmayacak şekilde yakînen idrak eder, bu idrak için duyu organlarını kullanmadığı halde yine de idrakinde tereddüte düşmez. Bu halin hakikatinde halk iki fırka olmuştur:

1. Filozofların iddiasına göre hayal fikrin hareketi sayesinde hayalî sûretleri zahiri hisle bâtinî his arasında müşterek fasıl olan müşterek hisse gönderir. Netice olarak müşterek his, dış âlemdeki bütün duyu organlarında olduğu gibi hissî olarak tasavvur eder. Buna göre filozofların önüne çıkan sorun şudur: Allah Teâlâ'dan veya melekten olan doğru rüyanın idraki, şeytânî hayale dayanan rüyadan daha sabit ve köklüdür. Bununla beraber filozofların da tespit etmiş oldukları vechiyle her ikisinde de hayal bir ve aynıdır.
2. Kelâmcılar, bu hususta özet konuşarak: “Rüya, Allah Teâlâ tarafından uyku esnasında duyu organında yaratılan bir nevi idraktır. Bu idrak tıpkı, uyanık olma halindeki idrak gibi meydana gelir.” demişlerdir. Her ne kadar keyfiyetini idrak edemesek bile, en uygun olan bu açıklama biçimidir.²⁴⁹

Rüyanın mahiyeti konusunda incelenmesi gereken bir diğer mesele de rüyanın isteğe bağlı olup olmaması meselesidir. Kelâm kitaplarında bu hususa rastlanmazken, İslam filozoflarının da çok net ifadelerde bulduklarını söylemek zordur. Tûsi, filozofların isteğe bağlı olarak rüya görebileceklerini savduklarını iddia etmektedir. Bu iddiaya göre nefis uyumadan önce birşeyle çok meşgul olursa, bu şeyi rüyasında görebilir.²⁵⁰

²⁴⁸ Erdoğın, *a.g.m.*, c.16, sy. 1, s. 69.

²⁴⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 1110.

²⁵⁰ Erdoğın, “İslâm Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.16, sy. 1, s. 67.

Rüyanın isteğe bağlı olarak gerçekleşebileceği hususunda en net ifadeleri, İbn Haldun'da bulmaktayız. O'na göre uykuda iken görülen rüyaların çoğu, insanın irade ve isteğine bağlı olmayan şeylerdir.²⁵¹ Ancak onun bu ifadelerinden, isteğe bağlı olarak da rüya görülebileceğini anlayabiliriz. Çünkü o, rüyaların çoğunluğunun istek dışı olduğunu söylerken, bazı rüyaların da isteğe bağlı olarak da görülebileceğini ima etmektedir.²⁵²

3.3. Rüyanın Çeşitleri

Dini literatürde rüyanın farklı tasnifleri vardır. Genel olarak iki çeşit rüyadan söz etmek mümkündür:

3.3.1. Rahmânî Rüya

Rüya denildiğinde ilk akla gelen budur; bu rüyaya; rüyâyı sâdika, rüyâyı sâliha da denir. Bu tür rüyayı mübeşşirat diye niteleyen Hz. Peygamber “İnsanın metafizik âlemle olan ilişkisi ve oradan aldığı müjdeleyici bilgi ve işaretler” anlamına gelen mübeşşirâtın nübüvvetin sona ermesinden sonra da devam edeceğini bildirmiştir.²⁵³

İbn Kayyim el-Cevziyye de, rüyayı bu şekilde üç çeşit olarak belirtmiş ve rahmânî rüyayı kısımlara ayırmıştır: Allah Teâlâ'dan olan sahih rüyanın bir kısmı ilhamdır, Allah Teâlâ onu kulun kalbine bırakır. Bir kısmı memur meleğin temsîl ettiği bir temsildir. Bir kısmı uyuyan kimsenin ruhunun ailesinden, yakınlarından, arkadaşlarından ve başkalarından ölmüş kimselerin ruhlarıyla buluşmasıdır. Bir kısmı rûhun yüce Allah Teâlâ'ya çıkması ve onunla konuşmasıdır. Bir kısmı rûhun cennete girmesi cenneti ve benzeri şeyleri görmesidir. Dirilerin ruhlarının ölülerin ruhlarıyla buluşması da doğru rüya çeşitlerindedir. Bu rüya, insanlar indinde duyularla elde edilen bilgiler türündendir. İbn Kayyim, rüyayı bir takım manaların temsili olarak izah edenleri kısmen haklı bulmakta; rüyanın sadece meselden ibaret olmayıp başka nedenleri de bulunduğuna dikkat çekmektedir. Mesela, ruhların birbiriyle karşılaşması, birbirlerine haberler vermesi, meleğin kalbe ve hafızaya düşünceler atması, rûhun birtakım eşyayı karşısında görmesi şeklinde rüyalar vardır.²⁵⁴ Fakat kalbî saflık kazanmış bazı sâlih kişilerin gördüğü sâdik

²⁵¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 258.

²⁵² Erdoğan, *a.g.m.*, c.16, sy. 1, s. 67.

²⁵³ Çelebi, “Rüya” md., *DİA*, XXXV, s. 306.

²⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Ruh*, trc. Şaban Haklı, İstanbul, 1993, s. 35–36.

rüyalar da vardır ki bunlar, bilinç altının eseri değil, gaybdan rûh gözüne yansıyan parıltılardır.²⁵⁵

Sâdık rüyaların bazıları yoruma ihtiyaç duymayacak biçimde açık ve nettir. Bu tür rüyalarda açık müjdelere, nasihatler, ikazlar veya herhangi bir hususta yol gösterme vardır.²⁵⁶ Bu rüyaların bazıları ise ancak tabir ilminde maharetli, sâdık rüya ile bâtili ayıran ve insan yapısını iyi bilen uzmanlar tarafından anlaşılabilir.²⁵⁷

İbn Haldun, rûhânî âlemin varlığı için, rüyâ-yı sâdıkadan daha açık bir delil bulamaz. Bu yüzden âlemi umûmî bir şekilde bilip, ayrıntılarını idrak edemediğimizi söyler ve şöyle devam eder: “İslâm filozoflarının o âlemdeki zâtî varlıkların tafsilatı ve onlarca akıllar ismi verilen tertipleri hakkında ileri sürdükleri iddialardan hiçbiri yakîn ve kesinlik ifade etmez. Zira mantık ilminde tespit etmiş oldukları tarzda, nazârî burhanda aranan şart, onda mevcut değildir. Çünkü, kaziyelerinin evveli ve zatî olması, burhanın şartlarındandır. Halbuki sözü edilen rûhânî zatlar, zatlari itibariyle meçhuldürler. Şu halde onlara dair kesin bir delil ve burhan getirmenin yolu tıkalıdır. Akılla bu varlıkların teferruatı hakkında bilgi sahibi olamayacağımıza göre bizim için, o âlemin tafsilatı hakkında şer’iyyattan yaptığımız iktisablar dışında herhangi bir idrak vasıtası kalmamaktadır. Şer’iyyatı vazih ve muhkem hale getiren ise imandır. O halde imanı olmayanlar şeriat vasıtasıyla onlar hakkında idrak sahibi olamayacaklarına göre, onlara dair hiçbir şekilde bilgi elde edemezler.”²⁵⁸

İbn Miskaveyh, sâdık rüyanın peygamberlikten bir parça olduğunu söylemiştir.²⁵⁹ Dihlevî de, sâdık rüyanın, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Rabbi’ni en güzel sûrette gördüğü, dünya hayatından sonra ölümlerinin durumlarına vâkıf olduğu ve gelecekte meydana geleceklerin kendisine öğretildiği, miraç gibi, ilahi bir eğitim yolu olduğunu söylemektedir.²⁶⁰

İbn Haldun, görülen rüyanın sâdık olup olmadığı hakkında işaretler zikretmiştir. İbn Haldun rüyanın sâdık olmasını rüyayı görenin derhal uyanmasına, böyle bir rüyanın

²⁵⁵ Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü Varlıklar*, İstanbul, 2002, s. 351.

²⁵⁶ Başaran, *a.g.e.*, s. 16.

²⁵⁷ Başaran, *a.g.e.*, s. 16.

²⁵⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 1005.

²⁵⁹ H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi: Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, İstanbul, 1983, s. 86.

²⁶⁰ Dihlevî, *Huccet’ullâhi’l-Bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1994, II, 345.

devamlı ve sâbit olmasına yani uyandıktan sonra unutulmaz ve bütün teferruatıyla aynen hatırlanmasına bağlamaktadır.²⁶¹

Sâdık rüya, sıhhat ve isabet itibariyle peygamberliğin kırk altı parçasından birine denktir. Yalnız buradan, sâdık rüyanın peygamberliğin bir parçası olarak kaldığı, peygamberlik kadar kuvvetli bir mahiyet taşıdığı neticesi çıkarılmamalıdır. Aksi takdirde sâdık rüyayı vahiy ve nass derecesine çıkarmış oluruz ki, çok tehlikelidir.²⁶²

İbn Haldun'a göre “ Vahiy ilk önce sâdık rüya şeklinde inmiştir. Mekke ve Medine’de Hz. Muhammed 23 yıl peygamber oldu, vahyinin rüya şeklinde indiği altı ay, yirmi üçün kırk altıda birini teşkil eder, diye mütalaa etmişlerse de bu sözler gerçekten uzaktır. Çünkü bu peygamberin rüyasıdır. Biz, peygamber rüyası gibi rüyalar görmekten çok uzağız. Üstelik diğer peygamberlerin peygamberliği de rüya ile başlamıştır. Biz ise ancak, rüyanın peygamberlik sürecine olan nispetini anlatır, rüya gerçeğinin peygamberliğin mahiyetine olan nispetini anlatmaz; rüyanın peygamberliğin cüzlerinden bu kadar bir parça teşkil etmesi ile bütün beşerde bulunan rûhânî ve gaybî âlemlere ulaşma isti’dâtının peygamberlere has ve yaratılışlarından gelen isti’dâda olan nispetini, bu cüzlerin sayısı ile anlarsın. Bu isti’dât her ne kadar bütün beşerde umûmî ise de uzak bir isti’dâttır.²⁶³

3.3.2. Nefsânî Rüya

Şeytanın aldatma, vesvese ve korkutmalarıyla meydana gelen karışık hayaller, düşler ve telkinlerdir. Bunların anlatılması ve yorumlanması tavsiye edilmemiştir²⁶⁴ veya nefsin hayal ve kuruntuları, uyku esnasında dış etkiler ve günlük meşgalelerle ilişkili rüyalar²⁶⁵ Bilinç altının görüntüsü olan; insanın gündüz yaşadığı olayların; bilinçte bıraktığı izlerin hayale çıkması; şekillenip görülmesi biçiminde olan bu tür rüyalara Kur’ân dilinde adğâs-u ahlâm denilir.²⁶⁶ Elmalılı adğâs-u ahlâmı “adğâs gibi karmakarışık ahlâm, demet demet evhâm halîtası hayâlât yığını düşler” olarak açıklamaktadır.²⁶⁷

Bu tür rüyalar, insanın şuurunda biriken istek, hayal kaygı veya korkuların uykudayken boşalmasıdır. Psikologların insanların iç dünyaları hakkında bilgi edinebilmeleri için daha

²⁶¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 1136-1141; Hüseyinî, *a.g.e.*, s. 8.

²⁶² Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi*, XII, s. 273.

²⁶³ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 253.

²⁶⁴ Hüseyinî, *Kenzü’l-menâm*, İstanbul, 1969, s. 1340–1344.

²⁶⁵ Hüseyinî, *a.g.e.*, s. 1342.

²⁶⁶ Ateş, *a.g.e.*, s. 351.

²⁶⁷ Fersahoğlu, *a.g.e.*, s. 144.

uygun olan rüyalar bu türdendir. Bu tür rüyalar tamamıyla değersiz değillerse de müjdeleme ve ikaz mahiyetinde olmadıklarından kimi alimler tarafından batıl rüyalardan sayılmaktadır.²⁶⁸ İslâmi literatürde bu rüyalara “hadîsu’n-nefs” denilmektedir.²⁶⁹

İlim ve irâde adlı eserin müellifi, Emin Feyzi, hayvânî zevk ve heveslerin zebûnu olan kimselerin rûhları süfliyette kalmaları nedeniyle ya hiçbir şey göremeyeceklerini, görseler bile bu rüyalara da ancak “rüyâ-yi kâzibe” yani yalancı rüya denilebileceğini söylüyor.²⁷⁰

Sonuç olarak, rüyanın açık olanı Allah’tan, temsilî olduğu için tabire ihtiyaç göstereni melekten, adğas-u ahlâm da şeytandandır. Çünkü, hissî rüyalar tümü ile bâtil ve asılsızdır. Bu batılın kaynağı da şeytandandır.²⁷¹ Şüphe yok ki, ikisi de uyku halinde, hayalde mevcut olan sûretlerden ibarettir. Ancak bu sûretler eğer onları idrak eden aklî rûhtan inmişse, bu rüyadır. Yok eğer uyanıkken, muhayyilenin hafızaya tevdi ettiği sûretlerden alınmışsa, bu da adğas-u ahlâm denilen karmakarışık ve asılsız düşür.²⁷²

Ruhçuluk bilimi açısından rüya incelendiğinde; temelde üç ana kaynağın var olduğu görülür:

1. Fizyolojik Rüyalar: Tamamen ruh ve madde ilişkisinden kaynaklanan, canlılığın gerekliliğinden doğarlar. Yani bu tip rüyalar, kaynağı beden olan ve bedendeki değişimlerden etkilenen rüyalardır. İnsan bedeninde oluşan her türlü işlevin şuuraltıyla bir ilgisi vardır. İşlevlerdeki bir aksaklık, fizik bedenin dışına bir mesaj yolladığı gibi, şuuraltına da bir mesaj yollar. Örneğin; penceresi açık bir yerde uyuyan kişi, pencereden içeri giren serin havanın etkisiyle, karlı bir dağ başında olduğunu görebilir. İnsanın kendi varlığı, bütün duyu organlarımız ve fonksiyonları, hakkında sahip olduğu şüpheli izlenimlerin tamamı; rüyaların içine kendilerinden bir çok sahneler ekler.²⁷³

2. Telepatik Rüyalar: Telepatik rüyalar, diğer kişilerden aldığımız etkilerle oluşan şaşkırtıcı rüyalardır ve oldukça sık görülürler. Bunlar sevgi, nefret gibi düşüncelerle meydana gelen telepatik algılamalardır. Telepatik akım sırasında varlıktan varlığa çeşitli bilgiler, duyular aktarılır ve bunlar “telepatik” adı altında inceleyebileceğimiz rüyalar tarzında açığa

²⁶⁸ Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili.*, V, 48.

²⁶⁹ Başaran, *a.g.e.*, s. 17.

²⁷⁰ Fersahoğlu, *a.g.e.*, s. 145.

²⁷¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 383.

²⁷² İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 1138.

²⁷³ Sevda Yücesoy, *Uykudaki Bilgelik Rüyalar*, İstanbul, 2001, s. 51-53.

çıkarak, bizim tarafımızdan algılanabilir hale gelirler. Çoğu zaman bu rüyalardaki sembollerini çözmek mümkün değildir; çünkü bunlar gerçekte bize ait olan semboller değildir.²⁷⁴

3. Psikik Kökenli Rüyalar: Bu rüyalar bize yol gösteren rehber varlıkların, bize yakın koruyucu varlıkların etkilerinden kaynaklanan rüyalardır ve rüyalarımızın neredeyse üçte birini oluşturmaktadır.²⁷⁵

3.4. Rüyayla İlgili Kavramlar

3.4.1. Hulm

Hulm, sözlükte “hilm” kelimesinin masdarıdır; nefsinin, kızgınlığın heyecanından korumak mânâsındadır. Bu kelimeye, akıl mânâsı verenler de vardır. Esasında hilm, akıl mânâsına gelmez, ama akıllı olmanın gerektirdiği bir şey olduğu için hilm, akılla açıklamak mümkündür.²⁷⁶ İstilahta ise hulm, kişinin rüyasında gördüğü ancak birbirinden ayıramadığı şekiller, tahayyüller, şahıslar; işittiği sesler ve uyandığında tüm bu gördüklerinden çok az bir şey hatırladığı düşlerdir.²⁷⁷

Hulm ve rüya kavramları arasında birtakım farklar vardır: Hulm, kişinin uyku halinde gördüğü şekil ve sûretlerdir. Ancak rüya, görülen şekil ve sûretlerin birbiriyle uyumlu ve anlamlı olduğu düşlerdir. Hulmde de birtakım şekiller ve sûretler görülür fakat, bu görüntülerin bir anlamı ve yorumu yoktur. Bu sebeple, uykuda görülen karışık ve anlamsız düşler hulm olarak isimlendirilmiştir.²⁷⁸ Elmalılı da rüya ile hulmü birbirine karıştırmamak gerektiğini vurgulamaktadır. O'nun belirtmesine göre rüya, nefsi bir hadise değildir. Rüyada hakiki bir mana ve meal gizlidir. Hulüm ise, gerçekte olmayan boş bir vehm-ü hayalden ibarettir.²⁷⁹ Bundan dolayı da, tabiri ve tevili olmayan bir rüya, sırf nefsâni bir hadise veya şeytâni bir olay olmaktan ileri gitmez. Demek ki hakikat dilinde rüya, sâdik olanların adıdır, yalan olanlarına da ahlâm denilmelidir. Bunların her ikisi de, uyku halinde enfüste temessül eden hayalî birtakım sûret ve şekiller olarak görüldüklerinden dolayı, dış yüzünden bakıldığında rüya bir hulm, hulmde bir rüya sayılabilir. Bundan dolayı da, avam

²⁷⁴ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 54-55.

²⁷⁵ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 60.

²⁷⁶ Bünyamin Açıkalm, *Kur'ân-ı Kerîm'de Rûya Kavramı*, s. 58.

²⁷⁷ Başaran, *Sünnette Rûya*, s. 13.

²⁷⁸ Başaran, *a.g.e.*, s.14.

²⁷⁹ Fersahoğlu, *a.g.e.*, s. 144.

arasında her ikisine de rüya denilir.²⁸⁰ Ancak, hakikat lisanında rüya, sâdık olanların ismidir. Kâzib olanlarına ahlâm denilmelidir.²⁸¹

Rüyayı hulmden ayıran bir başka özellik ise rüyanın, gören tarafından açık bir şekilde hatırlanması, unutulmamasıdır. Hulm ise, karışık ve makul olmayan görüntülerdir ki; uyanıklıktan sonra pek çoğu hatırlanmaz.²⁸²

3.4.2. Adğâs-u Ahlâm

“Dağs” sözlükte; katmak, karıştırmak, içinden çıkılmaz hale getirmek, iyice batırmak, kötüleştirmektir.²⁸³ “Dağs”ın çoğulu ise “adğâs”tır. İstilahta ise, eğer görülen rüya birbiriyle alakalı olmayan görüntülerden oluşuyorsa “dığs” olarak adlandırılır.²⁸⁴

Bu terim terkip olarak Kur’ân-ı Kerîm’de geçmektedir. İlgili âyet: “*Dediler ki: Rüya dediğin, demet demet hayallerdir. Biz ise hayallerin tabirini bilmiyoruz.*”²⁸⁵ şeklindedir. Adğâs-u ahlâm “adğâs” ve “ahlâm” kelimelerinin birleşiminden meydana gelmiş bir terkidir. Kur’ân’da “adğâs-u ahlâm” şeklinde izafe edilerek “ot demeti gibi karmakarışık hayaller ve evham karışımı düşler” manasında kullanılmıştır.²⁸⁶ Adğâs-u ahlâm, hulm gibi karışık ve anlamsız olmakla beraber korkutucu şekiller ve hayaller içerir.

