

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

**SÛFÎ VE ŞİÎLERDE BİLGİ ANLAYIŞI
(DOĞUŞUNDAN V/XI. YÜZYILA KADAR)**

**DOKTORA TEZİ
Fehmi SOĞUKOĞLU**

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ramazan BİÇER

OCAK – 2017

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SÛFÎ VE ŞİİLERDE BİLGİ ANLAYIŞI
(DOĞUŞUNDAN V/XI. YÜZYILA KADAR)

DOKTORA TEZİ
Fehmi SOĞUKOĞLU

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

Bu tez 18/01/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Ramazan BİÇER	BAŞARILI	
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	BAŞARILI	
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ	BAŞARILI	
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	BAŞARILI	
Yard. Doç. Dr. Sezayi KÜÇÜK	BAŞARILI	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak 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.

Fehmi SOĞUKOĞLU

18/01/2017



ÖNSÖZ

Sûfî ve şîî düşünceleri arasında bağlantı olduğu, birçok araştırmacı tarafından dile getirilmektedir. Bu görüşün genelde “Tasavvuf, teşeyyü’dür.” şeklinde ifade edildiği görülmektedir.

Şüphesiz Tasavvuf ve Şîa kavramları günümüzde birbirinden farklı anlamlar içermektedir. Bu bağlamda yukarıdaki yargının hangi gerekçelere dayandığının tespit edilmesi ve bu gerekçelerin doğruluğunun/yanlışlığının araştırılması gerekmektedir.

Doktora ders döneminde bu konuyu incelemeye başladım. Yapmış olduğum araştırmalarda bu iki ekolün arasında önemli benzeşmeler olduğunu gördüm ve bunun kaynağını tespit etmeye çalıştım. Ders dönemim bittiğinde, kendilerini her zaman şükranla anacağım Prof. Dr. Ramazan Biçer, Prof. Dr. Süleyman Akkuş hocalarımın da yönlendirmesi ile tezimi bu konu üzerine yazmaya karar verdim. Nihayetinde, mezheplerin ortaya çıktığı, kaynak eserlerinin yazıldığı, ilk beş asırda bu ilişkiyi incelemeye başladım. Bu döneme dair yapmış olduğum araştırmalarda bilgi konusunda her iki ekol arasında birçok ortak noktalar olduğunu gördüm. Bu konuyu daha derinlemesine araştırmak amacıyla da çalışmayı “Sûfî ve Şîîler’de Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)” olarak adlandırdım.

Bu tezin hazırlığında emeği geçen, Halil İbrahim Sandıklı’ya, Özgür Saltan’a, Arş. Gör. Ziya Erdiñç’e ve İSAM kütüphanesi emektarlarına teşekkür ederim. Ayrıca, tezin son şeklini almasında katkıları bulunan, Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç ve Prof. Dr. Hulusi Arslan, Yrd. Doç. Dr. Sezayi Küçük ve Eda Alemdar’a minnet duygularımı ifade etmeyi bir borç bilirim. Bu süreç içerisinde bana büyük desteği olan eşime ve kendisiyle yeterince ilgilenemediğim oğlum Zeyneddin’e muhabbetlerimi sunarım. Yine hayır dualarıyla her zaman yanımda olan babam M.Muhittin Soğukoğlu’na ve sevgili anneme sağlık ve esenlikler dilerim.