Adğâs-u ahlâm, uyanıklık halinde yaşanan sıkıntılardan, psikolojik rahatsızlıklardan ve uyumadan önce yenilen yemeklerden de kaynaklanabilir. Kâbus gören uykusundan sıkılmış ve korkmuş olarak kalkar. Hatta bu hal uyandıktan sonra bir müddet devam eder.²⁸⁷

3.4.3. Menâm

Menâm, Arapça “nevm” kelimesinden türetilmiştir ve uyku anlamına gelmektedir. Bununla bağlantılı olarak âlem-i menâm kelimesi de uyku âlemi anlamına gelmektedir.²⁸⁸

²⁸⁰ Yazır, *a.g.e.*, V, 47.

²⁸¹ M. Yusuf Güven, Osman Fatih Belbağı, *Rüya : Hakikat Penceresi mi? Hayal Perdesi mi?*, İstanbul, 2006, s. 32.

²⁸² Başaran, *a.g.e.*, s. 15.

²⁸³ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1995, s. 506.

²⁸⁴ Bünyamin Açıkalın, *Kur’ân-ı Kerîm’de Rüya Kavramı*, Marmara Üniversitesi SBE, 1996, s.62.

²⁸⁵ Yusuf, 12/44.

²⁸⁶ Açıkalın, *a.g.e.*, s. 62.

²⁸⁷ Başaran, *a.g.e.*, s.15.

²⁸⁸ <http://www.osmanlicaturkce.com/>, (29 Ağustos 2009).

3.4.4. Ehâdîs

Ehâdîs kelimesi, Arapça bir kelimedir ve İnsana uykudayken veya uyanırken, işitme veya vahy olarak ulaşan sözler mânâsına gelmektedir.²⁸⁹

3.4.5. Büşrâ

Büşrâ kelimesi, Arapça bir kelime olup, sevinçli, müjdeli haber verme mânâlarına gelmektedir.²⁹⁰

3.5. İslâm Âlimlerine Göre Rüya

İnsan ruhunun bu yaşadığımız âlemle ilişkisi olduğu gibi, daha yüce âlemlerle de ilişkisi vardır; bu kabiliyette yaratılmıştır. İnsan ruhu yüce âlemle ilişkisini arttırmaya çalışırsa, birçok şeylere muttali olabilecek kapasitededir. Bu ise bedeni ihtiyaçların sarıp sarmaladığı insan için çok zordur. Uykuda ruh, beden ile ilgisini en aza indirdiğinden biraz da olsa serbest kalmakta, kendi aslî âlemiyle, yani ruhlar âlemiyle ilişkiye geçmektedir. Âlem-i melekûtta, geçmiş, hal ve gelecekle ilgili bilgiler kayıtlıdır. Bu bilgilerden ruh kendisi ile ilgili olanlarını alır. Bu aldıkları bilgileri hayal dünyasına gönderir. Mütelayla bu görüntüleri uygun bir kalıba dökerek, hissi müşteriye yani insanlar için ortak olan hislere gönderir. Böylece biz rüya görmüş oluruz.²⁹¹

Kalp, karşiki aynada olanları kabul eden bir ayna, levh de bütün mahlûkların kendisinde bulunduğu bir aynadır. Kalbin şehvetler ve şehvet duyuları ile uğraşması, melekût âleminde olan Levh-i Mahfûz'daki şeyleri görmesine engel olur. Şayet bir rüzgar eser de o perdeyi kaldırır, melekût âleminin esrarından bazı şeyler kalpte parlar. Bu, bazen devam ederse de, bazen şimşek gibi gelir geçer. Yine uyanık bulunduğu müddetçe mülk ve şehâdet âleminde gelen şeylerle meşguldür ki, bunlar melekût âlemi için birer perdedir. Uykuda iken bazen böyle rüyalar görebilir. Uyku demek, duyuların durması ve kalbe uğramamaları demektir. Uyku ve hayalden temizlenip kendi zatında kaldığı levh ile kendi arasındaki perde kalkar. İki ayna arasındaki perde kalktığı vakit, öteki aynada olan şeylerin bazısı beriki aynaya aksettiği gibi, levh de olan şeylerden bazıları da kalbe akseder. Ancak uyku, diğer duyulara mani olursa da hayalin harekete geçmesine engel olamaz. Levh-i

²⁸⁹ Açıklan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Rüya Kavramı*, s. 60.

²⁹⁰ Açıklan, *a.g.e.*, s. 60.

²⁹¹ Açıklan, *a.g.e.*, s. 14.

Mahfûzdan kalbe aksedenleri hayal kuvveti hemen alır ve onu bir misâl ile hikaye eder. Tahayyülât onu daha iyi korur ve hayalde mahfûz olarak kalır. Uyandığı vakit ancak hayalindeki şeyleri hatırlar. Rüyayı tabir edenin, gördüğü şeylerle bu hayalleri arasında bir münâsebet kurması gerekir.²⁹²

Nuri Bekir de, *Rüyalar* adlı kitabında rüyayı “Uyanık bir adamın tefekkürü bazen nasıl “hulya” denilen halleri oluşturuyorsa, uyuyan bir şahsın tefekkürleri de rüyayı oluşturur.” şeklinde açıklamaktadır.²⁹³

Riyazet ehlinin eserlerinde, uykudan önce söylenen isimler zikredilmiştir. Bu isimler, merakla arzu edilen şeylerin rüyada görülmesine sebep olur. Buna halûmiye ismi verilmektedir.²⁹⁴ Bu halûmiyeler, nefiste rüya hadisesinin vâki olması için sadece bir istidat meydana getirir. İstidat kuvvetlenince, vukua gelmesi için istidat kazanılan ve hazırlık yapılan şeyin husûle gelmesi, daha yakın bir ihtimal haline gelir. Kişi bu istidatla dilediğini yapma imkanına sahiptir. Fakat bu durum, istidat kazanılan hususun vukua getirilmesine delil teşkil etmez. Çünkü bir şeyle ilgili istidat ve kabiliyete sahip olmak başka bizzat o şeye kadir olmak daha başka bir şeydir.²⁹⁵

3.6. Rüyanın İlmî Disiplinler Açısından Değerlendirmesi

Rüya; din, felsefe, tasavvuf, edebiyat ve psikoloji gibi bir çok ilmî disiplinin ilgi alanına giren önemli problemlerden birisidir. Bu yüzden her ilim dalı rüyayı, kendi ilmî prensipleri doğrultusunda izah etmeye çalışmaktadır.²⁹⁶ Ancak, kelâm âlimleri rüyayı, Allah Teâlâ'nın rüyada görülüp görülemeyeceği ve rüyanın bilgi kaynağı olup olmadığı konusunda yönünde tartışmışlarsa da²⁹⁷ eserlerinde rüya konusuna pek yer vermemişlerdir.

Rüyayı, batılı bilginlerin “gün içinde karşılaştığımız olayların bilinç altında büründüğü hal” olarak tanımlamasına karşılık doğulu bilginler, bu görüşe katılmakla beraber, onu daha çok bir ilahi ve uyarıcı mesaj olarak görmüş ve önemsemişlerdir.²⁹⁸ Aynı şekilde İslâm âlimleri ve müfessirler rüyayı rûhî bir hadiseye bağlarken; Freud, rüyada ruhun etkisi olmadığını, rüyaların ruh ile ilişkisi hakkında şu iki grubun olduğunu söylemektedir. Buna

²⁹² Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Dîn*, terc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, 1975, IV, 903.

²⁹³ Nisiyen, *Rüyalar*, çev. Nuri Bekir, İstanbul, 1326, s. 12–13.

²⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 384.

²⁹⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 385.

²⁹⁶ Erdoğan, *a.g.m.*, s. 62-71.

²⁹⁷ Çelebi, “Rüya”md., *DİA*, XXXV, 307.

²⁹⁸ Güven, Belbağı, *Rüya: Hakikat Penceresi mi Hayal Perdesi mi?*, İstanbul, s. 13.

göre; biçimsel düşünce sisteminin başlamasıyla özellikle tıp yazarları, rüyalardaki rûhî etkinliği önemsiz ve değersiz görmektedir. Diğer görüşü benimseyenler ise, rüyalarda ruhun etkinliğini vurgulamaktadır.²⁹⁹

3.6.1. Rüyanın Psikolojik Yönden Değerlendirilmesi

Psikoloji ilminde bilincin değişik bir durumu olarak kabul edilen rüya, “bilinç dışına giden kestirme yol” ve “isteklerin doyurulmasının gizlenmiş biçimi”³⁰⁰ şeklinde tanımlanır. Rüyanın psikolojiyi ilgilendiren tarafı, bazı insanların rüyalarıyla hayatlarına yön vermeye çalışmalarıdır. Rüyayı kendi hayatlarında etkili kılmayan ve ona değer vermeyenlerin hayatında da rüyanın kendiliğinden etkili olduğu psikanalistler tarafından kabul edilmektedir.³⁰¹

Rüyalar, hem geçmişin yeni baştan hayata kavuşması, hem de isteklerin gerçekleşmesine yardımcı olan bir araç gibidir.³⁰² Çünkü bir rüya, bir isteği gerçekleştirmiş olarak göstererek, aslında bizi geleceğe götürür. Fakat rüyayı gören kişi tarafından şimdi olarak algılanan bu gelecek, geçmişin imgesi içindeki yok edilmez istek tarafından biçimlendirilir.³⁰³ Uyuduğumuz sırada kafamızda yer alan özel bir olay, dünle yarın arasındaki bir köprüden başka bir şey değildir. Bir insanın genellikle hayata karşı takındığı tavrı bilirsek, “şimdi” ile “sonra” arasında ne şekilde köprü kurduğundan haberimiz olursa, genellikle rüyaların özellikleri de anlaşılabilir ve buradan geçerli birtakım sonuçlar çıkartılabilir. Başka bir deyişle, bütün rüyaların temelinde hayata karşı takınılmış olan genel tavrın bulunduğu söylenebilir.³⁰⁴ Burada şunun da ilave etmek gerekir ki; ruhsal yönden rüya, uykuda duyuların çalışmaktan durmasıyla, hayallerin algı yerini alması halidir.³⁰⁵ Öyleyse rüyanın muhtevasına tesir eden faktörler; çocukluk yıllarından beri saklanan anılar, gündelik hayatta iz bırakacak şiddetle heyecanlı olaylar ve korkular, gündelik hayatta karşılaştığımız şuurumuz tarafından fark edilmeyen, fakat beş duyumuz ile idrak edilen olaylar, manzaralar olarak sayılabilir.³⁰⁶

²⁹⁹ Açıklık, *Kur'ân-ı Kerîm'de Rüya Kavramı*, s. 12–13.

³⁰⁰ Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı, Ankara, 1981, s. 352.

³⁰¹ Abdülvahit İmamoğlu, *Psikososyal Açından Rüya ve İstihare*, İstanbul, 2004, s. 1.

³⁰² Stefan Zweig, Freud, *Cinselliğin Yeryüzü*, çev. Ali Avni Öneş, İstanbul, 1991, s. 60.

³⁰³ D. Scott Rogo, *Parapsikoloji: Duyular Dışı İletişim*, çev. Selman Gerçeksever, İstanbul, 1990, s. 53–54.

³⁰⁴ Alfred Adler, *İnsan Tabiatını Tanıma*, çev. Ayda Yörükan, Ankara, 1994, s. 228.

³⁰⁵ Nurettin Topçu, *Psikoloji*, İstanbul, 2003, s. 133.

³⁰⁶ Sigmund Freud, *Rüyalar*, çev. İbrahim Türek, İstanbul, 1965, s. 83.

Rüyaların insana ilginç gelen yönü, çok kısa sürmeleri ve sürekli hareket etmeleridir. Normalde günler sürecektir bir olay rüyada saniyelerle ifade edilecek bir zaman dilimi içinde gerçekleşmiş gibi görülebilir.³⁰⁷

Modern psikolojik araştırmalarda, rüyanın iç dünyayı aydınlamada bir araç olarak kullanıldığını görmekteyiz.³⁰⁸ Goethe'nin çağdaşı olan Lichtenberg, bir insanın karakterinin ve özel niteliğinin, sözlerinden ve hareketlerinden çok rüyalarından anlaşılabilirliğini söylemektedir.³⁰⁹ Modern psikolojide, rüyanın nasıl görüldüğü problemi üzerinde tam bir görüş birliği bulunmasa da, genelde rüyanın, fizik kanunları dışında canlı ve hareketli ses ve şekillerin olduğu kabul edilmektedir. Bu ses ve şekillerin, hâfizadan irade dışı bir uyarıcının etkisiyle şuura dökülmeye başlaması ile rüyalar görülür.³¹⁰

Yapılan bütün araştırmalar rüyaların muntazam devreler halinde ortaya çıktıklarını ve bunların devrîlik bakımından organizmadaki diğer fizyolojik fonksiyonlara benzediğini göstermektedir.³¹¹ Şüphesiz, rüyaların da bir fizyolojisi, bir nörofizyolojisi vardır; fakat gerek imajlar olarak gerekse sembolik muhtevaları bakımından rüyalar psikolojinin konusudur.³¹² Burada rüyaların kolay anlaşılamayacağı gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir. Zira, rüyaların ancak pek azı kolayca anlaşılabilir. Bir rüya, insanda belli bir izlenim bıraktıktan sonra, o rüyayı çarçabuk unuttur ve o kişi, rüya yorumunda usta değilse, rüyanın arkasında gizlenen şeyi anlayamaz. Rüya, rüyayı gören kişinin düşünce süreçlerinin ne şekilde gerçekleştiğini açıkça ortaya koyar, çünkü rüya, gören kişinin davranış kalıbını dile getirir. Rüya, bir yerlerde bir ateş yandığını gösteren dumana benzer. Usta bir oduncu dumanı dikkatle izleyebilir ve ne çeşit bir odunun yanmakta olduğunu söyleyebilir. Psikiyatrist de, aynı şekilde, bir insanın rüyalarını yorumlayarak o insanın tabiatı ile ilgili sonuçlar çıkarabilir.³¹³

Kısaca rüya, bir insanın hayat problemlerinden birine çözüm yolu aradığını göstermekle kalmaz; aynı zamanda, bu problemleri ne şekilde ele aldığını da gösterir. Özellikle rüya

³⁰⁷ İmamoğlu, *a.g.e.*, s. 1-2.

³⁰⁸ Susan Parman, *Rüya ve Kültür*, çev. Kemal Başçı, 2001, s. 175.

³⁰⁹ Adler, *a.g.e.*, s. 226.

³¹⁰ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul, 1973, s. 201-203.

³¹¹ Sabri Özbaydar, *Rüyaların Fonksiyonu*, İstanbul, 1971, s. 75.

³¹² Özbaydar, *a.g.e.*, s. 81.

³¹³ Adler, *a.g.e.*, s. 236-237.

gören kişinin dünya ve gerçeğe olan ilişkilerini etkileyen iki etken, yani sosyal duygu ve güçlü olmak için gösterilen çaba, rüyada açıkça ortaya çıkar.³¹⁴

3.6.1.1. Rüya ile İlgili Batı'da Yapılan İlk Bilimsel Araştırmalar

Bilimsel olarak XIX. yüzyılın sonlarına doğru rüya konusunda ayrıntılı incelemeler yapılmaya başlanmıştır. Bu konuda ilk araştırma, Alfred Maury tarafından yapılmıştır. XX. yüzyılda ise psikoloji ve fizyoloji bilim dallarının araştırmacıları tarafından sürdürülmüştür. Bu konuda akla ilk gelen isim Freud'dur. Freud'dan sonra, Alfred Adler aşağılık duygusuna dikkat çekmiş ve rüyaların geçmişten çok geleceğin planlanmasına yardımcı olma işlemini üstlendiğini ileri sürmüştür; İsviçreli Carl Jung ise toplumsal şuuraltının etkilerine dayanarak simgelerin kişi için özel bir anlam taşıdığını vurgulamıştır.³¹⁵

Günümüzde ise bilim dünyası artık insanı en ince ayrıntılarına kadar incelediği ve tanımaya çalıştığı bir aşamadır. Bu doğrultuda insanla ilgili olarak yapılan çeşitli araştırmalar ve deneyler, gerçekte kusursuz bir bütünlüğe ve sınırsız yeteneklere sahip insan varlığına yönelik daha fazla bilgi edinmemizi sağlamaktadır. Bugün artık bir bilim dalı olarak kabul edilen parapsikoloji, normal ötesi güçleri olguları ve yetenekleri incelemenin yanında rüyalar ve rüyalarda duyular dışı algılamaları konu edinir.³¹⁶ Rüya konusunda günümüzde, özellikle üzerinde en çok tartışılan konu, rüyaların gelecekle ilgili bilgi verip vermeyeceği, bu bilgilerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir.³¹⁷

3.6.1.2. Sigmund Freud

Rüyalar hakkındaki ilk bilimsel araştırmaları başlatan en önemli isimlerden birisi olan Sigmund Freud'un, rüya âleminin anlaşılmasına büyük katkısı olmuştur. Psikolojiye birçok yenilikler getirmiş teorileri sayesinde Freud, o zamana kadar anlayamadığımız ruhsal olayların işleyiş mekanizmasını aydınlatmıştır. Psikolojinin, psikanalizin etkisiyle kişinin kendini tanımaya ve değiştirmeye yönelik araştırmaya yönelmesi; bilinç altının, insan karakterini belirlemedeki öneminin anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu şekilde, rüyaların

³¹⁴ Adler, *a.g.e.*, s. 237-238.

³¹⁵ İ. Kâfi Dönmez, "Rüya", *İslâmda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, s. 29-30.

³¹⁶ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 128-129.

³¹⁷ Özbaydar, *a.g.e.*, s. 84.

daha ayrıntılı araştırılması hem daha tutarlı hem de daha tatmin edici sonuçlara ulaşmaya yardım etmiştir.³¹⁸

Freud rüyaları, ruhun en önemli faaliyetlerinden sayar. Rüyaları, kaybedilen hatıraların tekrar hafızaya yansımaları olarak görür. Gizli arzuların rüya ile icra edilmesini, en önemli motif olarak değerlendirir. Bu manada rüyalar herkesin emrinde olup, birçok kez görülen rüya kişinin önemli bir problemine işaret etmektedir.³¹⁹

Freud'a göre rüya, arzunun itilmesinden doğan bir levhadır. Şahsın şuuruyla kabul edemediği iğrenç gördüğü düşünceler, bazı istekler rüyanın esasını teşkil eder.³²⁰ Yani Freud, rüyanın, bilinçdışının tanınmasına giden ayrıcalıklı yol olduğunu söyler. 19. yy. sonundaki öncü nitelikteki çalışmasının başından itibaren, rüyanın özel bir dille ifade bulunduğunu kavramıştır; o zamanlar, bilinç dışını oluşturduğunu tasarladığı bu ruhsal aygıt alanında da aynı dil yürürlükteydi.³²¹ Freud'a göre rüya, ego için kabul edilmez, katlanılamaz olan duygusal yüklerin bilinç altına itilmesi, fakat bunların deşarj olmak için kılık değiştirerek, süper egonun sansürünün zayıfladığı uyku durumunda tekrar bilince çıkma durumudur. Freud'a göre kılık değiştirmenin yani sembolizasyonun zorunluluğu, süper egonun sansürünün zayıflamış ama tamamen ortadan kalkmamış olmasındandır.³²²

Freud ayrıca serbest çağrışım tekniğini (düşünce ya da sözcüklerin kişinin irâdî denetimi olmaksızın birbirini izlemesi, özgür çağrışımı) kullanarak rüya yorumlayan ilk kişidir. İlk defa Freud tarafından ortaya atılan ve herkes tarafından kabul gören noktalar şunlardır:

1. Rüyalar bir anlam taşır. Böylece o zamanın biliminin savunduğu anlamsızlık fikri tarihe karışmış o günden bu yana artık hiç kimse bu görüşü savunmamıştır. Freud'a göre rüyanın görülen ya da açık içeriği onun örtülü ya da gizli içeriğinden farklıdır ve rüyayı yorumlamak demek, örtülü olan temel içeriğe ulaşmak demektir.³²³

³¹⁸ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 139.

³¹⁹ Freud, *Rüyalar ve Yorumları*, çev. Şizzen Üstün ve Galip Üstün, İstanbul, 1972, s. 492.

³²⁰ Çoruh, *a.g.e.*, s. 44.

³²¹ Bernard Penot, *Psikanaliz Yazıları*, çev. M. Levent Kayaalp, İstanbul, 2000, s. 37.

³²² Yücesoy, *Uykudaki Bilgelik Rüyalar*, s. 140.

³²³ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 141.

2. Rüyaların uykumuzun bekçisi olduğu fikri daha sonraları araştırmalar tarafından doğrulanmakla kalmamış; uykunun rüya için gerekli olması gibi, karşı ucu ifade eden teorilerin de ortaya atılmasına yol açmıştır.³²⁴

3. Freud'a göre rüyaların belli başlı özellikleri; oluşumlarındaki yoğunlaşma, yani bir sembol ya da sahnenin bir değil birçok anlama ve içeriğe sahip olması; yer değiştirme, yani rüya parçalarının alabora ve ters yüz olması, ayrıca ruhsal ağırlık noktasının yer değiştirmesidir.³²⁵

Freud rüyanın bilgi vermeyi değil, hazzı hedeflemesi ölçüsünde, rüyayı anlamaya çalışmanın doğaya karşı bir girişim oluşturduğu görüşündedir. Bu açıdan Freud, uyanıklık yaşamında izin verilmeyen doyumunu elde edecek biçimde sansürden kaçmaya yönelik temel hedefte yoğunlaştırır. Rüya dili aracılığıyla; kılık değiştirme işlevinin incelenmesinde, her şeyin şüpheli bir dürtü doyumunun sansürden kaçabilmesi için, örgütlenmiş gibi görüldüğünü vurgular.³²⁶ Rüyaların çoğunluğunda ortak olan, uyanınca çarçabuk unutulma, silinme özelliğinin de buna bağlı olduğunu düşünür. Unutma, uyanıklıktaki sansürden kaçma amacının belirtisidir. Bir rüyanın unutulmaması rüyanın normal işlevinin gerçekten ihlal edilmesidir ve bu istisna kabusta doruk noktasına varır. Kabus rüya ekonomisinin bir tür başarısızlığının, işin içindeki travmatik yükün fazlalığını taşıyamamasının işaretidir.³²⁷

Freud'un temsîl ettiği "Psikanaliz Okulu" rüyaları değerlendirirken "Rahmânî rüya" kısmını, nazar-ı dikkatten kaçırmaktadır. Bu görüşün temsilcisi olan Freud'a göre, rüyalar içimizden ve dışımızdan gelen etkilerden şekillenir. Hayal bu etkileri biçimlendirir.³²⁸ inançlar veya kültürel baskı sebebiyle şuuraltına itilmiş istekler, rüyada su yüzüne çıkar.³²⁹ Öyle rüyalar vardır ki; bunlar şuuraltından yansıyan birer görüntü olmayıp, gaybtan ruh gözüne yansıyan parıltılardır.³³⁰ Gaybî mesaj taşıyan rüyalar, Levh-i Mahfûz'da yazılı olan şeylerin kalp aynasına yansmasıyla meydana gelir.³³¹ Uyku halinde insanın duyguları istirahat halinde olmakla beraber, hayal uyanırken olduğu gibi, yine faal durumdadır.

³²⁴ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 141.

³²⁵ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 142.

³²⁶ Penot, *a.g.e.*, s. 39.

³²⁷ Penot, , *a.g.e.*, s. 39.

³²⁸ Sigmund Freud, *Rüyalar ve Yanılgılar Psikolojisi*, trc. Ali Seden, İstanbul, 1978, s. 88-110.

³²⁹ Freud, *a.g.e.*, s. 142-155.

³³⁰ Çelebi, *a.g.e.*, s. 184; Ateş, *a.g.e.*, s. 69-70.

³³¹ İbrahim Hakkı, *Marifetname*, sad. Faruk Meyan, s. 463.

Bundan dolayı Levh-i Mahfûzdan kalbe yansıyan şeyler, hayalin giydirdiği bir sûret ve temsille hatırdadır. Kişi uyandıği zaman bu sûret ve temsilleri hatırlar.³³²

Freud'un rüya ile ilgili görüşleri sonrakiler için bir temel olmuş, zamanla rüyayla ilgili birçok görüş ortaya atılmıştır.

3.6.1.3. Alfred Adler

Freud'un öğrencisidir. En önemli kitaplarından birisi olan İnsan Tabiatını Tanıma isimli eserinde, rüyalar konusunda düşüncelerini şöyle ifade eder: “Uyuduğumuz sırada kafamızda yer alan özel bir olay, dünle yarın arasındaki bir köprüden başka bir şey değildir. Bir insanın genellikle hayata karşı takındığı tavrı bilirsek, şimdi ile sonra arasında ne şekilde köprü kurduğundan haberdar olursak, genellikle rüyaların da kurduğu köprülerin özelliklerini de anlayabiliriz ve buradan geçerli birtakım sonuçlar çıkarabiliriz. Başka bir ifadeyle rüyaların temelinde hayata karşı takınılmış olan genel tavrın bulunduğunu söyleyebiliriz.” der. Adler: “İnsanın kişiliği hakkında bir sonuca varılması için, içinde bulunduğu ortamda ele alınması ve öyle tanınmaya çalışılması gerekir.” diyerek insanın sosyal bir varlık olduğuna işaret eder ve bunun için de rüyaların incelenmesi gerektiğini düşünür. O'na göre, rüya bir olağanüstü bir olaydır ve uykuyu etkiler.³³³

3.6.1.4. Jung

Jung, açıklanamayan psişik fenomenleri incelerken, onların ruhsal ıztıraplarla ilişkisini de göz önüne almış yani daha başlangıçta Freud'un yaklaşımından farklı bir yol izlemiştir ve yeni bir teori ortaya atmıştır: Kollektif şuur altı teorisi. Jung'a göre şuur altı, sadece içinde kişisel tecrübelerin olduğu, baskı altına alınan belli belirsiz bir yer değildir; orası ayrıca dünya hafızasının bir bölümüne, yaşamaya devam imkanını sunma görevini de yüklenmektedir. Şuur altı, dünya hafızasına ait çeşitli sembollerin, onların ihtiyaçlarına uygun olarak bizim varlığımızda da ortaya çıkmasına hizmet etmektedir.³³⁴

³³² Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn.*, IV, 489.

³³³ Çoruh, *a.g.e.*, s. 118.

³³⁴ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 150.

Rüyalarımızın, şuur altı mücadelesinden meydana gelen bir aktivite halinde ortaya çıktığı, bilinen bir gerçektir. Rüyalarımızın ortaya çıkış mekanizması, şuur altının, depolanmış karşıtları ortaya çıkarmasından ibarettir.³³⁵

Jung'un ilk defa dile getirdiği kolektif şuur altı, bir hristiyan ilahiyatçısı olan Watt tarafından yeni bir şekilde ele alınmıştır. Watt, kolektif şuur altını vahyin kaynağı olarak kabul etmektedir. Rüyanın psikologlar tarafından tanımını yaparken rüyaların sadece ferdin şuur altından kaynaklanmadığını, toplumsal şuuraltının da rüyalara kaynaklık ettiğini iddia etmektedir. Jung, toplumsal şuur altı kavramının gerek muhtevası gerek kişiyle olan ilişkileri üzerinde yaptığı incelemeler sonunda ilk örnekler konusunu aydınlatır. İnsanlığın ortak bilgi hazinesi kabul ettiği bütün eski dinlerden, mitolojilerden geriye kalan ve şuur altı derinliklerine yerleşmiş imgeleri kolektif şuur altı kavramı ile çözer.³³⁶ Jung sembollerin ancak rüya görenin soyut durumunun yardımıyla manalandırılabilceğini söyler ve: "Rüya, rüya görenin şuuraltının ani ve sembolik ifadesidir."³³⁷ şeklinde konuyu açıklar.

Jung'a göre rüya, aklın idraki içinde psikoloji ile izah edilemez. O'na göre rüya, şuurulu hedef seçme, maksat, istek ve arzudan müstakil olarak belirli bir fonksiyon görmektedir. İstek dışı bir olaydır; tabii olan her şey gibi.³³⁸

Jung, Freud'un görüşlerinden üç noktada uzaklaşmaktadır; bunlardan ilki rüyaların temelinde yatan ferdî şuuraltı değil, toplumsal şuuraltıdır. Yani, insanların ortak bilgi hazinesi olarak kabul ettiği bütün eski dinlerden, mitolojilerden geriye kalan ve şuuraltına yerleşmiş imgelerdir. İkincisi, rüyaların arzu tatmini özellikle cinsî arzuların tatmini olduğu görüşüdür. Üçüncüsü ise, rüyaların uykunun bekçisi olduğu görüşüdür. Jung'a göre rüyalar, tam tersine uykuyu rahatsız etmektedir.³³⁹

Jung'un görüşüne göre; gerek fertlerin rüya ve hayallerinde, gerekse toplumun dini mitoslarında şuur altından şuur üstüne çıkan şey, beşeri faaliyetlerin kaynağını oluşturan veya hayat enerjisinden gelmektedir. Fertteki libido kısmen ferdin kendine has bir özelliği, kısmen de kendisi ile içinde yaşadığı toplum ve kendisiyle topyekün insan soyu arasında

³³⁵ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 183.

³³⁶ Günay, *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara, 1986, s. 104.

³³⁷ Çoruh, *a.g.e.*, s. 129.

³³⁸ Günay, *a.g.e.*, s. 104.

³³⁹ Mustafa Şekip Tunç, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul, 1949, s. 79.

ortaklaşa yaşanan bir özellik olmaktadır. Libidonun başkalarıyla ortak olan bölümüne, Jung “kolektif şuur altı” demektedir.³⁴⁰

Jung’un görüşüne göre dini fikirlerin çoğu, kollektif alt şuurdan şuur seviyesine çıkan fikirlerdir; dini amellerin çoğu ise, bu fikirlere verilen şuurlu bir karşılıktan doğar. Konuya bu açıdan bakınca ilahi dinlerin dayandıkları vahiy tecrübelerinin, kollektif alt şuurdan doğan muhtevalar olduğu görülür.³⁴¹

İnsan kollektif alt şuurun ve hayat enerjisinin bir ürünüdür. Bundan dolayı da onlarla yaratıcı bir gücün bulunması tabidir. İnsanı insan kılan bu güçler üzerinde bizim herhangi bir kontrolümüz yoktur. Biz arzu etsek de etmesek de hayat ileri doğru akıp gitmektedir. Başarabileceğimiz en büyük şey, hızla akan bir ırmak gibi, birazcık seyre koyulmaktır.³⁴²

3.6.1.5. Erich Fromm

Erich Fromm rüya konusunda çeşitli ve uzun yıllar alan araştırmaları yapmış ve rüyayı insan hayatının vazgeçilmez unsurlarından biri olarak görmüştür. Fromm, rüyaları unutulmuş bir dil olarak görmüş ve geçmişin insanlar için rüya ve hayallerin zihnin en önemli ifadeleri arasında olduğunu söylemiştir. O’na göre rüya, sembolleri evrensel geleneksel ya da tesadüf eserdir. Bu tür tesadüfî semboller kişiseldir ve bireysel çağrışımlarla ilgilidir. Geleneksel semboller ise tek anlamlıdır. Evrensel sembollerin de –örneğin güneş, ışık, sıcak gibi- evrensel anlamları vardır. Rüya hakkında yapılan çalışmalar rüyanın sadece bilinç altındaki beyin olaylarına bağlı olan ve istisna kabul edilecek basit bir olay olmadığını göstermektedir. Rüyalar metafizik bir olay olup iç dünyamızdan doğar. Zaman ötesi nitelikleri ile birlikte bilinç altına yansyarak bize ulaşır. Bu arada bilinç ve şuur altında şekillenir.³⁴³

Erich Fromm; rüyalar, masallar, mitoslar adlı eserinde mitoslarla rüyaların benzerliğinden ve insanlığın rüyalara gereken değeri vermediği için rüyaların unutulmuş bir dil olduğundan söz etmiştir.³⁴⁴

³⁴⁰ William M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, 1982, s. 149.

³⁴¹ Watt, *a.g.e.*, s. 150.

³⁴² Watt, *a.g.e.*, s. 152.

³⁴³ Güven, Belbağı, *Rüya.*, s. 22.

³⁴⁴ Bkz. Erich Fromm, *Rüyalar Masallar Mitoslar*, çev. Kaan H. Ökten ve Aydın Arıtan, İstanbul, s. 23–38.

3.6.2. Rüyanın Tasavvufî Yönden Değerlendirilmesi

İslâm kültür ve medeniyet tarihinde, rüya konusuyla en çok ilgilenen tabaka, mistik yaşantının müntesipleri olan sūfiyyûn tabakasıdır. Bu ekol taraftarlarına göre rüya; dünya ve ahirette olan şeylerin müşahedesidir.³⁴⁵

Rüya lügatta, "düş, uyku halinde zihinde beliren düşünceler ve olaylar demektir. Tasavvufa göre ise rüyanın hakikati, kalbe gelen hatır ve muhayyile ile tasavvur edilen bir haldir. Rüya, uykuda bütün his ve şuur hallerinin tamamen yok olmadığı bir sırada görülür. Rüya, insanların kalblerinde yaratılan ve karar kılan şeyin tahayyül ve tasavvur yolu ile idrak edilmesinden ibarettir.³⁴⁶

Meşhur mutasavvıf Kuşeyrî'ye rüyanın hakikati, kalpte meydana gelen hatıralar ve hayalde canlanan görüntülerdir. Duyuların tümü tamamen uykuya dalmadığında, insan rüyada gördüğünü hakikat zanneder. Halbuki; gördüğü bu şeyler, kalbe yerleşmiş olan hayaller ve tasavvurlardır. Dış duyuların insan üzerindeki etkisi kalktığında bu yerleşmiş olan tasavvurlar, malumattan sıyrılarak soyut ve zorunlu olarak gün ışığına çıkarlar ve rüyayı görende netlik kazanırlar. Ne zaman insan uyanırsa müşahede âlemini algılamasıyla bu hal onda zayıflar. Bu durum karanlıkta yanan kandilin ışığının, güneşin doğmasıyla meydana gelen aydınlanmayla bastırılması gibidir.³⁴⁷

13. yy.da yaşamış olan Mevlana Celâleddin-i Rûmî de, uyku ve rüya hakkında çeşitli bilgiler vermekte ve uyku sırasındaki fizik ve astral bilgiler arasındaki bağların gevşediğini, bedeni bırakarak astral âlemde dolaştığımızı, bu sırada varlığımızın gerekli tesirlerle yüklendiğini ve tesir dengesinin elden geçirildiğini, fiziki bedene uzun bir kordonla bağlanmış olduğumuzu şu cümlelerle anlatmaktadır: "Rüya denilince şaşılacak şeyler açığa çıkar. Gönül uykuda pencere kesilir." "Adam uyur, ruhu güneş gibi gökyüzünde parlar. Bedense yorgan altındadır."³⁴⁸

Rüya, hayal denen bağımlı misal mertebesindedir. Hayal, bazen küllî ve cüz'î mânâları algılayan göksel akıllardan ve insanlardan etkilenir. O zaman o manalara uygun şekiller

³⁴⁵ Taner Cücü, "İslâm'da Rüya-Amel İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 1977, c. XVI, sy. 2, s. 96.

³⁴⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1981, s. 365–367.

³⁴⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 365.

³⁴⁸ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 114.

görünür. Bazen de hayal yalnız cüz’i manaları algılayan vehim güçlerinin etkisinde kalır. O zaman hayalde bunlara uygun şekiller belirir.³⁴⁹

Âlûsî de rüyayı açıklarken tasavvufçuları ve felsefecileri karşılaştırmış ve mutasavvıflar hakkında şunları söylemiştir: “Onlara göre rüya, hayal olarak isimlendirilen sınırlı hazret-i misâlin hükümlerindedir. Bu hayal semavi akıllardan ve küllî-cüz’î manaları idrak eden, kavrayan nâtik nefislerden etkilenir. Burada bu manalara uygun görüntüler ortaya çıkar. Aynı şekilde sadece cüz’î manaları kavrayan vehmî kuvvetlerden de etkilenir. Orada da kendisine uygun görüntüler ortaya çıkar. Bu durum bazen nefsin kötü mîzacı sebebiyle bazen de nefsin, görüntülerden bir görüntü icat etmek için vehmî kuvvetlere yönelmesi sebebiyle olur. Meselâ kişi kendisinin yanında bulunmayan sevgilisinin görüntüsünü kuvvetli bir şekilde hayal eder de, sevgilisi hayalinde canlanır ve onu görür. İşte bu ehl-i inâyet için ilâhî vahyin başlangıcıdır. Çünkü vahy ancak meleğin inmesiyle olur. Melek önce hazret-i hayale, sonra da hisse iner.”³⁵⁰

Tasavvufta, önemli bir yeri bulunan rüya hakkında, Gazzâlî ile aynı görüşleri³⁵¹ paylaşan İbnü’l-Arabî, bir vahiy türü olan sâdik rüyadan hareketle, rüyada geleceğe dâir olayların görülebileceğini ileri sürer, ancak müellif bu tür rüyaların mutasavvifenin iddiasının aksine, sadece veli kullar için değil, herkes için geçerli olduğunu savunur.³⁵²

Mutasavvıflar nazarında ilim ikiye ayrılır: İlm-i zâhir ve ilm-i hakikat. Bunlardan ikincisine mutasavvıflar bilhassa irfan derler. İrfanın kaynağı genel manada ilhamdır. Bu da bazen uyanıklıkta çok kere uykuda rüya şeklinde meydana gelir.³⁵³

Genel olarak tasavvuftaki anlayışa göre uyku halinde rüyayı gören ruhtur. Ruhun durumu, hangi hal içerisindeyse, göreceği rüya da o haletin düzeyini anlatan bir rüya olacaktır. Burada ruhun safiyet derecesi, nefsin kat ettiği merteye ile ilgilidir.³⁵⁴ Mutasavvıflar, rüyayı hakka varmak üzere yola çıkan sâlikin bulunduğu hal ve sıfatların bir göstergesi olarak değerlendirirler. Mutasavvıflara göre nefsin yedi derecesi vardır. En aşağısı nefs-i

³⁴⁹ Ateş, *İnsan ve İnsaniüstü Varlıklar*, s. 355.