Fehmi SOĞUKOĞLU

18/01/2017

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: SÛFÎ VE ŞİİLERE GÖRE İLÂHÎ BİLGİ VE KAPSAMI	46
1.1. İlim Sıfatı.....	46
1.2. İlahi Bilginin Kapsamı	50
1.3. Kader-Bilgi İlişkisi	54
1.4. Allah Teâlâ'nın İlminde ve Kaderde Değişiklik Problemi.....	58
1.4.1. Bedâ-Nesih:.....	59
1.4.2. Levh-i mahfûzda Değişim Problemi	64
BÖLÜM 2: SÛFÎ VE ŞİİLERE GÖRE BEŞERÎ BİLGİ VE KAPSAMI	73
2.1. Bilme Yönüyle İnsan Sınıfları.....	73
2.1.1. Peygamber.....	77
2.1.1.1. Nebî-Resûl Ayrımı.....	78
2.1.1.2. Peygamber'in Mûcize Gösterme Vasfı.....	84
2.1.1.3. Peygamber'in İsmet Sıfatı.....	90
2.1.2. Velî-İmam	93
2.1.3. Avam (Sıradan İnsanlar)	107
2.2. Beşerî Bilginin Kapsamı.....	113
2.2.1. Allah'ı Bilmek (Mârifetullah).....	113
2.2.2. Gayb Bilgisi.....	123
BÖLÜM 3: SÛFÎ VE ŞİİLERE GÖRE BİLGİ KAYNAKLARI	136
3.1. Duyular, Akıl ve Doğru Haber	137
3.1.1. Duyular.....	137
3.1.2. Akıl.....	139
3.1.3. Doğru Haber	146
3.2. Rüyâ.....	150
3.3. Vahiy-İlham.....	163
3.4. Keşf (Müşahade).....	173
3.5. Kur'an'dan Bâtınî Bilgi Alma	183

3.5.1. Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Olması	183
3.5.2. Harf Bilgisi	191
3.5.3. İşâri Mana.....	195
3.6. Melek'ten Bilgi Alma.....	198
3.7. Cinlerden Bilgi Alma	204
3.8. Hayvan, Eşya ve Olaylardan Bilgi Edinme	209
SONUÇ.....	215
KAYNAKÇA	222
ÖZGEÇMİŞ.....	236



KISALTMALAR

age.	: Adı Geçen Eser
ÜİFD	: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
hz.	: Hazreti
ktp.	: Kütüphane
KADER	: Kelam Araştırmaları Dergisi
m.	: Miladî
ö.	: Ölümü
r.	: Rumî
r.a.	: Radıyallahu anh
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
yy.	: Yayın yeri yok

Tezin Başlığı: Sûfi ve Şiîler’de Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)	
Tezin Yazarı: Fehmi SOĞUKOĞLU	Danışman: Prof. Dr. Ramazan BİÇER
Kabul Tarihi: 18/01/2017	Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 236 (tez)
Anabilimdalı: Temel İslâm Bilimleri	Bilimdalı: Kelam
<p>Bu tezde, hicrî ilk beş asıra kadar olan dönemde sûfi ve şiî düşüncenin geliştirdiği bilgi anlayışı karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Çalışmada, iki ekolün bilgi anlayışının aynı temele dayandığı tezi sorgulanmaktadır. Bu aynı zamanda “sûflik şiîlik midir?” sorusunun yanıtlanmasına katkı sağlayacaktır. Bu soruya cevap vermek için tezde bilgi merkezli velâyet ve imâmet karşılaştırması yapılmıştır. Bilgi anlayışı açısından imâmetin velâyetle hemen hemen aynı anlamı ifade ettiği düşüncesinden hareket edildiğinde, Şîa’nın imam olarak kabul ettiği kimselerin velî sınıfında değerlendirilmesinin mümkün olduğu sonucuna varılmıştır.</p> <p>Tez, bilen merkezli bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu bağlamda önce ilâhî bilgi, sonra beşerî bilgi iki ekol açısından değerlendirilmiştir. İlâhî bilgi konusunda sûfi ve şiîler arasında ilk dönemlerde benzer söylemler tespit edilmiştir. Ancak ilerleyen süreçte sûfilerin Ehl-i sünnet, şiîlerin Mu‘tezile mezhebi ekseninde gelişmeleri nedeniyle görüş farklılıkları ortaya çıktığı görülmüştür.</p> <p>Beşerî bilgiyle ilgili her iki ekolde de avam-havas-havasü’l-havas ayrımının olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda şiîlerdeki imâm-avam ayrımının sûfilerdeki velî-avam sınıflandırmasının izdüşümü olduğu söylenebilir. Beşer bilgisinin kapsamı konusunda sûfilerle şiîlerin benzer söylemler geliştirdiği görülmüştür.</p> <p>Kelâmcılar beşer bilgisinin duyular, akıl ve doğru haber olmak üzere üç kaynağı olduğu konusunda hemfikir olsa da, bunlar insanların geneli için dinî bilgiye ulaşma metotlarıdır. Peygamberlerin ise bunların dışında farklı bilgi kaynakları da vardır. Buradan hareketle sûfi ve şiîlere göre havasü’l-havas olarak kabul edilen velî ve imamın bilgi kaynaklarının normal insanlardan farklı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu noktada sûfi ve şiî düşüncenin birbiriyle neredeyse aynı olduğu tespit edilmiştir. Söz gelimi, her iki ekolde de rüya, vahiy, ilham ve keşf havasü’l-havas için bilgi kaynağı olduğu belirlenmiştir. Bu hususla ilgili iki ekol arasındaki farkın sıra dışı elde edilen bilgilerin dinî bağlayıcılığı konusunda olduğu anlaşılmıştır. Bunun ise pratikte kayda değer bir karşılığının olmadığı, bu durumun daha çok teorik düzlemde kaldığı görülmüştür.</p> <p>İki ekolün bilgi konusunda aynı temelden hareket etmesine rağmen, farklı çizgilere sahip olduğu açıktır. Şiîlerin kendilerine özel bir hadis kaynağı oluşturmaları, bunun sebebi olarak kabul edilebilir.</p>	
Anahtar Kelimeler: Bilgi Teorisi, İlâhî bilgi, Beşerî bilgi, Velâyet, İmâmet	