³⁵⁰ Açıklım, *Kur’ân-ı Kerîm’de Rüya Kavramı*, s.12.

³⁵¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi’-d-dîn*, III, 35.

³⁵² Bkz. Ramazan Biçer, “Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin Gazzâlî’nin Tasavvufî Görüşlerine Eleştirel Yaklaşımı”, *EKEV Akademi Dergisi*, III, sy. 2, s. 217.

³⁵³ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1981, s. 232.

³⁵⁴ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 113.

emmâre, en yukarısı da nefis-i kamile veya nefis-i zekiye mertebesidir. Mutasavvıflar salikin rüyasını bulunduğu nefis mertebesine göre manalandırmışlardır.³⁵⁵

Rüyayı uyku halinde zihinde beliren düşünce ve olaylar olarak açıklayan³⁵⁶ tasavvufçular, rüyanın nasıl meydana geldiğini açıklamak yerine, sadece gerçekleşmiş olan rüya ve bu rüyanın yorumu ile ilgilenmektedir.³⁵⁷ Bazı mutasavvıflar ise, yazmış oldukları eserlerin, kendilerine rüyada verilmiş bilgilerden kaynaklandığını iddia etmeleri sebebiyle, rüyaya ayrı bir önem vermektedirler.³⁵⁸ Rüya ve gaybı uykuda bilmek, Allah Teâla'nın şâyân-ı hayret san'atı ve ademoğlunun garîb fitratı icabıdır. Rüya, melekût âleminin apaçık delillerindendir. Rüyanın hakikati hakkında konuşmak, mükâşefe ilminin inceliklerindendir. Muâmele ilmine ilave olarak ondan bahsetmek mümkün değildir.³⁵⁹

Mutasavvıflar, üzerinde önemle durulması gereken bir mesele olarak görülen rüya ve rüya tabirleri ile ilgili çok sayıda eser kâleme alınmıştır. İlk sûfî müelliflerden Kelâbâzî *Ta'arrûf'ta*, Kuşeyrî *Risale'de* rüya konusunda eserlerinde müstakil bir yer ayırmışlardır.³⁶⁰

Tasavvufta rüyalar kaynaklarına göre: sâdık rüyalar, kâzib rüyalar; Allah'tan olan rüyalar, şeytandan olan rüyalar; zarar veren rüyalar, zarar vermeyen rüyalar; gerçek rüyalar, yalancı rüyalar; enfüsî rüyalar, âfâki rüyalar³⁶¹ şeklinde başlıklar altında incelenmektedir.

Tasavvufta sadık rüyaların doğruluğunu gösteren deliller şunlardır: Rüya gören derhal uyanır;

idrak devamlı ve sabittir. Çünkü bütün rüya teferruatıyla onun hafızasına işlemiştir. Görülen rüya uyanıldığı zaman da aynı tazeliğini ve canlılığını korur ve vahyin belirtileri aynı zamanda sadık rüyanın da belirtileridir.³⁶²

³⁵⁵ Ateş, *a.g.e.*, s. 378.

³⁵⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1991, s. 443–444; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayınları, 1997, s. 600–601.

³⁵⁷ Ömer es-Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, (*Avârifu'l Meârif*), trc. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz-Mustafa Uzun, İstanbul, t.y., s. 516-517.

³⁵⁸ Uludağ, "Rüya" md., *DİA*, XVIII, 309.

³⁵⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, III-IV, 902.

³⁶⁰ Çelebi, "Rüya" md., *DİA*, XXXV, 309.

³⁶¹ Yücesoy, *a.g.e.*, s. 110.

³⁶² Yücesoy, *a.g.e.*, s. 113.

Kısaca, tasavvufî fikre göre maneviyât sahipleri görülmeyen gizlilikleri keşf edebilirler. Bu keşf, bazen rüyanın bir kolu olan ilhâm, bazen sâdik rüya ile bazen de ayân, yani rüya ile olduğu gibi açık göz ile keşf tarîkiyle de olur. İnsan ma'nen bir âleme yükselir, orada eşyanın hakikatini görür ve manalarını anlar. Doğru rüya, nübüvvetin kırk altı cüz'ünden bir cüz'ü olduğu gibi, bu da en yüksek olan nübüvvetin derecelerindedir.³⁶³ Bu hadisi göz önünde bulunduran tasavvufçular rüyanın, kulun Allah'la olan iletişiminden doğan bir bilgi kaynağı olduğu görüşündedirler.

3.6.3. Rüyanın Felsefî Yönden Değerlendirilmesi

Birçok filozofa göre rüya, hayal ufkundan ortak duyuya düşen şeklin izlenimidir. Sâdik rüya rûhun melekût âlemiyle ilişki kurmasıyla olur. Beden yönetiminden boşalan ruh, ilişkili olduğu melekût âlemine çıkar, oradan manalar alır. Hayal gücü onları uygun biçimlere sokarak ortak duyuya gönderir, böylece rüya görülür.³⁶⁴ Eğer, melekût âlemindeki görüntü ile hissi müşteriğe yansıyan görüntü arasındaki bu ilişki, külliyyet-cüziyet ilişkisi hariç, herhangi bir farklılık olmayacak kadar şiddetli ise tabire gerek kalmaz; aksi takdirde tabire ihtiyaç duyar.³⁶⁵

İbn Haldun da rüyanın görülmesi hadisesinde benzer açıklamaları yapmıştır: “Uykudayken nefsin zâhirî duygulardan olduğu gibi, bâtinî kuvvetlerle çekişmekten ve meşgul olmaktan sıyrılarak, bir anda kendisinin rûhânî olan zatını dahi manevi bir idrakle anlamaya muvaffak olur. Gaipten kendisinin zatına akseden ve gaipten gelen bilgilere vukûf kesbeder. Bundan sonra insânî ruh vasıtasız olarak bizzat telakkî ettiği bu gaybî olan bilgileri muhayyilesine sunar. Muhayyileyse bu manaları ya olduğu gibi gerçeği üzere kabul eder ya da bu manaları birbirine benzeyen kalıplara sokar. Böylece rüya görülmüş olur. Bu manalar birbirine benzeyen kalıplara sokulduğu takdirde ise, rüya açık olmadığı için yoruma muhtaç olur.”³⁶⁶

Kindî rüyaların oluşumu konusunda, uykuda devre dışı olan duyu güçlerine mukabil tasarlama ile düşünme güçlerinin serbest kaldığını, böylece rüya olayının gerçekleştiğini söylerken,³⁶⁷ İbn Sînâ rüyaların yalnız metafizik âlemden nefse gelen etkilere

³⁶³ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-din*, I, 206.

³⁶⁴ Ateş, *İnsan ve İnsanüstü Varlıklar*, s. 355.

³⁶⁵ Açıklan, Kur'ân-ı Kerîm'de Rüya Kavramı, s.12.

³⁶⁶ Çoruh, *a.g.e.*, s. 87.

³⁶⁷ Çelebi, “Rüya” md., *DİA*, XXXV, 307.

dayanmadığını, insanın fizyolojik durumundan kaynaklanan rüyaların da olduğunu vurgular.³⁶⁸

Görüldüğü gibi İslâm filozofları rüyayı aynı zamanda nefis ve nefsin kuvvetleri ile bağlantılı olarak görmektedir. Bu sebeple nefis ve nefsin kuvvetleri bilinmeden rüyayı izah etmek mümkün değildir. İslâm filozoflarının rüyayı algılayışı ile psikoloji ilminin anlayış biçimleri tamamen farklıdır. Çünkü, psikoloji rüyayı İslâm filozoflarının izah ettiği şekilde bir olgu yerine doyurulmamış isteklerin bilinç dışı olarak gerçekleşmiş bir yansıması olarak kabul etmektedir. Halbuki filozoflar, rüyayı tamamen gerçek bir olgu olarak görmekte ve rüya yoluyla elde edilen bazı bilgileri, doğru bilgi olarak kabul etmektedir. Ancak rüya yoluyla elde edilen bilgileri, büyü ve tılsımla elde edilen bilgiden ayırmak gerektiğini de düşünmektedirler.³⁶⁹

İslâm filozoflarının geneline göre; rüya nefsin kuvvetleri ile doğrudan alakalıdır. Nefsin haricî ve bâtinî kuvvetleri olmak üzere iki kuvveti bulunmaktadır. Dış kuvvetler, beş duyu dediğimiz dokunma, tatma, işitme, koklama ve görme gibi duyuları algılayıcı kuvvetlerdir. Bu kuvvetlerin, rüya ile doğrudan bir bağlantısı bulunmamaktadır. Nefsin iç kuvvetleri ise, hiss-i müşterek, hayal, vehim, ve hâfıza olup, rüya ile doğrudan alâkası olan kuvvetlerdir. İslâm filozofları bu kuvvetleri; beş duyu ile algılanan şeylerin sûretlerinin toplandığı ortak duyum (hissi müşterek); duyu organlarıyla algılanan şeylerin sûretlerini, ortak duyudan kaybolduktan sonra bile saklayan bir nevi bilgisayar belleği gibi olan hayal; dış duyularla algılanan sûretler üzerinde tasarrufta bulunan bir kuvvet olan mutasarrıfa; aklın tasdik ettiği bazı şeylerde akıl ile çelişen kuvvet olan vehim; vehmin idrak ettiği sûretleri koruyan kuvvet olan hâfıza olarak açıklamışlardır.³⁷⁰

İslâm düşüncesinde genel olarak rüya, doğru ve aldatıcı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ancak filozofların rüya olarak kabul ettikleri asıl rüya, doğru rüya olarak adlandırdıkları rüyadır. Bundan başka yine nefsin dış kuvvetleri ile bağlantılı olan bir rüya çeşidi daha vardır ki, buna da aldatıcı rüya denilmektedir.³⁷¹

³⁶⁸ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, 1993, s. 106-114.

³⁶⁹ Erdoğan, "İslâm Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c. 16, S. 1, s. 71.

³⁷⁰ Erdoğan, *a.g.m.*, c.16, sy. 1, s. 65.

³⁷¹ Erdoğan, *a.g.m.*, c. 16, S. 1, s. 65.

Aldatıcı rüya, Kasabbaşızâde İbrahim, “*Risâle fî Keyfiyyeti’r-Rüyâ*” isimli eserinde şu şekilde açıklamaktadır: “Aldatıcı rüyanın görülmesinin birinci sebebi, ortak duyumdan kaybolduktan sonra bile hayalde muhafaza edilen hissedilir şeylerin sûretlerinin uyku esnasında ortak duyuma tekrar dönerek müşâhede edilmesidir. İkincisi, hayal edici kuvvette izlenimde bulunan bir sûretin, dışarı atıldıktan sonra, uyku esnasında ortak duyuma tekrar dönerek müşâhede edilmesidir. Üçüncüsü, beyni oluşturan mizaçta bir değişiklik olduğu zaman bu değişikliğe uygun olarak hayal kuvvetindeki fiillerde de bir değişikliğin olmasıdır. Mizaçta bulunan bu dengenin bozulmasıyla doğru orantılı olarak rüyada farklı şeyler görülür. Bu rüya çeşidi, İslâm filozofları tarafından fazla itibar edilmeyen bir rüya çeşidi olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu tür rüyalar, yorumlanmaya gerek görülmediği gibi, bilgi kaynağı olarak da kabul edilmemektedir.”³⁷²

İslâm felsefesinde, rüya deyince incelenmesi gereken isimlerden biri İbn Haldun’dur. İbn Haldun, iki ciltlik “*Mukaddime*” isimli eserinin çeşitli bölümlerinde rüya konusunu incelemiştir.

İbn Haldun’a göre rüya; rûhânî bir şey olup, uykuda iken insânî olan ruhun, manâlar âlemine dalması sonunda, gaipten kendisine akseden varlıkların suret ve şeklini bir anda görmesinden ibarettir. Zira insan uyumadığı çağlarda kendi teninin hal ve işlerini tedbir ve idare etmekle meşgul olduğu için ruhani hallerini düşünmez ve gaipten kendisine akseden bilgileri unuttur. Çünkü uyku halindeki kişi, tenle maddi şeylerle ilişkisini kestiğinden bir varlık şeklini aldığı için gaybî âleme yöneldiğinde, melekleri ve öteki latif cisimleri müşâhede eder. Uykuda bu hal bir anda husûle gelir. Kişi bu rûhânî haletinde meydana gelecek olan haller hakkında edinmek istediği bilgileri elde eder. Bundan sonra, insan eskisi gibi cismânî haline döner. Ruhun rüyadaki bu iktisabı cılız, birbirine karışık ve benzer bir halde olup, hayaldeki örneği açık değilse, bu benzeyiş ve karışıklığından dolayı rüya yorumlamaya muhtaç olur. Rüyada iktisab edilen bilgiler güçlüyse iktisablar birbirine benzemediği hayal ve örnekten uzak olduğu için tabir etmeye muhtaç değildir. Zira nasıl görünmüşse, o şekilde vukua gelir. Rüyadayken bu bilgi ve iktisabların ruhta bir anda husûle gelmesi, nefsin bil-kuvve ruhânî olup tenle onun duygu, seziş ve anlayış kuvvetlerinin, nefsin kuvvetini tamamlayıcı olmasından ileri gelmiştir. Nefsin tene bağlılığı ancak bir ilgiden ibaret olup, bilfiil vücudu mükemmelleştirir. Nefis bu

³⁷² Erdoğlan, *a.g.m.*, c. 16, S. 1, s. 65.

tekamülden sonra rûhânî bir varlık haline gelerek tenin ve onun aletlerinin yardımı olmaksızın idrak eder. Nefis rûhâniyetinde herhalde yüksek âleme mensup olan meleklerden aşağı derecededir. Çünkü melekler, ten ve onun sezîş ve anlayış kuvvetleri ve başka maddi kuvvetlerle şahıslarını tekamül ettiren varlıklardan değildir. Onların bütün mükemmellikleri tabiat ve yaratılışlarından gelmiştir. Nefis tende buldukça bu istidat onda vardır. Bu istidat özel ve genel olarak ikiye bölünür. Özel olanı, velilerdeki istidattır. Geneliyse, rüya görmek –rüyada gaybi âlemlerle ilişki kurmak gibi- bütün insanlarda vardır. Peygamberlerin nefislerinin özelliği beşerîlikten sıyrılarak sırf melekûtî olmaktır. Bu haletse rûhânîliğin en yüksek derecesidir. Bu istidat, vahiy geldiği anlarda tenin idrak kuvvetlerinde görülür. Onların tenlerinde, uyku halinden çok farklı olan uyuklama gibi bir hal mevcuttur.³⁷³

Ona göre; rüya görmenin sebebi ve insanı rüya görmeye sevk eden âmil ise, nefis-i insânîde mevcut özellikler olup, bu özellikler bütün insanlarda mevcuttur. Kimse bu özelliklerden yoksun değildir. Herkes rüyasında tekrar tekrar bir çok hal ve olaylar müşahede eder, uykusundan kalkarak bunu anladığında nefsin uykudayken gaybî idrak etmiş olduğuna kesin bir sûrette hükmeder. Bu halin vukuu yani gaybî şeyleri bilmek uykudayken caiz ve mümkünse, uyku dışındaki hallerde dahi, bunun vukuu imkansız değildir. Çünkü bu hal ve vakaları idrak eden kuvvet birdir ve özellikler her halde geneldir. Tanrı, lütuf ve fazlı ile insanları doğru yola sevk eder. Görülen rüyaların çoğu istekle görülen şeyler değildir.³⁷⁴

İbn Haldun'a göre rüyanın bilgi ifade etmesi meselesine gelince, biraz da olayın yaşanma biçimini dikkate alarak şu açıklamayı getirmektedir: “Nefs için bu hal, uyku sebebiyle bir an için vukua gelir. Nitekim bundan bahsedeceğiz. İmdi nefis, uyku sayesinde ve o an içinde, istikbalde meydana gelecek işlerden merak ettikleri hakkında bilgi iktisab ederek, kendine has idrak vasıtalarına, bu bilgi ile döner. Şayet bu iktisab zayıfsa, karışık olması sebebiyle, hayaldeki misâli ve remzi açık bir şekilde aksettirmiyorsa, bu remz, tabire muhtaç olur.³⁷⁵ Ancak burada da, rüyayı yorumlayan kişinin özelliği devreye girer. Bilgi ifade etmesi bakımından değerlendirildiğinde peygamberlerin rüyası ile diğer insanların arasında fark olduğu gibi; rüyaların tabirinde de aynı fark vardır.

³⁷³ Çoruh, *a.g.e.*, s. 82-85.

³⁷⁴ Çoruh, *a.g.e.*, s. 88.

³⁷⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 380.

3.7. İstihâre - Rüya İlişkisi

İstihâre “hayır” veya “hiyare” kökünden gelmektedir. “Hayır” kelimesi talep etmek mânâsında kullanılmıştır.³⁷⁶ “Hayır” kelimesi ve çeşitli türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça geçmekle birlikte aynı kökten türeyen istihâre kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamaktadır. Sözlükte hayırlı olanı isteme anlamına gelen istihâre bir iş veya davranışta Allah Teâlâ katında hayırlı olanı kılınan nafîle bir namaz ve dua ile talep etme,³⁷⁷ rüyada o işin hayırlı olup olmayacağı hususunda Allah Teâlâ’dan bir işaret talep etme ve ona göre hareket etme mânâsına gelmektedir.³⁷⁸

Âlimlerin sünnet veya müstehap saydıkları istihârenin meşrûiyeti şu hadise dayandırılmaktadır: “Resûlullah, Kur’ân’dan bir sûre öğretir gibi işlerimizin tamamında bize istihâreyi öğretiyor ve şöyle diyordu: ‘Biriniz bir işi yapmaya niyet edince farz dışında iki rekat namaz kılsın arkasından şu duayı yapsın: Allah’ım senden senin ilmin ve kudretinden hayır beklerim. Senin büyük lütfundan talep ederim. Sen kadirsin, benimse gücüm yetmez. Sen bilirsin, ben bilmem. Sen bütün gizlilikleri bilensin. Allah’ım şu benim işim dinim için dünyam ve ahiretim için senin ilminde hayır diye yer almışsa onu bana nasip et. Onu kolaylaştır. Eğer şu işim dinim için dünya ve ahiretim için senin ilminde kötü diye yazılmışsa onu benden, beni de ondan uzaklaştır. Hayır neredeyse onu nasip et ve gönlümü ona yönelt.’ Hz. Peygamber sözüne devamla ‘istihâreyi yapan kişi bu sırada bu işini de söylesin’ dedi.”³⁷⁹ Görüldüğü gibi istihârede asıl olan iki rekat namaz kıldıktan sonra, Allah Teâlâ’dan hayırlı olan işi dilemektir.

Hız. Peygamber’in tavsiyesi doğrultusunda istihâre eskiden beri İslâm dünyasında âdet olmuş ve önemli önemsiz birçok hususta günlük hayatın bir parçası haline gelmiştir. Evlilik öncesinde, çocukların isimlerinin konması esnasında³⁸⁰, seyahat, bir ticarete başlayıp başlamama, bir tarikata girme³⁸¹ gibi konularda insanlar istihâreye başvurmaktadır.

İstihârenin yapılış yönünden başlıca üç kısma ayrıldığını görmekteyiz. Bunlar; dua okunarak istihâre rüyasına yatmak, Kur’ân’ın herhangi bir sayfasını açmak suretiyle

³⁷⁶ İmamaoğlu, *Psiko-sosyal Açıdan Rüya ve İstihâre*, İstanbul, 2004, s.47.

³⁷⁷ Salim Ögüt, “İstihâre” md., *DİA*, XXIII, 333.

³⁷⁸ İmamaoğlu, *a.g.e.*, s.47.

³⁷⁹ Ögüt, “İstihâre” md., *DİA*, XXIII, 333.

³⁸⁰ Ögüt, “İstihâre” md., *DİA*, XXIII, 334.

³⁸¹ İmamaoğlu, *a.g.e.*, s. 54.

yapılan istihâre ve bir iş hususunda vicdanın tatminine baş vurmaktır. İslâm dünyasında istihârenin birinci şekline sıkça rastlanmaktadır.³⁸² Zira günümüzde insanların bir kısmının gördüğü rüyalarından etkilendiği ve günlük hayatını zaman zaman bu rüyalara göre tanzim etmeye çalıştığı görülmektedir.³⁸³ Ancak istihâre rüyalarında elde edilen bilgilerin objektif olmadığı hatta gören kişi için de her zaman bir bilgi kaynağı olamayacağı unutulmamalıdır.

Sonuç olarak istihâre, kişinin gerekli bütün çabayı sarf edip araştırma ve istişarelerini tamamladıktan sonra hakkında hayırlısını takdir etmesi için Allah'a dua etme, kulluk şuurunu canlı tutma ve ortaya çıkacak sonuca rıza göstererek ruh sağlığını koruma gibi çok amaçlı metafizik bir olaydır.³⁸⁴ Yapılan araştırmalarda istihârenin, İslâm dünyasında sıkça rastlanan bir olgu olduğu görülmektedir.³⁸⁵

³⁸² Abdülvahit İmamaoğlu, *a.g.e.*, s. 52.

³⁸³ İmamaoğlu, *a.g.e.*, s. 3.

³⁸⁴ İmamaoğlu, *a.g.e.*, s. 49'dan naklen; *Sahih-i Bûhârî Muhtasârı*, IV, 138; VI, 545.

³⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. İmamaoğlu, *a.g.e.*, s. 55-84.

BÖLÜM 4: KELÂMCILAR AÇISINDA RÜYANIN BİLGİSEL DEĞERİ

4.1. Bilgi Edinme Yolları Açısından Rüyanın Değeri

Kelâmcıların hemen hepsi, bilgi elde etme yollarını üç olarak kabul etmektedir. Kelâmla ilgili kitaplarda bilgi edinme yolları akıl, duyu ve haber-i sâdık olarak sıralanırken keşf ve ilhâma pek yer verilmemiştir.³⁸⁶ Şah Veliyyullah gibi bazı kelâmcılar bilginin elde etme yolları konusunda farklı görüşlere sahiptir. Şah Veliyyullah'a göre gaybî bilgi; görmek, mukaddimleri düzene koymak, sezgi, rüyâ, nefesine tamamen zıt görmediği şeylerden ilhâm almak gibi yollarla veya zâtî ilimle yani bilen başka birinden almadığı, elde edilmesi için küfre girmediği, zâtının gereği olan ilimle elde edilir.³⁸⁷ Yaşar Fersahoğlu gibi bazı günümüz araştırmacıları, “*Kur'an'da Zihin Eğitimi*” adlı tezinde: “Kur'ân-ı Kerîm'den yaptığımız tespitlere göre, bilgi edinme yollarının duyular, akıl, sezgi, rüya ve vahiyden ibaret olduğunu söyleyebiliriz.”³⁸⁸ diyerek, bilgi elde etme yolları arasında ilhâm ve rüyayı da saymaktadır.

Kelâmcıların çoğunun, bütün varlıkların bilgi vasıtalarını üçe hasretmesi ve onun dışında bir bilgi yolunun bulunmadığını iddia etmesi çeşitli grupların itirazına da sebep olmuştur. Nitekim İslâm filozofları, bâtinî duyular dedikleri; hiss-i müşterek, vehim, hayal, mutasarrıfa, hâfıza vasıtalarıyla bilgi elde edileceğini iddia ederken, mutasavvife de feyz ve ilham yoluyla bilgi elde edileceğini, hatta bu yollarla duyular ve aklın verdiği bilgilerden daha sağlam bilgi elde edileceğini ileri sürmüşlerdir.³⁸⁹

Bilgi elde etme yolları açısından rüyayı incelediğimizde şu gerçeği gözden kaçırmamak gerekir ki; rüyalarda görülen her şeyin gerçekleşme payı, bütün rüyalara nispetle son derece düşüktür. Rüya yoluyla bilgi sahibi olmak, Kur'ân-ı Kerîm'e göre insanın önüne konulmuş bir amaç değildir. İnsanın asıl sorumlu olduğu alan uyanıkken yaşadığı anlardır ve asıl önemli olan da o zaman dilimindeki Allah'ı unutmadan sürekli bir aktivite içinde hayatını sürdürmesidir. Çünkü uyku insanın sorumluluğunu düşüren bir olgudur.³⁹⁰

³⁸⁶ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 111.

³⁸⁷ Dihlevî, *Hüccetullahu'l-Baliğa*, I, 222.

³⁸⁸ Bkz. Fersahoğlu, *a.g.e.*, s. 118–119.

³⁸⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 36.

³⁹⁰ Halis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan ve Gayb Bilgisi*, Ankara, 1993, s. 222-223.

Rüya da bilgisel değeri açısından ilhama benzer. Diğer insanlara yönelik ilham yoluyla elde edilen bilgi, ilhamla karşı karşıya olan insan için bir değer taşır ve onun için bilgisel bir değeri ve kesinliği söz konusudur. Bu özel durum ikinci şahısları ilgilendirmez.³⁹¹ Aynı şekilde rüyada da durum aynıdır. Çünkü her şeyden önce bu, subjektif bir tecrübedir, o tecrübenin herkesçe paylaşılması şart değildir. Hatta ilhamı ve rüyayı nesnel manada kesin bir bilgi kaynağı kabul edersek o zaman gayb konusunun istismarının önünü almak mümkün olmaz. Nitekim tarihte ve günümüzde kendilerini ilâhi desteğe, ilhama mahzar gören ve bu özelliklerini insanlar üzerinde otorite kurma konusunda yegane dayanak olarak düşünen ve saf insanları etrafında toplayan nice insanlar görmek mümkündür.³⁹²

4.1.1. Duyu-Rüya İlişkisi

İnsan fiziksel ve ruhsal bir varlık olması nedeniyle, iç dünyasında oluşan bütün olgular, onun bütün boyutuyla bağlantılıdır. Rüya da soyut bir kavram ve psikolojik bir olgu olmasına rağmen, bireyin duyularıyla ilişkili olduğu kabul edilmektedir. Bu tür bir bağlantıyı dikkate alan kelimeler âlimleri, rüya-duyu ilişkisini kabul etmişlerdir. Böyle bir ilişki olmasına rağmen onların genelinin kanaati, bu bilgilendirici bir boyutta gerçekleşmediğidir.

Bu nedenle kelâmcılar genel olarak uykunun, bilgiye karşıt olduğunu; çünkü uyku ile bilginin bir arada bulunmasının mümkün olmadığını savunmuşlardır.³⁹³ Uyumurken duyu organları devre dışı kalmaktadır. Örneğin; göz uyanırken mecburen gördüğü halde uykudayken böyle değildir. Ayrıca, uyanırken yenilen bir dayanın acısı veya tadılan bir lezzet baki kaldığı halde rüyadakiler uyanınca yok olmaktadır. Yani uyku hali sona erince rüyadaki her şey sona ermektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre, uyku ile uyanıklık arasında kesin bir fark vardır. Müellifin bu hükmü vermedeki amacı, uyanık halde iken duyu verilerinin eşyayı aynen yansıttığı ve hastalık halinde bunun değişebileceğini ortaya koymaktır.³⁹⁴ Mâtürîdî, rüya olayları arasındaki bağlantının uyanmakla kesildiğini ifade ederek rüyanın reel bir temelden yoksun olduğunu ortaya koymuş; rüya ve algılanan

³⁹¹ Akbulut Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara, 1992, s. 53.

³⁹² Albayrak, *a.g.e.*, s. 229.

³⁹³ Yüksel, *a.g.e.*, s. 105.

³⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 156.

gerçeği birbirinden kesin olarak ayırıp algı dünyasının bir rüya olmadığını kabul etmiştir.³⁹⁵

Bazı rüyaların bir takım harici duyuların etkisiyle oluşabileceğini göz önüne alan kelâmcıların bu yaklaşımı, rüya-duyu ilişkisi, fizik-ruh ilişkisi bağlamındadır. Ancak onların bu yaklaşımı, bilgisel anlamda olmayıp, duygusal boyuttadır.

İbn Haldun'a göre rüya duyu ilişkisinde peygamberlerin durumuyla, diğer insanlarınki bir değildir. Uyku veya ölüm, bir nebinin vahiy halinde beşere mahsus olan idraklerden sıyrılıp meleklere has idraklere yükselmesi sebebiyle nefis ve ruh bedenden ayrıldığı zaman yanında bulunan idrakler de, duyu organlarından mücerret oldukları halde, ona yoldaş olurlar. Neticede o idrak vasıtaları ile bu tavır içinde dilediği herhangi bir idraki elde eder ve ruhun bu idraki bedende iken sahip olduğu idrakten daha yücedir. İnsan nefsinin bedenden ayrıldıktan sonra bâki kalan bir sûreti daha vardır. Bu sûret içinde bulunan nefsin gözleri, kulakları ve idrak eden diğer duyu organları bulunur. Bunlar nefis, bedende iken sahip olduğu duyu organlarının emsâli ve sûretleridir.³⁹⁶

4.1.2. Akıl-Rüya İlişkisi

Kelâmcıların kabul ettiği bilgi vasıtalarından biri de akıldır. İslâm'da her esas akla dayanır, bu inanç sisteminde akıl dışı davranışlara hiçbir şekilde yer verilmez.³⁹⁷ Uyku esnasında, insan akli geri planda kalır ve beyinde hayâlî sûretler oluşur. İbn Haldun bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Bilgi elde etmeye yarayan cismânî idrakler ve melekeler sadece beyinle ilgilidir. Bunlardan, faal olan hayaldir. Muhayyile o hissî sûretlerden bir takım hayalî sûretler çıkarır. Sonra bunları, nazar ve istidlâl esnasında kendilerine ihtiyaç duyulan vakte kadar muhafaza etmek üzere hafızaya sevk eder. Aynı şekilde nefis de o hayatî sûretlerden diğer birtakım ruhî, aklî sûretler tecrid eder. Böylece tecrid, hissî olandan aklî olana yükselir. İkisi arasındaki vasıta ise hayaldir. Onun için nefis kendi âleminde idrak edeceği şeyleri idrak ettiğinde, bunu hayale ilkâ eder. O da bunu kendisine münasip düşen bir sûretle şekillendirdikten sonra onu müşterek hisse sevk eder. Bunun üzerine uyku halinde bulunan şahıs bunu mahsûs, hissî, cismanî ve maddî imiş gibi görür. Böylece idrak, aklî

³⁹⁵ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 117.

³⁹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime.*, II, 1113, 1137.

³⁹⁷ Çoruh, *Rüya Dünyamız*, s. 41.

ruhtan hissî idrak seviyesine inmiş olur. Ve yine hayal ikisi arasında vasıta olur. Rüyanın hakikati budur.”³⁹⁸

Aklî veriler, rüyayı bir değer olarak kabul etmez. Aslında rüya bir vakıa olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle inkârı mümkün değildir. Realitede mevcut olan rüya, bir hakikat olduğu için, İslâmî ilimler içerisinde ve özellikle tasavvuf ekolünde kayda değer bir önemi bulunmaktadır. Ancak tasavvuf bilimi, aklî olandan daha çok hissî olana değer biçer ve hatta akli çürük bir dış olarak kabul eder. Ancak kelâm gibi aklî verileri ön plana alan bir disiplin için, aklın ölçütleri içerisinde yer bulmadığı için, kayda değer bir konumda değildir.

O nedenle rüya, akıl için bir realite bağlamında mevcut şekilde değerlendirilirken, bilimsel anlamda veri sunacak bir ölçüt olarak değerlendirilemez. Bu da onun özellikle hüküm verilebilecek bir araç olması sonucuna ulaştırmaz. Zira aklın ölçütleri, mevcut, hazır, tecrübe edilebilir ve istidlal edilebilir bir konumda olaylara yaklaşır. Rüya ise, bu bağlamda bireysel bir olgu olması ve ölçümlenemez bir yapıya sahip bulunması nedeniyle, akıl için vakıa olmakla birlikte, bir değer taşımaz.

4.1.3. Vahiy-Rüya İlişkisi

İslâm bilginlerinin temel bilgi kaynağı olan Kur’ân rüya ile ilgili referanslara sahiptir. Bu ise, İslâm geleneğinde rüyanın hakikatini tasdikini sonuç vermiş ve tasavvuf gibi bazı bilim dallarında konu ana tema olarak işlenmiştir. Özellikle Hz. Yusuf’un (a.s.) kıssasının anlatıldığı sure, Müslümanların rüya ile ilgili mesnedi olmuştur. Öte yandan Hz. Muhammed’in bazı vahiy ibarelerinin kendisine rüya yoluyla geldiğini bildiren hadisleri de, bir başka referans verileri sunmuştur. Bu kaynak değerlendirmesi, İslam bilginleri arasındaki görüşlere yansımış ve değişik değerlendirmelere yol açmıştır.

Genel olarak Müslüman âlimler, vahiy-rüya ilişkisi konusunda farklı görüşleri savunmaktadır. Kur’an’da rüya yoluyla inen âyet bulunmadığını savunanların yanında Kevser Sûresinin rüyada geldiğini rivayetlerle destekleyenler de vardır. Bunun yanı sıra, rüyadaki vahyin diğer rivayetlerle desteklenmesinin gerekliliğini şart olarak gösterenler de çıkmıştır.³⁹⁹

³⁹⁸ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 1138.

³⁹⁹ Talat Sakallı, *Rüya ve Hadis Rivayeti*, Isparta, 1994, s. 28.

Vahiy hem bir bilme ve bilgi yolu, hem de aynı yolla gelen kesin ve objektif bir bilgi türüdür.⁴⁰⁰ Kesin vahiy ifadeleri olan Kur'ân, rüya ile ilgili bazı veriler bize sunması nedeniyle, rüya bir gerçeklik olarak kabul edilmesi gerekir. Bunun yanında rüyanın reel olduğunun ötesinde Yusuf suresinde olduğu gibi rüya yorumculuğu da Kur'ân verileri arasında yer almıştır. Bu da bize rüyanın kesinliğini ifade eder. Öte yandan Hz. Muhammed'in bazı Kur'ân ayetlerini rüya yoluyla elde ettiğini bildirmesi, her ne kadar bilginler arasında tartışmalı da olsa, rüya-vahiy ilişkisini kanıtlamaktadır. Bu nedenle sadece peygamberlere özgü olarak rüya, vahyin bir boyutudur. Bu, onların dışındaki kimseleri içermez. Zira peygamberin vefatıyla birlikte vahiy da tamamlanmıştır. İslâm geleneğine göre vahiy, sadece peygamberlere özel bir iletişim biçimi olduğu için, onların dışında bu konuda iddiada bulunan kimseleri bağlamaz.

4.1.3.1. Kelâmcılara Göre Vahiy

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, bilgi kaynaklarını akıl, duyular ve doğru haberden ibaret görerak vahiy olgusunu da, doğru haber içerisinde mütalaa etmektedirler. Onlara göre vahiy, objektif ve kesin bilgi ifade eder ve yalnız peygamberlere mahsustur. Vahiy gelmeden önce aklın fonksiyonu, Allah'ın varlığını idrak etmekten ibarettir.⁴⁰¹

Kelam âlimleri arasında vahye duyulan ihtiyaç, vahyin bilgi değeri, vahyin ilhâm, rüya konularıyla ilişkisi gibi konularda bazı anlayış farkları da vardır. Şimdi kısaca kelâmcıların vahye bakışını ele alalım:

Mu'tezile'nin vahiy anlayışı, gelenekselleşmiş İslâmi görüş içerisinde mevcuttur. Buna göre, Allah Teâlâ daha önce yaşamış insanlara nasıl peygamberler göndermişse, Hz. Muhammed'i de peygamber olarak seçip göndermiş ve bu yolla insanlara mesajı iletmiştir. Söz konusu mesajı da peygamber ya vahiy elçisi vasıtasıyla ya ilham yoluyla ya da perde arkasından yüce Allah Teâlâ ile bizâtihi görüşmek sûretiyle almıştır.⁴⁰² Ancak Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'ten vahye duyulan ihtiyaç ve Kur'ân vahyinin mahlûkiyeti konularında ayrılmaktadır.⁴⁰³ İlk kelâmcılar olarak kabul edilen Mu'tezile, İslâm fırkaları arasında akla en çok yer veren îtikâdî mezheptir.⁴⁰⁴ Bu mezhebin, akla son derece geniş selahiyet

⁴⁰⁰ Bkz. Hüseyin Atay, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*, sy. 7, s. 31-47.

⁴⁰¹ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, 1996, s. 140.

⁴⁰² Demirci, *a.g.e.*, s. 132.

⁴⁰³ Demirci, *a.g.e.*, s. 133.