Title of the Thesis: Understanding of the Epistemology in the Sufism and the Shia (From its birth until V/XI. century)	
Author: Fehmi SOĞUKOĞLU	Supervisor: Professor Ramazan BİÇER
Date: 18/01/2017	Nu. of pages: v (pre text) + 236 (main body)
Department: The Basic Islamic Sciences	Subfield: Theology
<p>In this thesis, the understanding of epistemology perspectives of both Sufism and Shia in the first five centuries of the Hijra era have been comparatively investigated. In this work the epistemology of the two schools has been questioned that they are based on the same root. The comparison of the understanding of epistemology from Sufism and Shia perspectives will bring an answer to question of "Does Sufism equal to Shia?" In order to answer aforementioned question and find out the relationship between these two school of thoughts, this thesis compared Walayah with Imamate. When we considering the fact that Walayah and Imamate almost have similar meanings with regards to understanding of knowledge, we could come to a conclusion that it is possible to put people, who were accepted as Imam in Shia belief, into Wali class in Sufism.</p> <p>This thesis were subjected to the knowledge-holder based classification. In this context, divine knowledge and human knowledge were examined respectively with regards to both school of thoughts. It is found that, during the first period, both Sufis and Shia had similar statements regarding to divine knowledge. However, due to the development of Sufism through Ahl as-Sunnah belief as well as the development of Shia towards Mu'tazila sect in the following periods, it is seen that difference of opinions emerged between these two school of thoughts.</p> <p>It is determined that, both Sufism and Shia approached human knowledge in terms of Commons, Notables and Leaders difference. In this context, it can be said that, Shia's differentiation of Imam-Commons is the projection of Sufi's classification of Wali-Commons. It is found that, regarding to scope of human knowledge both Sufism and Shia beliefs almost share similar directions.</p> <p>Kalam scholars agree that human knowledge has three sources which are senses, mind and truth; and these sources are used by people in general as methods in order to acquire religious knowledge. Apart from senses, mind and truth Prophets have different sources of knowledge. From this point of view, it is revealed that the source of knowledge for Wali and Imam, who are accepted as religious leaders respectively in Sufism and Shia beliefs, are different than common people. In other words, Sufism and Shia thoughts are almost similar in this context. For example, both school of thoughts stated that dreams, wahy, inspiration and kashf are the sources of knowledge for religious leaders. It is appeared that the difference between Sufism and Shia in this respect is the religious bindingness of the knowledge which acquired from extraordinary sources. It seen that, this difference only exist in theoretical framework and it does not have any significant use in practice.</p> <p>Although both school of thoughts share similar roots, it is obvious that they have different directions. For that reason, it is accepted that the Shia's understanding of hadith causes this difference.</p>	
Keywords: Epistemology, Divine knowledge, Human knowledge, Walayah, Imam	