⁴⁰⁴ Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 173.

tanınması, bazı âlimlerin iddialarına göre, görüşlerini ilhâma dayanarak savunan Kerrâmiye'ye karşı bir tepkiden kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁵

İmamiye Şiasında imamların bilgi edinme yolları konusuna gelince; Şiadaki genel telakkiye göre imamlar, bilgilerini ilhâm yoluyla elde ederler. Hatta her imam kendisinden önceki imamın devrinin sona erip kendi imamlık devrinin başladığını da bu yolla öğrenir.⁴⁰⁶ Büyük Şîî alimi Küleynî bu hususta şunları söylemektedir: “İmamlar Allah’ın meleklerle ve peygamberlere bildirdiği şeylerin hepsini bilirler. Bu bilgiler, onların isteği üzerine Allah tarafından ilhâm yoluyla verilmektedir.”⁴⁰⁷ Bu yaklaşıma göre, İmâmiye Şiasının benimsediği ilhâm, vahiy özelliği taşımaktadır. Çünkü bu mezhep mensuplarına göre, imamların bilgi edinme yolu olan ilhamın kaynağı kesin olarak bellidir ve bu yolla gelen haberler aynen peygamberlerde olduğu gibi hem imamları hem de onların tebliğine muhatap olan bağlayıcı niteliktedir.⁴⁰⁸

Ehl-i Sünnet kelâmcıları vahyi, bilgi nazariyeleri içinde müstakil bir kaynak olarak ele almayıp, haber-i sâdık içerisinde yer alan bir kaynak şeklinde tasavvur etmektedir. Bu da onların vahiyden başka, “Haber-i Resûl” ü de bilgi kaynağı olarak görmek istemelerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁹

Hz. Peygamber’in bilgi kaynaklarını belirlemeye çalışırken öncelikle ilâhî mesajın kendilerine geliş şekillerinin tespit edilmesi ve tahlilinin doğru yapılması büyük önem taşımaktadır.⁴¹⁰

Bilindiği üzere vahyin kaynağı Allah’tır. Allah Teâlâ, kullarına değişik şekillerde mesaj göndermektedir. Çünkü Allah, hikmeti gereği, insanlara emir ve yasaklarını bildirmektedir. Aksi takdirde insanlar, sırf akıllarıyla, Allah Teâlâ’nın varlığını birliğini ve saâdete götüren yollarını bulmakta çok zorluk çekerlerdi.⁴¹¹

Şûrâ Sûresi’nin 51. âyeti Allah-peygamber iletişimi olan vahyin geliş şekli konusunda temel olarak alınabilir. Âyetin mânâsı şöyledir: “Allah bir insanla ancak vahiy sûretiyle veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir, izniyle dilediğini vahyeder.

⁴⁰⁵ İbrahim Agah Çubukçu, “Mu’tezile ve Akıl Meselesi”, *AÜİFD*, Ankara 1964, sy. 7, s. 59.

⁴⁰⁶ Demirci, *a.g.e.*, s. 137.

⁴⁰⁷ Demirci, *a.g.e.*, s. 137.

⁴⁰⁸ Demirci, *a.g.e.*, s.138.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 8-9; Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, s. 8.

⁴¹⁰ Karacabey, *Hz. Peygamberde Nebvî ve Beşerî Bilgi*, s. 159.

⁴¹¹ Açıkalın, *Kur’ân-ı Kerîm’de Rûya Kavramı*, s. 35.

Doğrusu O, yücedir, hakîmdir.” Rüyayı, âyette belirtilen vahyin geliş şekillerinden birincisi kapsamında değerlendirebiliriz.⁴¹² Yani sâdık rüya da vahyin geliş şekillerinden sayılmaktadır. Rüyanın dışında, meleğin görünmeden peygamberlerin kalbine vahiy getirmesi, meleğin insan kılığına girerek vahiy getirmesi, çingirak sesine benzer bir sesle vahiy gelmesi, meleğin aslî sûretinde vahiy getirmesi ve peygamberin aracısız bizzat Allah tarafından vahiy alması gibi vahiy alma şekilleri bulunmaktadır.⁴¹³

Vahyin diğer şekillerinde olduğu gibi rüyanın da vahiy kültüründe Hz. Peygamber’den önceye dayanan bir geçmişi vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’den önce yaşamış peygamberlerin rüyalarına yer verilir ve bazı meselelerin kendilerine rüyada iken haber verildiği anlatılır. Örneğin; “Her ikisi de teslim olup, onu alnı üzerine yatırınca: Ey İbrâhim rüyayı gerçekleştirdin. Biz, iyileri böyle mükafatlandırırız.”⁴¹⁴ Ayet ifadesiyle ilgili ayrıntılara girmeden, konu ile ilgisi bakımından, burada Hz. İbrahim’in kendisine rüyada gelen bilgilere itibar ederek ne yapması gerektiğine karar vermesinin; peygamberlerin rüyalarının bilgi değeri taşıdığına anlaşılmasına yardımcı olduğunu hatırlamamız yeterlidir.⁴¹⁵ Bu âyetlere de bakılarak, önceki peygamberlerin hayatlarından bahsedilirken, bazı bilgileri rüyada gördükleri ya da görünenlerin yorumundan elde ettiklerinin açıklanmasından hareketle peygamberlerin rüyası da tabirleri de vahiy olarak değerlendirilmektedir.⁴¹⁶ Hem Hz. Peygamber, hem de önceki peygamberlerin vahiy alış şekillerinde rastlanan bazı olaylar açıklamış olmaktadır ki; bunların çoğunu, insanların takip edebilmeleri ve algılayabilmeleri gerçekten beşer imkân ve kapasitesinin üzerinde şeylerdir.⁴¹⁷

Sâdık rüya, Allah’ın kullarına mesajı için bir yoldur. Nitekim Hz. Peygamber, “Vahiy kesildi, mübeşşirât kaldı. O da, mü’minin rüyasıdır.”⁴¹⁸ buyurmuştur. En son peygamber olan Hz. Muhammed ile peygamberlere mahsus vahiy kesilmiştir. Fakat Allah’ın diğer yaratıklarına vahiy devam etmektedir.⁴¹⁹

⁴¹² Açıkalm, *a.g.e.*, s. 35.

⁴¹³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara, 1985, s. 48–50.

⁴¹⁴ Saffât, 37/103–105.

⁴¹⁵ Karacabey, *a.g.e.*, s. 167.

⁴¹⁶ Karacabey, *a.g.e.*, s. 167.

⁴¹⁷ Karacabey, *a.g.e.*, s. 159.

⁴¹⁸ Buhârî, “Tabir”, 5.

⁴¹⁹ Açıkalm, *a.g.e.*, s. 35.

Hız. Peygamber'in gaybî bilgiye muttalî oluşunun, henüz ilahi mesajları Cebrâil vasıtasıyla başlamadan önce, kendisine uykuda gösterilen ve kesinlikle doğru çıkan rüyalar vasıtasıyla olduğunu, ilâhî mesajın Allah'ın elçisine gelişini en iyi bilen isimlerden Hz. Aîşe dile getirmektedir. O diyor ki; "Resûlullâh'a ilk vahiy, uykuda doğru rüya görmekle başladı. Gördüğü her rüya sabahın aydınlığı gibi açık seçik meydana gelirdi."⁴²⁰ Alûsî bu durumu açıklarken şöyle der: "Rüya, ilâhî vahyin ilk başlangıcıdır. Çünkü vahiy, meleğin inmesiyle olur. Melek de, önce hayal mertebesine sonra duyuya iner."⁴²¹

Gerek Hz. Peygamber'in, gerekse önceki peygamberlerin rüyalarında gördükleri şeylerin rasgele görülen anlamsız meseleler değil de, vahyin bir parçası olduğu kabul edilerek "Peygamberlerin rüyaları vahiydir."⁴²² denilmiştir. Bu noktada bir hususun önemle altının çizilmesi gerektiği görülmektedir. Hz. Âişe'nin rivayetinde, vahyin başlangıcının, sâdık rüyalar şeklinde olduğu ifade edilmektedir. İbn Haldun'a göre, rüyanın Allah tarafından insana doğru gelen bir olgu olduğunu, yani rüyanın ilâhî kaynaklı olduğunu göstermektedir. İbn Haldun'un beyânına göre diğer peygamberlerin peygamberliği de rüya ile başlamıştır.⁴²³

Günümüz araştırmacılarından Demirci ise, Hz. Muhammed'e inen vahyi; Kur'ân vahyi ve sünnet vahyi olarak ikiye ayırmakta, rüya şeklinde inen vahyi, ikinci kısma dâhil etmekte ve Kur'ân'da rüyada inen ayetin bulunmadığı hususuna dikkat çekmektedir: "Eğer bu tarzda yani rüya ile Kur'ân vahyinin indiği ileri sürülecek olursa, o zaman ortaya şöyle bir çelişkili durum ortaya çıkmış olacaktır. Bilindiği gibi İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, Kur'ân vahyinin ilk defa, Alak Sûresinin ilk beş âyetinin nâzil olmasıyla başladığını ileri sürmektedir. Halbuki Hz. Âişe'nin naklettiği hadis ilk olarak vahyin sâdık rüyalarla başladığını göstermektedir. Alak Sûresi'nin ilk beş ayeti ise Hz. Peygamber'e Hira Mağarasında uyanık iken indirilmiştir. Görüldüğü gibi bu bir çelişkiden başka bir şey değildir. İşte bu durumda, Resûlullâh'ın sâdık rüyalarla sadece sünnet vahyini aldığı kabul edilirse, o taktirde böyle bir çelişkinin doğmasına da zemin hazırlanmamış olacaktır."⁴²⁴

Ancak, Hz. Peygamber'e ilk inen ayetlerin rüyada iken nâzil olmadıkları da kesindir. Bu demektir ki, ilk dönemde görülen sâdık rüyalar, ilk gelen vahiy Kur'ân ayetleri değildir.

⁴²⁰ Buhârî, "Bedü'l- Vahy", 2.

⁴²¹ Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 253-254.

⁴²² Bkz. Buhârî, "Vudû", 5.

⁴²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 253.

⁴²⁴ Demirci, *a.g.e.*, s. 182.

Ayrıca daha sonra Hz. Peygamber birçok rüya görmüş ve hatta rüyasında gördüğü bilgiyi doğru çıkarıp tasdik ettiğini Allah Teâlâ “*Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı.*”⁴²⁵ âyetiyle teyit de etmiştir. Burada da açıklandığı gibi, rüyada âyet inmemiş, Hz. Peygamber’in rüyasında gördüğü bilgi ayetle doğrulanmıştır. Hz. Peygamberin rüyasında metlûv vahiy almadığı ama buna rağmen doğru ve güvenilir mesajlar geldiği konusunda Hz. Aişe’nin şu ifadeleri de fikir verebilir. Bilindiği gibi meşhur iftira olayını öğrendiğinde Hz. Aişe, büyük bir sarsıntı geçirmekte ama, kendisinden emin bir şekilde, gerçeğin ortaya çıkacağına inanmakta idi. Daha sonra, kendisini temize çıkaran ayet nazil olduğunda şöyle diyordu: “Allah Teâlâ’nın hakkımda tilâvet edilen bir ayet indireceğini beklemiyordum ama beni temize çıkaran vahiy rüyasında bildireceğini ümit ediyordum.”⁴²⁶ Kendisine ilâhî mesajlar gelen Hz. Peygamber’e en yakın kişinin değerlendirmesi böyle olunca vahyin çeşitleri ve muhtevası hakkındaki değerlendirmelerin gözden geçirilmesi gerekir. Sâdık rüyaların, Hz. Peygamber’in bilgi vasıtalarından biri olduğu kabul edilmekle birlikte; bu vasıta ile Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinin nazil olmadığı da anlaşılmaktadır.⁴²⁷

Rüya esnasında diğer peygamberlere de vahyin geldiğine ve bu tür vahye uymanın zarûretine bir delil olmak üzere, Hz. İbrahim’in Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen kıssası gösterilebilir. Ancak şu husus vardır ki; vahyin bu şekliyle hiçbir Kur’ân-ı Kerîm, sûre veya âyetinin nâzil olmadığı ifade edilmektedir. Bu da gösteriyor ki, Hz. Peygamber gördüğü bu sâdık rüyalarla Kur’ân vahyine değil, sünnet vahyine mahzar oluyordu. Eğer bu tarzda Kur’ân vahyinin indiği ileri sürülecek olursa, o zaman ortaya şöyle bir çelişkili durum ortaya çıkacaktır. Bilindiği gibi İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, Kur’ân vahyinin ilk defa, Alak Sûresi’nin ilk beş âyetinin nâzil olmasıyla başladığını ileri sürmektedir.⁴²⁸

Bu taktirde yakîn ve mahiyet itibariyle vahyin hakikati ile nebinin gördüğü rüyanın bir ve aynı olması icap eder. Halbuki nebinin, vahiy gelmeden önce altı ay süre ile gördüğü rüyadan öğrendiğimize göre gerçek durum hiç de böyle değildir. Bu süre içinde görülen rüya, vahyin ilk ve başlangıç safhasını teşkil etmekte idi. Bu durum, hakikatte rüyanın vahyin dînunda olduğunu hissettirir. Esasen bizâtihî vahyin hali de buna delâlet eder.

⁴²⁵ Bkz. el-Feth, 48/27.

⁴²⁶ Buhari, “Tevhîd”, 35.

⁴²⁷ Karacabey, *a.g.e.*, s. 171-172.

⁴²⁸ Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s. 182.

Ancak bu, sadece hayale ve hayalden de müşterek hisse inişinden ibaret olsaydı, bu iki hal arasında fark bulunmazdı.⁴²⁹

Kur'ân ayetlerinin tamamının uyanıkken indiği konusunda genel bir kanaat bulunmaktadır.⁴³⁰ Bu hadiseyi rüya ile birlikte değerlendirmek de mümkün gözükmemekte ama tam olarak birbirinden ayırma zorunluluğu bulunmaktadır.⁴³¹

Vahyi, Allah'ın seçkin kullarının bilgilendirilmesi olarak algılayan kelimeleri Fahreddin Râzî'ye göre vahiy türleri şunlardır:

1-Hz. Musa'nın annesine buyurulan söz türünden olan ve kalbe esinlenen ilhama benzer vahiy.

2-Hz. Musa'ya yapıldığı gibi doğrudan doğruya gelen ilahi söz türü vahiy.

3-Aracı bir melek ile peygambere ulaştırılan vahiy.

Bütün bunları vahiy olarak nitelendirilen Fahreddin er-Râzî, en mükemmelinin kalbe aniden gelen ilahi kelâm olduğunu vurgular⁴³².

Râzî, konuyla ilgili âyetleri açıklarken, peygamberlikle alakası olmayan Havarilerin, Hz. Musa'nın annesinin ve arıya bildirilen bilgilerin, vahiy terimi altında ona benzeyen ilham olduğu ileri sürmüştür. Nitekim o, Hz. Musa ile ilgili, “*Biz de Musa'ya: “Asanı at!” diye vahyettik*” (el-A'râf 7, 117) âyetini “Biz Musa'ya asanı at” diye ilham ettik” şeklinde yorumlamıştır. Yine Râzî'ye göre, bu tür ifadeler zahirine bakılarak vahiy olarak değerlendirilse bile, bunun bir peygambere gelen vahiyden tamamen farklı olduğu açıktır⁴³³. Eş'arî bilginlerinden Bâkılânî'ye göre vahiy, kalpte olan tanrı kelâmı ezelidir.

O “*Allah bir insanla (karşılıklı) konuşmaz. Ancak vahiyle, yahut perde arkasından konuşur; yahut izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir*” (eş-Şûrâ 42, 51) âyetini incelerken, burada ilk olarak aktarılan ifadenin ilham olmadığını ve vahiy kavramına dahil olduğunu ileri sürerek, işitme ve anlama yoluyla gerçekleştiğini kabul eder. Yine

⁴²⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 1111.

⁴³⁰ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, İstanbul,1982, s. 46.

⁴³¹ Karacabey, *a.g.e.*, s. 172.

⁴³¹ Buhârî, “Bed'ül-Hak”, 8, “Enbiyâ”, 48, “Fiten”, 26, “Tabir”, 31,33.

⁴³² Ramazan Biçer, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, İstanbul, 2004, s. 75-77.

⁴³³ Biçer, *a.g.e.*, s. 75-77.

ona göre, “*Muhakkak ki o Kur’an, alemlerin Rabb’inin indirmesidir. Onu, Ruhu’l-emin indirdi. Senin kalbine*” (eş-Şuârâ 26, 192–194) âyetinde geçen ifadelerle göre burada, ezeli kelâmıla bağlantılı olarak kalbe yerleşen bir bilgilendirme söz konusudur. Yine ona göre bu ilham olmayıp, salt vahiydir⁴³⁴. Bu ifadelerden Bâkılânî’nin peygamber için ilham terimini kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamberden önce gelen büyük elçilerden olan Hz. Nuh, İbrahim ve Musa’ya Allah doğrudan hitap etmiştir. Ancak Kur’an genel bir açıklama yaparak, “*Allah, emrinden olan ruhu, kullarından dilediğine indirir*” (Mü’min, 40, 15) âyeti vahiy-kutsal ruh bağlantısına işaret etmektedir.

Bu hususa dikkat çeken Fazlurrahman vahiy konusunu işlerken “Peygamberler kendilerine vahiy getiren Allah’ın ruhuna mazhardır. Hz. İsa’nın annesi Meryem hakkında Kur’an, “*ruhumuzdan hamile kaldı*” demiştir (bk. Meryem 19, 17–22). Öte yandan Hz. İsa kutsal ruh ile desteklenmiştir (el-Bakara 2, 87, 253; el-Mâide 5, 110) âyetlerini anarak, “Kur’an’ı Hz. Peygambere vahiy olarak getiren de bu ruhtur” demiştir⁴³⁵. Nitekim bir başka âyette “*De ki: ‘İnananları sağlamlaştırmak ve müslümanlara yol gösterici ve müjde olmak üzere onu, Rûhu’l-kudüs Rabb’inden hak (ve hikmet) gereğince indirdi*” (en-Nahl 16, 102) ifadesi bulunmaktadır. Yine Fazlurrahman’a göre bu kutsal ruh, meleklerin en üstünü ve tanrıya en yakın olanıdır⁴³⁶. Vahiy konusunda geleneksel kelâm düşüncesinden farklı yaklaşımlar sergileyen müellife göre vahiy bağlamındaki ruh, Hz. Peygamberin kalbinde bulunan ve gerektiğinde vahye dönüşen bir kuvve, duyu ya da bir araçtır. Ancak bu ruh, peygamberin zâtî bir niteliği olmayıp, Allah tarafından bizzat indirilmektedir. Bu bağlamda “ruh min emrî” ifadesini, “emrimizin ruhu” şeklinde yorumlamış ve vahiy peygamberin dışında harici bir varlık olarak kabul etmenin yanlış olduğunu ileri sürmüştür⁴³⁷.

⁴³⁴ Biçer, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, s. 75-77.

⁴³⁵ Biçer, *a.g.e.*, s. 75-77.

⁴³⁶ Biçer, *a.g.e.*, s. 75-77.

⁴³⁷ Biçer, *a.g.e.*, s. 75-77.

4.1.3.2. Peygamberlerin Rüyaları ile Peygamberler Dışındaki İnsanları Rüyaları Arasındaki Farklar

Rüyanın sadece peygamberlere mahsus bir şey olmadığı bilinmekle birlikte, peygamberlerin kendilerine özgü bazı hususiyetleri sebebiyle, onların rüyası kendilerine gaybî bilgilerin verildiği bir tür iletişim vasıtasıdır. Bu düşünceyi, önceki peygamberler hakkında Kur’ân-ı Kerîm ayetlerinde verilen bilgiler doğrular mahiyettedir.⁴³⁸ Bilgi, değeri bakımından yorumlandığında, peygamberlerin rüyalarının bilgi ifade ettiği konusu üzerinde çok fazla tartışma olmamakla beraber, Hz. Peygamber’in “Sâdik rüya nübüvvetin kırk altı cüzünden bir parçadır.”⁴³⁹ hadisine dayanılarak insanların rüyasının bilgi ifade edip etmemesi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hadislerde geçen “kırk altıda bir” ifadesini zaman dilimi olarak anlayanlar, bilginin kendisi olmadığını ileri sürmüşler, gerekçesini de “Şayet öyle kabul edilirse birileri nasıl olsa nebevî bilginin bir kısmına da olsa sahip olma imkânı vardır diye, rüyayı bir delil olarak kullanmaya kalkışır.”⁴⁴⁰ ifadeleri ile açıklamışlardır. İnsanların rüyasının da kısmen bilgi değeri olduğunu kabul etme eğiliminde olan İbn Haldun ise “Rüya nübüvvetin şu kadar da biridir sözü ile, insanlara şamil olan ilk kademedeki istidatın, fitraten nebiler sınıfına has olan yakın istidata olan nispeti kastedilmiştir.”⁴⁴¹ değerlendirmesini yapmıştır. Rüyanın bilgi ifade ettiği; hem önceki peygamberler ile ilgili olaylardan, hem de hadislerde yer alan Hz. Peygamber’in rüyaları ile ilgili ibarelerden anlaşılmaktadır.⁴⁴²

İslâm kelâmcıları vahyi, Allah Teâla’nın insanlarla irtibat kurduğu ilâhi bir faaliyet olarak algılamışlardır. Bu anlayışa göre, Yüce Allah insanları vahye karşı olumlu bir tavır içine girmeye çağırmaktadır. Elbette onların bu ilahi çağrıya kulak verip olumlu bir tutum sergilemeleri kendi sonları açısından önemlidir. Zira insanların vahye karşı takınacağı tavır da, ilahi bir faaliyet tarzı niteliğindedir. Gerçi söz konusu tutumu yaratan Allah, onu yapan kulun kendisidir. Ancak şurası muhakkak ki; insanın ilahi insiyatife verdiği cevabı bu şekilde yorumlamak, bu insiyatif-cevap ilişkisinin bir bütünlük meydana getirdiği ve bunda da Kur’ân-ı Kerîm’in önemli bir rol oynadığı görüşüne zarar vermemektedir.⁴⁴³

⁴³⁸ Bk. Saffât 37/100–106, Yusuf 12/100.

⁴³⁹ Buhârî, “Ta’bir”, 26, Müslim, “Rü’ya”, 8, Tirmizî, “Rü’ya”, 1.

⁴⁴⁰ Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, XII, 273.

⁴⁴¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, I, 381.

⁴⁴² Karacabey, *a.g.e.*, s. 170.

⁴⁴³ Watt, *a.g.e.*, s. 52.

4.1.4. İlham-Rüya İlişkisi

Sözlükte “içmek, birden yutmak” anlamındaki lehm (lehem) kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi “yutturmak” demektir. Terim olarak, “Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” diye tanımlanabilir. Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) aniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil eder.

Feyiz yoluyla kalbe ilka olunan mana. Akıl yürütme ve düşünmeye dayanmadan kalpte doğan bilgi. ilhamın çeşitli tarifleri yapılmakla beraber ortak noktaları dikkate alındığında şöyle tarif edilebilir; herhangi bir istidlal yoluna başvurmadan insanın ruhî melekeleri vasıtasıyla bir konu hakkında ilim sahibi olması.⁴⁴⁴

Sezginin Arapça karşılığı “hads”tir. Bu kelime sözlükte, bir işin veya olayın sonucunu tahmin etme, ölçüp biçme, hızlı ilerleyiş ve ani kavrayış gibi anlamlara gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, zihnin istidlâle gerek duymaksızın hakikatleri açık ve vasıtasız olarak bilmesidir.⁴⁴⁵ İslam bilim dünyasında sezgi karşılığında tasavvufî bilgi, kalbî bilgi, keşf, ilhâm, ledünnî bilgi, gaybî bilgi, marifet, feyz, basîret, ferâset gibi kavramlar da kullanılmıştır. Sezgi, mücerred akıldan kaynaklanan bir sezgi olmayıp özel bir eğitimi gerektirmektedir. Bu eğitimin temelinde bilgi ve akıl vardır. Bu bağlamda, Ömer Nasühî Bilmen’in değerlendirmesi şöyledir: “Hads, sebeplere başvurmaksızın Allah tarafından feyz yoluyla kalbe ilkâ olunan bir takım manevî hallerdir. Bunların sahipleri için hüccet olmakla birlikte başkalarını bağlamayacağı bilinmektedir. Bu durumda hads, vicdan, tecrübe, istikra’ gibi şeyler de bilgi elde etme yollarındandır. Fakat müstakil olmayıp akla râci olmaları gerekir.⁴⁴⁶ Sûfîler nazarında akıl ve nakil belli ölçülerde dinin kaynağı olmakla beraber, en ulvî ve en kutsî bilgiler keşf ve ilhâmla yani sezgiyle elde edilir.⁴⁴⁷

Kelâmcıların çoğu, herkesin kabul edebileceği bir delil bulunmadan, ilhâm ve sezginin doğru ve başkaları için de delil olacak bir bilgi verebileceğini kabul etmezler.⁴⁴⁸ Mâtürîdî’ye göre de ilhâm bilgi kaynağı değildir. Çünkü aynı konuda farklı ilhâm bilgilerine ulaşan kişilerin her biri, kendi bilgisinin doğruluğunu iddia edebilir. Halbuki

⁴⁴⁴ Yavuz, “İlham” md., *DİA*, XXII, 98.

⁴⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, “hds” md.

⁴⁴⁶ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1959, s. 12–13.

⁴⁴⁷ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 127–128.

⁴⁴⁸ Pezdevî, *Usûli’-d-dîn*, s. 8.

doğru bilgi vasıtasının zıt neticeler vermesi muhaldir. Ayrıca birinin elinde diğerine ait bilgilerin yanlış olduğunu ortaya koyacak başka bir vasıta da yoktur. Yani ortada aynı zamanda ya iki doğru, ya da iki yanlış söz konusu olmaktadır ki, bu durumda da ilhâmın neticesi birbirini bâtil saymak sûretiyle yokluğa varır.⁴⁴⁹

İmâm-ı Gazzâlî, İmâm-ı Râzî ve Âmidî gibi büyük kelâm bilginleri, keşf ve ilhâm yoluyla yakîn ifade eden ilmin hâsıl olabileceğini kabul etmişlerse de; “İlhâmı evhâmdan ayıracak kudrete sahip olmayı ve Kitâb ile Sünnete muhâlif olmamasını şart koşmuşlardır. Kelâm bilginlerinin çoğunluğuna göre ise ilhâm, ilhâmın vâki olduğu kimseler için delil olabilirse de, başkaları için delil sayılabilecek bir ilim değildir. Bu sebeple ilhâm ilmin sebeplerinden sayılmamıştır.⁴⁵⁰ Gazzâlî ilhamın bir tasavvufî bilgi olduğunu belirterek sıddîk ve mukarriblerin sahip oldukları ilim gibi kalbe inen nur olduğunu açıklamaktadır. Bu bilgiye sahip olan insanlar sıradan insanların göremedikleri şeyleri görür.⁴⁵¹

İlhâm, tasavvufta bilgi yollarından biridir. Bilginin niteliğine göre, onu elde etme yolları ve yöntemleri farklılık gösterir. Bilgiyi mümkün olan tek bir yönetime indirgemek, bizzat bilginin kendisini sınırlamak demektir. Bazı seçkin ruhlar, ilhâm yoluyla bilgiye ulaşabilirler ve bu bilgileri kesinlik de ifade edebilir. Şu var ki, kelâmcıların üzerinde durdukları nokta önemlidir. O da, bir bilgi ne kadar kesin olursa olsun, eğer kişisel ilhamla elde edilmişse, bu sadece sahibini bağlar, diğerleri bununla amel etmek durumunda değildirler, ayrıca bu bilgi Kurân’ın genel ve açık hükümlerine aykırı olamaz. Bu özelliği dolayısıyla ilham; akıl, duyular ve sâdık haberle gelen bilgiler seviyesinde tutulamaz.⁴⁵²

Kısaca nübüvvet sıfatını taşımayan kişilerde meydana gelebilecek ilham, ancak kendileri için ilim sebebi sayılmış, fakat peygamberler bundan ayrı tutulmuştur.⁴⁵³

4.2. Kelâm Bilginlerinin Rüyaya Yaklaşımı

Kelâm bilginleri, bir bilgi edinme aracı olarak rüya ile pek ilgilenmemişlerdir. Doğrudan konuyu işleyen kelâm âlimi ise Gazzâlî’dir.

⁴⁴⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 6. İlhâm konusunda birinci bölümde “vahiy ve ilhâm” başlığı altında bilgi verilmiştir.

⁴⁵⁰ Aydın, *a.g.e.*, s. 130.

⁴⁵¹ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 17.

⁴⁵² Bulaç, *a.g.e.*, s.56.

⁴⁵³ Bilmen, *a.g.e.*, s. 13.

Gazzâlî, rüyanın oluşumunu, Levh-i Mahfûz'la bağlantı kurarak açıklamaktadır. O'na göre: "Uyku demek duyuların durması demektir. Kişi uykuda iken ruh, uyku ve hayalden temizlenip kendi zatıyla baş başa kaldığı zaman Levh-i Mahfûz'la kendi arasındaki perde kalkar. İki ayna arasındaki perde kalktığında karşı aynadaki yansımaların bir kısmının diğer aynaya yansması gibi Levh-i Mahfûz'daki bazı şeyler kalbe yansır. Ruh bunları alır ve bir misal ile hikaye eder. Tahayyülât onları korur. Kişi uyandığı zaman hayalindeki şeyleri hatırlar. Rüya tabir edenin görülen şeylerle bu hayalleri arasında bir münasebet kurmak gerekir. Uyku sadece duyuları durdurur, hayali durduramaz. Bunun için hatırdaki sadece hayalin durdurduğu sûret kalır."⁴⁵⁴ Genel olarak insanlar uyanınca yalnızca hayallerinde koruma altına aldıkları şeyleri akıllarına getirebilirler.⁴⁵⁵

Gazzâlî akıl, duyular ve haberi bilgi kaynakları olarak sayar. Gazzâlî'ye göre bilgi kaynakları konusunda burada ilâve edilmesi gereken bir husus vardır ki, bu da rüyâ-yı sâdika yoluyla gerçek bilginin elde edilebileceği görüşüdür. Bazı islam düşünürleri gibi Gazzâlî de rüyayı ikiye ayırır: Birincisi yalancı rüya, rüyâ-yı kâzibedir ki, bu günlük hayattaki gerçekleşmemiş arzu ve isteklerin, uykuda yeniden ortaya çıkması veya yaşanmış basit olayların tekrarıdır. Bu tür rüyanın insana vereceği hiçbir mesaj yoktur. İkincisi, gerçek rüya, rüyâ-yı sâdikadır ki, bu, insan ruhunun uykuda Levh-i Mahfûz'dan kalbe yansıttığı bilgilerdir. Bunlar insana bilgiler verir, ancak çoğu kez mesajları sembollerle ifade edildiği için insan onları açıkça anlayamaz; anlaşılmaları tâbiri gerektirir.⁴⁵⁶

Rüya genel görüşe göre uykuda görülen bir haldir. Gazzâlîye göre, bir de yakaza vardır ki, insanın uyanık iken gördüğü rüyadır. Bu rüyada bilgiler; sembolsüz, açık ve seçik olarak insana, Allah tarafından verilir. Bu, daha çok peygamberlerin vahiy alması olarak değerlendirilmiştir. Mamafih, bazı insanlara da bu yolla bilgi verilebilmektedir.⁴⁵⁷

Gazzâlî, Resûl-i Ekrem'den sonra vahiy gelemeyeceğinden gayb âlemiyle ilişkinin rüya ile kurulduğunu belirtir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn.*, IV, 999.

⁴⁵⁵ Güven, Belbağı, *a.g.e.*, s. 67.

⁴⁵⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, IV, 457.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, IV, 457.

⁴⁵⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, IV, 488.

4.3. Kelâmcılar Açısından Rüyanın Bilgi Değeri

Kelâmcılardan nakledilenlere göre rüya, bâtil hayallerdir. Bu, rüyanın sıhhatine, kitap ve sünnetin şehâdet etmesinden sonra garip bir sözdür. Oysa kelâmcılar bir kimsenin uykuda tahayyül ettiği şeyin, gözle idrak şeklinde bir görme olması, yine uykuda tahayyül ettiği şeyin kulakla işitme şeklinde bir işitme olmasının batıl olduğunu kastetmişlerdir. Bu da rüyada görülenlerin, görülen şeyin kendisi, görüntü ya da söz olarak benzeyen şeye bir işaret olmaları gerçeği ile çelişmez.⁴⁵⁹

Rüyanın hakikati konusunda Ehl-i Sünnet kelâmcıları şu görüşlere sahiptir: “Allah Teâlâ, uyanık insanların kalbinde yarattığı gibi uyuyanların kalbinde de bazı düşünceler, inançlar yaratır. Allah Teâlâ, her şeyi yapmaya kadirdir. Buna uyku veya uyanıklık engel olamaz. Farklı durumlar içeren bu düşünceleri bilgi olarak iki şekilde yaratır. Sevindiren, müjde veren bilgileri Allah Teâlâ, şeytanın olmadığı bir ortamda yaratır. Üzücü, korkutucu, zarar verici bilgileri de şeytanın bulunduğu bir ortamda yaratır. İlki rüyadır ve her türlü şerefli şeyin kendisine izafe edildiği Allah Teâlâ’ya izafe edilir. İkincisi de hulmdur ki, her türlü kötülüğün kendisine izafe edildiği şeytana izâfe edilir. Buna rağmen yine de, her türlü rüya Allah Teâlâ’dandır.”⁴⁶⁰

Kelâmın ele aldığı konular da genelde görülmeyen âlem yani gayb âlemi ile ilgilidir. O âlemle ilgili olarak, dinin verdiği bilgilerin kabul edilmesi gerekmektedir. Bu kabul, taklit ile değil, delile dayalı tasdik ve tahkik ile olacaktır. İncanın şüphelerden arındırılmış, tereddütlerden uzak olması gerekmektedir. Bu durumda kişi duyu organlarıyla belirleyemediği, labaratuarda somut olarak alamadığı konulara inanmak durumundadır. Din verdiği bilgilerle ikna yöntemi, duygular ve getirdiği esasların kabul görmesini ister.⁴⁶¹ Rüya hadisesi de gaybla ilgili bir hadisedir; rüyanın varlığı konusunda bir sorun yoktur; ancak, görülen rüyanın bir bilgi kaynağı olup olmaması konusu incelenmelidir. Kur’ân-ı Kerîm’de de rüyanın gereğinin Allah tarafından irade olunması, insanları gelecekle gaybla ilgili bilgi sahibi kılması, onun bir bilgi yolu olup olmadığı hususu tartışma konusu olmuştur. Yani Allah-insan ilişkilerinde rüya bir iletişim şekli midir? Rüya olgusu, ilahi bilgi çerçevesinde ele alınabilir mi? Beşeri bir şey olmasına rağmen, onun gerçekleşmesi meleğin, ilkasıyla mı olmaktadır? Bu noktada, Mâtürîdî enbiyânın rüyasını hak ve vahiy

⁴⁵⁹ Açıkalin, *Kur’ân-ı Kerîm’de Rüya Kavramı*, s. 12.

⁴⁶⁰ Açıkalin, *a.g.e.*, s. 12.

⁴⁶¹ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 29.

gibi olduğunu söylemektedir. O'nu İslâm kelâmcıları ve bazı alimler desteklerken, buna vahiy demenin mümkün olmadığını, aynı zamanda rüyanın bir vahiy şekli olamayacağını savunanlar da vardır.⁴⁶² Bir bütün olarak Kur'ân'da vahiy ve rüya ayrımına işaret ediliyor görünmekle beraber, olayın tamamıyla açık olmadığı ifade edilmektedir.⁴⁶³ Bazıları da, rüyada meydana gelen bilgileri Hz. Mûsa'ya Tûr'da vaki olan vahye benzetirler. Zira rüya, hakikate bir perde olduğu ve perde arkasından hakikatin açığa çıkarılması şeklinde telakkî edilmiştir.⁴⁶⁴ Bütün bunlara rağmen, Kur'ân-ı Kerîm'den hiçbir şeyin uykuda rüya yoluyla nâzil olmadığı bilinmektedir.⁴⁶⁵ Fakat aynı şeyi Hz. Peygamber'in sözleri için söylememiz mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in hadislerinin vahiy ürünü olup olmadığı hususu İslâm bilginleri arasında ihtilaf konusudur. Sadece peygamberlere değil, bazı insanlara da, rüyalarında gelecekte olacak şeyler, tabirli veya tabirsiz gösterilmektedir.⁴⁶⁶

Kelâmın bilgi anlayışı subjektif olmamalıdır. Bunun anlamı objektif olmalıdır demek değildir. Zira beşeri ilimlerde tam objektifliğin olamayacağı teorisi karşımızda durmaktadır. Çünkü bilgiyi insan üretir ve bu, insanın mensup olduğu din, toplum, kültür, örf-adet hatta alışkanlıklar tarafından biçimlendirilir. Bu sebeple beşeri ilimlerde objektiflik bir idealden ibarettir.⁴⁶⁷ Rüya konusu da subjektiftir; yani görülen rüya, başkasını bağlayıcı bir hüküm getirmez. Meselâ, birisi: “Ben rüyamda gördüm. Hz. Peygamber sizden şunları yapmanızı istedi.” dese, bu rüya başkası için delil sayılmaz. Zira, art niyetli kişilerce kötüye kullanımına sebep olabilir.⁴⁶⁸

İslâm kelâmcılarından Habbâzî bilgi vasıtalarının üç olması konusunda şöyle bir çıkarımda bulunmuştur: “Bilgi vasıtalarının üç olması, ilhâmın bilgi kaynağı olmadığını gösterir. Zira herkes kendi görüşünün hak, karşı görüşün ise batıl olduğu hususunda ilhama mahzar olduğunu ileri sürecektir. Bu durumda birbirine zıt dahi olsa her iddianın doğru kabul edilmesi gerekecektir. Birbirine zıt ilhâmlardan hangisinin diğerine tercih edilmesi gerektiğine sonunda başka delil aranıp bulunarak karar verilecektir. Bu da o konudaki bilgi

⁴⁶² Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 45–48.

⁴⁶³ Watt, *a.g.e.*, s. 109.

⁴⁶⁴ Akseki, *a.g.e.*, s. 136.

⁴⁶⁵ Muhammed et-Tancî, “Vahiy Çeşitleri”, çev. Hüseyin Atay, *İslâm Mecmuâsı*, 1/4, s. 11.

⁴⁶⁶ Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, s. 85.

⁴⁶⁷ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 25.

⁴⁶⁸ İmam Rabbânî, *Mektubat-ı Rabbanî*, ter: A. Kadir Akççek, 32. Mektub, İstanbul, 1986, s. 127.

kaynağının ilhâm değil, o delil olduğunu göstermektedir.” demektedir.⁴⁶⁹ Bu durumda Habbâzi’ye göre bilgi vasıtalarının üç olması rüyanın da bilgi kaynağı olmadığını gösterir.