GİRİŞ

A- ÇALIŞMANIN KONUSU

Kelâm, İslâm dininin inanç esaslarını aklî ve naklî delillerle ortaya koyan ve bunlarla ilgili şüpheleri yine aynı yöntemle izale eden bir ilim dalıdır. Kelâmın, bir bilim dalı olma sürecinde, İslâm'ın temel kaynaklarını farklı yorumlama önemli bir yer tutmaktadır. Bu farklılığın, Hz. Peygamber'in vefatının akabinde ilk ihtilâfları beraberinde getirdiği ve kelamî mezheplerin oluşumuna yol açtığı söylenebilir. Mezheplerin her biri, inanç esaslarını kendi geliştirdikleri usullere uygun olarak ortaya koymaya çalışmış ve bunları savunmuşlardır.

Mezhepler arasındaki farklılığın bilgi kabul kriteri ve bilginin yorumu olmak üzere iki temel üzerine bina edildiği söylenebilir. Kabul edilen bir bilginin, farklı yorumlardan dolayı ciddi ayrımlar oluşturması genelde beklenmez. Bununla birlikte bir şeyin bilgi olarak kabul edilme ölçütü, temel ihtilâf ve ayrımları beraberinde getirir.

Hiç şüphesiz ki bütün farklılıklarına rağmen İslâm dini içerisinde ortaya çıkan düşünce sistemlerinin ortak paydaları vardır. Bu paydaların oluşmasında hepsinin kendisini bir şekilde Kur'an veya sünnete dayandırması önemli bir yer tutar. Bu durum bütün İslâmî fırkalar arasında çeşitli benzerliklere yol açmaktadır. Bu anlamda sûfîler ve şîîler arasında çeşitli bağlantıların olacağı beklenen bir durum olarak karşımıza çıkar. Çalışma konumuz en genel ifadesiyle bu ilişkiyi "bilgi anlayışı" üzerinden incelemek olacaktır.

İslam düşüncesinin teşekkül devrinin hicrî V. asra kadar tamamlanıp, kaynak eserlerin yazıldığı göz önünde bulundurularak tez bu dönemle sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırma beraberinde bize tezin konusuyla ilgili yazılan eserlerin hemen hepsini inceleme fırsatı vermiştir. O dönemde gerek sûfî ve gerekse şîî kültürde Arapça'nın hâkim dil olması, bize kaynak eserlerden istifade etme imkânını kolaylaştırmıştır.

Çalışma; bir giriş üç bölüme ayrılarak, giriş bölümünde sûfî ve şîî kavramları ve bu ekollerin tarihsel gelişimi incelenmiştir. Birinci bölümde ilâhî bilgi, ikinci bölümde beşerî bilgi, üçüncü bölümde ise beşerî bilginin kaynakları ele alınmıştır. Bu bağlamda tezde bilen merkezli bir bilgi tasnifi yapılmış ve sûfî ve şîî düşüncesinin bilgi anlayışı karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Giriş bölümünde sūfî ve şîî kavramlarının ortaya çıkışı, sūfî ve şîîliğin doğuş ve gelişimi özellikle tezimizin ilerleyen bölümlerini ilgilendiren kısımları vurgulanarak ele alınmıştır.

Sūfîlik kavramı, içerisinde zâhidlik ve dünya sevgisinden kaçınma gibi güzel ahlak olarak değerlendirilebilecek unsurları da barındırdığından, bu kavram açıklanırken yakın terimlerden ayrıştığı noktalar vurgulanmaya çalışılmıştır. Özellikle sūfîliğin sadece zâhidlikten ibaret olmadığı ve bir ekole verilen özel ad olduğu hususu üzerinde durulmuştur. Aynı durum şîîlik kavramı için de geçerlidir. Şîîlik bazı Ehl-i hadis'in tanımlarında yer aldığı gibi sadece Hz. Ali'yi diğer sahabîlerden üstün tutmakla açıklanmamalıdır. Nitekim bu yaklaşım sūfîlerin ve Ehl-i sünnet'in bir kısmının gerekli olmadığı halde şîî olarak vasıflanmalarını gerektirecektir.

Çalışmanın yukarıda da belirtildiği gibi üç ana bölümü vardır ve bu bölümler bilen merkezli olarak tasnif edilmiştir. Bölüm başlıkları arasındaki ilişki bağlamında tez, I-İlâhî bilgi ve kapsamı ve II-Beşerî bilgi ve Kapsamı şeklinde iki bölüme de ayrılabilir. Ancak beşerî bilginin ilâhî bilgiye göre ayrı bir niteliğinin bulunması, kaynaklarından bahsedilebilmesi ve detaylı bir konu olması bizi beşerî bilgiyi iki ayrı başlık altında incelemeye itmiştir.

Tezimizin birinci bölümünde bütün bilgilerin aslı olarak kabul edilen ve beşerî bilginin de dayanağı hükmünde bulunan “ilâhî bilgi ve kapsamı” sūfî ve şîî düşünceye göre incelenmiştir.

İlâhî bilgi konusu ilk dönemden itibaren kelâmî tartışmaların merkezinde olduğundan kelâmcıların konu hakkındaki düşüncelerinin ortaya konulması önemlidir. Bu tartışmaların odağında ilim sıfatının Allah Teâlâ'ya olan nisbeti ve bu sıfatın ontolojik boyutu yer almaktadır.

İlâhî bilginin kapsamı hususunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Bu durum özellikle ilk kelâmî tartışmalardan olan kader konusuyla ilişkilidir. Bu bağlamda kader konusu, ilâhî bilginin tecellî mahalli olarak levh-i mahfûzla birlikte ve değişebilirlik paradoksu incelenerek işlenmiştir.

Tezin ikinci bölümünde beşerî bilginin mahiyeti ve kapsamı bağlamında sūfî ve şîî görüşler ele alınmıştır. Tezde bir bütün olarak bilgi, bilen merkezli ele alındığı gibi beşer bilgisi de insanlar arasındaki bilme farklılığı gözetilerek incelenmiştir. Bu

bağlamda insanlar, avam, havas ve havasü'l-havas olmak üzere üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Bu ayrımın hem sūfî hem de şîî düşüncede karşılığı bulunmaktadır. Bu sınıflandırma tezin geneli açısından önemli bir fonksiyona sahiptir. Nitekim diğer konuların hepsinde bilgi konusu bu tasnife göre farklılık arz edecektir.

Beşer bilgisinin kapsamı, sūfî ve şîî düşüncenin kabulünden yola çıkılarak daha çok, bilme vasfı en yüksek düzeyde olan havasü'l-havas esas alınarak işlenmiştir. Bu konuda beşerin Allah Teâlâ'yı bilmesinin imkânı ve düzeyinin yanında, insanın, özellikle de havasü'l-havasın gaybı ne ölçüde bilebileceği bu iki ekolün görüşleri çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu konu işlenirken gaybın tarifi, mahiyeti ve bilinebilirliği gibi hususlar üzerinde durulmuştur.

Tezin üçüncü bölümünde bilgi kaynakları ve bu kaynaklardan bilginin nasıl elde edilebileceği sūfî ve şîî düşünce çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Sūfî ve şîî düşüncede havasü'l-havas olan kimselerin rüya, vahiy, keşif yollarıyla Allah'tan, Kur'an'ın bâtınından, meleklerden, cinlerden, hayvan, eşya ve olaylardan bilgi edindikleri tespit edilmiştir. Bunlardan rüya, vahiy ve keşif manevî bilgi elde etmenin metodu; diğerleri ise kaynağı olarak düşünülmüştür. Bundan hareketle öncelikle metotlar, sonrasında kaynaklar sırasıyla ele alınmıştır.