Kelâmın konuları, genelde bilgi konusuyla ilgili olarak kendine bir yöntem bulmuş ve o bilgiler ışığında meselelere açıklık kazandırmıştır. Bunlar yapılırken diğer alanlar ayrı bakış açıları geliştirmektedir. Örneğin tasavvufun bilgi problemine bakışında sezgi, ilham, keşf, kerâmet, rüya yoluyla elde edilen bilgiler, kalbe doğan ilhâm yollu bilgiler, ilham edilen kişi olma iddiaları, ledünnî ilim gibi bilgi kaynakları vardır. Bu tür bilginin kalbine Allah tarafından verildiği, bunun bir lütuf ve nimet olduğu sıradan kimselerin buna erişemediği tezi işlenir. Örnek olarak peygamberlerin, velîlerin, sâlih kimselerin bilgileri bu türdür. Bu bilginin bir değeri vardır.

Tasavvuf büyük oranda bu temele dayanmaktadır. Yazılan eserlerin, yapılan tefsirlerin bu türden bilgilerin ürünü olduğu savunulmaktadır. Genelde kitaplarının isimleri de bunu vurgulamaktadır. Örneğin; İbn Arabî’nin *Fütûhâtü’l-Mekkiyye* adlı eserinde ilhâm yoluyla kalbe gelen bilgiler olduğu ve kitabın bunları içerdiği vurgulanmak istenir. Bu alan kalp, gönül, Allah’a ulaşmak ve O’ndan gelecek bilgi ve mertebelere ermek olarak program yapmaktadır. Kelâm bu tür bilgileri elde etmeyi ve verilerinde bu bilgileri esas almayı sergilememiştir. İnkâr etmemekle beraber bunu bir bilgi kaynağı olarak kullanmak kelâmın yapısıyla ve genel prensipleriyle uyuşmamaktadır.

Zira bu yolla elde edilen bilgiler tasavvufta özü oluştururken kelâm farklı bir metodu kabullenmiştir. Bu da aklın verileri ve nasların aklın ışığında anlaşılmasıdır. Tasavvufun ele aldığı gizli ilimleri ve gizli anlamları değil, metinlerden zâhir ilimle anlaşılacak esas boyutu ele alınmıştır. Bu temel anlayış içinde kelâm kendi içinde ayrılık göstermektedir. Zâhirîler’in metinlerden anladığı zâhire bağlılıktan anladıkları metnin dış görünümü olmaktadır. Mu’tezile’nin metinleri izah tarzı da zâhire bakılarak verilmektedir. Fakat aklı ön planda tutmanın ulaştırdığı netice farklı olabilmektedir. Eş’arîler ve Mâtürîdîler’in izah biçimiyle elde ettikleri bilgi daha farklı ve nassa meyilli bir görünüm arz etmektedir. İnanç olarak ortaya koyduklarını dinin temeli olarak sunmuşlar, o bilgiler dinin kendisi olarak algılanmıştır.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdi Adh Eseri*, İstanbul, 2006, s. 26.

⁴⁷⁰ Koloğlu, Kılavuz, Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 30-31.

SONUÇ

İslâm dünyasında bilgi ile ilgili tartışmalar, Hasan el-Basrî'nin ilmin kaynakları ve aklın yeterliliği gibi konuları tartışmış olmasından hareketle onun dönemine kadar geriye götürülmektedir. Ancak özellikle ilk devir Mu'tezile kelâmcılarının eserlerinin bir çoğu bize kadar gelmediği için, bu konuda kesin bir yargıya ulaşmamız güçleşmektedir. Ayrıca, Mâtürîdî öncesi dönemde bilgi meselesi ile ilgilenenlerin amacı, objektif bilginin imkânını eleştirmek değil, bu imkânın sağlam akla sahip herkes için mevcudiyetini ortaya koymaktır.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, bilgi nazariyesini, Mâtürîdî ve Eş'arî'den itibaren müstakil bir başlık halinde ele alıp incelemişlerdir. Onlarla birlikte bilgi meselesi müstakil başlıklar altında hemen bütün kelâmcılar tarafından incelenmeye başlanmıştır. Ehl-i Sünnet'e göre bilgi vasıtaları, sâdık haber olan vahiy ve sahih sünnet, akıl ve duylardır.

Rüya, ruh ile ilgili psikolojik bir konu olup, akıl gibi soyut bir kavramdır. İslâm uleması, rüyayı tanımlama konusunda ihtilaf etmişlerdir. Genel mânâda rüya, uykuda insânî ruhun mânâlar âlemine dalması sonunda gaipten kendisine akseden varlıkların şekil ve sûretini bir arada görmesinden ibarettir. Rüya uykuda bütün duygu ve bilinç hallerinin yok olmadığı bir sırada meydana gelir. Rüya uykunun az olduğu sabaha karşı daha çok görülür. Rüya bir idrak işidir. Zira rüya insanların kalplerinde yaratılan ve oraya yerleşen şeyin hayal etme ve düşünme yoluyla idrak edilmesi demektir.

Kur'ân-ı Kerîm, peygamberimizin rüyalarının yanında bazı peygamberlerin rüyalarından bahsetmiştir. Kurân'dan anladığımız göre, peygamberlerin rüyaları vahyin bir parçasıdır; ancak, onların bütün rüyaları vahiy değildir. Rüyanın vahyin bir parçası olması da rüyayı gören kişinin sâlih ve takvâ sahibi olmasına bağlıdır. Bazı rüyaların şeytanın vesvesesi veya nefsin arzusu şeklinde gerçekleşmesi daima ihtimal dâhilindedir. Rüya, rüyayı görenden başkasını bağlamadığı gibi rüyayı göreni de her zaman bağlamaz. Rüya kişiye has ve ferdî bir bilgi kaynağıdır. Hiçbir zaman genel ve kesin hüküm ifade etmez.

Rüya, kelâmcıların kitaplarında çok fazla yer vermediği bir konudur. Kelâm bilginlerinin çoğuna göre bilgi elde etme yolları arasında rüya bulunmamaktadır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, kelâmcıların bilgi edinme yolları arasında rüyaya yer vermemeleleri, onu inkar ettikleri anlamına da gelmez. Sadece rüya, sayılan yöntemlerin bir şekilde değer verdiği aklın ve duyların işlevsiz kaldığı uyku ortamında görülmektedir. Bunun tek

istisnası olan vahyin rüya yoluyla gelmesi ise, sadece peygamberlere has bir durumdur. Onların gördükleri rüyalar mutlak anlamda bilgi ifade ederler. Peygamberlerin dışında kişilerin gördükleri rüyalar ise dinî konularda bilgiye kaynaklık edemezler.

Peygamberlerin rüyaları haktır. Rüyalarında bir şey görürlerse onu aynen uygularlar. Normal bir müslümanın uyku âlemine sığınıp her şeyi rüyadan bekleyip, sadece rüya ile amel etmesi ise, caiz değildir.

Sâdık rüya sadece müminlere mahsus da değildir. Müslüman olmayanlar da sâdık rüya görebilirler. Mısır meliki ve zindandaki iki kişinin görmüş olduğu rüya gibi. Bu durum kişinin Müslüman olup olmamasıyla değil, ruhunun manevî tekamülüyle ilgili bir durumdur.

Bilinç dünyasıyla doğrudan bağlantılı olmadığı için kelâmcılara göre rüya, objektif bir bilgi kaynağı değildir. Rüyalara bakarak ve sosyal sahada, başkalarını bağlayıcı sonuçlara varmak veya onun subjektif bir bilgi kaynağı olduğunu unutup, diğer insanları da içine alan hükümler vermek dinî ve sosyo-psikolojik açıdan oldukça sakıncalıdır.

Görülen rüyaları esas alarak hayata nizam ve intizam vermeye kalkışmak sağlıklı bir yaklaşım değildir. Zira rüyaların çoğunluğunun sıhhatini, rüyada görülen şey veya olay gerçekleşmeden önce, ölçmek ve tespit etmek mümkün değildir.

Kelâmcıların yaklaşımına paralel olarak, rüya hukukî bir kaynak ve delil olarak değerlendirilmemiştir. Bu yalnız gören kişi ile alakalıdır. Rüya ile sadece o rüyayı gören amel edebilir. Fakat amel etmesi dinî bir zorunluluk değildir.

Rüyanın bir bilgi vasıtası olmadığını kabul eden kelâmcılar, bunun öncelikle bilgi edinme araçlarından akıl, duyu ve haber ile bağlantısı olmadığı kanaatindedirler. Buna göre rüya, Gazzâlî gibi daha çok tasavvuf bilimi ile bağlantısı olan kelâmcılar tarafından ilgi konusu olmuştur. Gazzâlî örneğinde olduğu gibi, kelâm yanında başka disiplinlerle meşgul olan âlimlerin rüya konusundaki hükümleri, disiplinler arası bir etkileşim sonucudur. Bu nedenle Gazzâlî'nin konuyla ilgili kabulü, kelâm bilim dalıyla doğrudan bağlantılı değildir. Nitekim o, halk kesimine yazmış olduğu disiplinler arası bir eser olan *İhyâu ulûmi'd-dîn* de konuyu işlerken, doğrudan kelâm kitabı olan *el-İktisâd fi'l-İtikâd*'da söz konusu problemi işlememiştir.

Kelâm bilginlerine göre bir hüküm oluşturacak bir inanç nesnesi, sağlam, sağlıklı ve İslâm'ın genel-geçer kuralları içerisinde yer almalıdır. Rüya ise, daha çok bireysel bir olgu olması nedeniyle, kelâmcıların bilgi edinme yolları arasında yer almamıştır.

KAYNAKÇA

- AÇIKALIN, Bünyamin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Rüya Kavramı*, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 1996.
- ADLER, Alfred, *İnsan Tabiatını Tanıma*, çev. Ayda Yörükan, Ankara, Türkiye İş Bankacılığı Kültür Yayınları, 1994.
- AKBULUT, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara, Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1992.
- ALBAYRAK, Halis, *Kur'ân'da İnsan ve Gayb Bilgisi*, Ankara, Şule Yayınları, 1993.
- ASLAN, Abdulgaffar, *Kur'ân'da Vahiy*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- ATAY, Hüseyin, "Kur'ân'da Bilgi Teorisi", *Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, 1970.
- ATAY, Hüseyin, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, Ankara, Ajans-Türk Matbaacılık, 1961.
- ATEŞ, Süleyman, *İnsan ve İnsanüstü Varlıklar: Ruh Melek Cin İnsan*, İstanbul, Vatan Yay., 2002.
- ATEŞ, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974.
- AYDIN, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, İstanbul, Çağrı Yay., 1979.
- BAŞARAN, Serkan, *Sünnette Rüya*, Sakarya, Sakarya Üniversitesi SBE, 2003.
- BAYMUR, Feriha, *Genel psikoloji*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1973.
- BEBEK, Adil, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdi Adlı Eseri*, İstanbul, İFAV Yay., 2006.
- BİÇER, Ramazan, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin Tasavvufî Görüşlerine Eleştirel Yaklaşımı", *EKEV Akademi Dergisi*, Ankara, Bizim Büro Yayınevi, c. III, sy. 2, 2001.
- BİÇER, Ramazan, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil*, İstanbul, Gelenek Yayınları 2004.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul, Engin Kitabevi, 1959.

- BULAÇ, Ali, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, İstanbul, Bakış Yayınları, 2003.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayınları, 1997.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 5.Baskı, Ankara, TDV Yayınları, 1985.
- CEVZİYYE, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim, *er-Ruh*, trc. Şaban Haklı. İstanbul, İz Yayıncılık, 1993.
- CÜCÜ, Taner, “İslâmda Rüya-Amel İlişkisi”, *Diyanet: İlmî Dergi*, Ankara, DİB, c. XVI, sy. 2, 1977.
- ÇELEBİ, İlyas, “Rüya”, *İslâm Ansiklopedisi*, XXXV, İstanbul, TDV Yay., 2009.
- ÇELEBİ, İlyas, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1996.
- ÇETİN, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1982.
- ÇORUH, Hakkı Şinasi, *Rüya Dünyamız: Rüya nedir? Rüya Tabiri Nasıl Yapılır ve Büyük Rüyalar*, İstanbul, Kitapçılık LTD Şirketi Yayınları, 1968.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, “*Mu'tezile ve Akıl Meselesi*”, Ankara, AÜİFD, sy.7, 1964.
- DAĞ, Mehmet, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *Ankara, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy.4, 1980.
- DEMİR, Ahmet İshak, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcularına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 1993.
- DEMİRCİ, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1996.
- DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah, *Huccetullâhu'l-Baliga*, trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.
- DOĞAN, D.Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi, *İslâmda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1997.

- DURUSOY, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Kainattaki Yeri*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- ERDEM, H.Sabri, *Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*, Ankara, Şule Yayınları, 1998.
- ERDOĞAN, İsmail, "İslâm Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri", Ankara, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 1, sy. 16, 2003.
- EREN, Şadi, *Kur'an'da Gayb Bilgisi*, İzmir, Işık Yayınları, 1995.
- ERZURUMLU İbrahim Hakkı, *Marifetname*, sad. Faruk Meyan, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1980.
- FERSAHOĞLU, Yaşar, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, Marmara Üniversitesi SBE Doktora Tezi,
- FREUD, Sigmund, *Rüyalar*, çev. İbrahim Türek, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1965.
- FREUD, Sigmund, *Rüyalar ve Yanılgılar Psikolojisi*, çev. Ali Seden, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1978.
- FREUD, Sigmund, *Rüyalar ve Yorumları*, çev. Şizen Üstün ve Galip Üstün, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1972.
- FROMM, Erich, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar, Sembol Dilinin Çözümlemesi*, çev. Kaan H. Ökten ve Aydın Arıtan, 2.Baskı, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 1992.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın. Kayseri, Rey Yayıncılık, 1994.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1975.
- GÖLCÜK, Şerafettin ve TOPRAK Süleyman, *Kelâm (Tarih, Ekoller ve Problemler)*, Konya, Tekin Kitapevi, 2001.
- GÜLER, İlhami, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (kognitif) Temelleri", İslamiyât: Üç Aylık Araştırma Dergisi, İstanbul, Avrasya Yayıncılık, 1998.

- GÜNAY, Umay, *Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara, Ankara Kültür Merkezi Yayınları, 1986.
- GÜVEN, M. Yusuf ve BELBAĞI Osman Fatih, *Rüya : Hakikat Penceresi mi? Hayal Perdesi mi?*, İstanbul, Gül Yurdu Yayınları, 2006.
- HARPUTÎ, Abdüllâtîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l İslâm*, çev. Fikret Karaman, İbrahim Özdemir, Ankara, TDV Yayınları, 2000.
- HÜSEYNÎ, Seyyid Süleyman, *Kenzü'l-Menâm: Mükemmel ve Mufasssal Rüya Tabirnamesi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1969
- İŞİK, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah, Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, Fütüvvet Yayınları, 1980.
- İBN HALDUN, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed., *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1982.
- İMÂM-I RABBÂNÎ, Ahmed b. Abdülahad b. Zeynelabidin Serhandi, *Mektubât-ı Rabbâni*, trc. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul, Cümle Yayınları, 1986.
- İMAMOĞLU, Abdülvahit, *Psiko-sosyal Açıdan Rüya ve İstihare*, İstanbul, Değişim Aktüel Yayınları, 2004.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara, San mtb. 1981.
- KARACABEY, Salih, *Hz.Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, Bursa, Sır Yayıncılık, 2002.
- KOLOĞLU, Orhan Ş., KILAVUZ, U. Murat, GÖMBEYAZ Kadir, *Kelâmda bilgi problemi: Bildiriler*, İstanbul, Arasta Yayınları, 2003.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Ankara, DİB, 1981.
- KUŞEYRÎ, Ebü'l-Kasım Zeynü'l-İslâm Abdülkerim b. Hevazin, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1981.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM, 2002.

- MENGÜŞOĞLU, Takiyyeddin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992.
- MERT, Muhit, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", Ankara, *AÜİFD*, sy.1, 2003.
- MORGAN, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsni Arıcı, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü, 1981.
- MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebşiretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, DİB, 1993.
- NISİYEN, *Rüyalar*, çev. Nuri Bekir, İstanbul, Matbaa-i Hayriye, 1326.
- ÖZBAYDAR, Sabri, *Rüyaların Fonksiyonu Üzerine Bir Deneme*, İstanbul, Baha Matbaası, 1971.
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâtürîdi'de Bilgi Problemi*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1993.
- PARMAN, Susan, *Rüya ve Kültür*, çev. Kemal Başçı, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2001.
- PENOT, Bernard, *Psikanaliz Yazıları*, çev. M. Levent Kayaalp, , İstanbul, Bağlam Yay., 2000.
- RAZÎ, Fahreddîn, *Muhassal: Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1978,
- ROGO, D. Scott, *Parapsikoloji : Duyular Dışı İletişim*, çev. Selman Gerçeksever, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1990.
- SÂBÛNÎ, Ebu Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn: Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, DİB Yay., 1982.
- SAKALLI, Talat, *Rüya ve Hadis Rivayeti*, Isparta, Tokoloğlu Ofset Yay., 1994
- SÜHREVERDÎ, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed, *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-Maârif Tercemesi*, trc. Hasan Kamil Yılmaz ve İrfan Gündüz, İstanbul, Vefa Yayıncılık, t.y.

- TAYLAN, Necip, *"Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-Mantık-İman"*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1989.
- TAYLAN, Necip, İslâm Ansiklopedisi "*Bilgi*", VI, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992.
- TEFTAZÂNÎ, *Şerhü'l Akâid: Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1982.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul, Damla Yayınevi, 1981.
- TOPÇU, Nurettin, *Psikoloji*, haz. Ezel Erverdi ve İsmail Kara, İstanbul, Dergah Yayınları, 2003.
- TUĞLU, Nuri, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Hadisler*, Isparta, 2003.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1949.
- TÜRKGÜLÜ, Mustafa, *Kelâm İlmi*, Ankara, TDV Yayınları, 1997.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1979.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1991.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi: Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1983.
- WATT, William Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, Hülbe Yayınları, 1982.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, İslâm Ansiklopedisi "*Akı*", DİA, II, İstanbul, TDV Yay., 1989.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, İslâm Ansiklopedisi "*Haber*", DİA, XIV, İstanbul, TDV Yay., 1996.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İsmail Karaçam, sad. Emin Işık, İstanbul, Feza Gazetecilik, t.y.

- YÖRÜKAN, Y. Ziya, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler", *Ankara*, AÜİFD, sy.2-3, 1953.
- YÜCEDAĞ, İsmail, *Ehl-i Sünnet'e Göre Bilgi Edinme Yolları: Haber-i Sâdık*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1985.
- YÜCESOY, Sevda, *Uykudaki Bilgelik Rüyalar*, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 2001.
- YÜKSEL, Emrullah, *Âmîdi'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1991.
- ZEBİDÎ, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, trc. Ahmed Naim, Ankara, DİB Yay., 1984.
- ZWEIG, Stefan Freud, *Cinselliğin Yeryüzü*, çev. Ali Avni Öneş, İstanbul, Broy Yayınları, 1991.

ÖZGEÇMİŞ

18.02.1983 tarihinde Kastamonu'da doğdu. İlk öğrenimini Kastamonu İsfendiyar Bey İlköğretim Okulu'nda tamamladı. 2000 yılında Kastamonu İmam-Hatip Lisesinden, 2004 yılında ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2005 Yılından bu yana Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Kur'an Kursu Öğreticisi olarak görev yapmaktadır. Evli ve bir çocuk annesidir.