Vahy, ilham, hads, hatif ve havâtır kavramlarının eşanlamlı olarak kullanımından dolayı bunların hepsi aynı başlık içerisinde incelenmiştir. Keşif ve müşahade terimleri de aynı sebepten ötürü tek bir başlık altında toplanmıştır.

Kur'an'dan bâtınî bilgi alma konusu öncelikli olarak onda bâtınî bilgilerin bulunduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu noktadan hareketle sūfî ve şîî düşünceye göre Kur'an'da bâtınî bilginin varlığı ve bu bilginin sınırı problemi incelenmiştir. Akabinde her iki ekolde de var olan harflerden anlam çıkarma ve işârî tefsir konuları Kur'an'dan bâtınî bilgi alma noktasında ele alınmıştır.

Melek ve cinlerin akıllı varlık olarak kabulü onlarla bağlantı kurulabilmesini ve onlarla bilgi alışverişinde bulunulmasını mümkün hale getirmektedir. Hayvanlar ise her ne kadar akıllı canlı olmasa da, onlardan çeşitli bilgilerin alınması, özellikle sūfî ve şîîler açısından mümkün görülmektedir. Yine her iki ekolde havasü'l-havastan olan kimselerin eşya ve olaylardan çeşitli anlamlar çıkardığı kaydedilir. Bu bağlamda sūfî ve

şîî düşünce de bunların birer bilgi kaynağı olma durumları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tezde şîî düşünce incelenirken Şîa'nın ekseriyetinin İmâmiyye'ye mensup olduğu göz önünde bulundurulmuştur. Bu bağlamda tezde İmamiye-İsnâ Aşeriyye'nin görüşlerine yer verilmiştir. Bunun bir sebebi de, incelenen dönemde İmamiyye mensuplarının bilgi konusunda zengin bir literatür ortaya koymuş olmalarına karşılık, diğer şîî fırkaların bu konuda onlar kadar zengin kaynak ve dayanak örneğine sahip olmamalarıdır. Ayrıca Zeydiyye ve İsmâiliyye gibi diğer şîî fırkaların görüşlerinin de teze dahil edilmesi çalışmada ortaya konulmaya çalışılan ana fikrin ikinci planda kalmasına sebep olacağı düşünülmüştür.

B- ÇALIŞMANIN ÖNEMİ

Bu tez "bilgi teorisi" bağlamında sûfî ve şîîler arasında mukayeseli yapılan bir çalışmadır. Tezde, bilgi anlayışı bu iki ekol açısından ortaya konulacak ve bunların birbirini etkileme durumunu ve birbirlerinden ayıran temel noktaları belirlenmeye çalışılacaktır.

Sûfî düşünce köken olarak, Ehl-i sünnet'in çoğunluğu tarafından sünnî yapı içerisinde kabul edilse de, bazı Ehl-i hadis, birçok şîî ulema ve bazı çağdaş araştırmacılar tarafından Şîa içerisinde veya sünnîlikten Şîa'ya geçen bir köprü durumunda değerlendirilmektedir. Bu anlamda çalışmada, sûfîlerin Ehl-i sünnet'in önerdiği bilgi metotları dışında dinî bir bilgiye ulaşma metodu teklif edip etmediği kontrol edilecektir. Bu, sûfî düşüncenin köken olarak, Ehl-i sünnet veya Şîa'ya dayanması hususunun belirlenmesine yardımcı olacaktır.

Sûfî ve şîîlerin ortaya çıkışları incelenirken, her iki ekolün de kendilerini Ca'fer-i Sâdık, Hz. Ali gibi Ehl-i beyt'ten olan şahsiyetlere dayandırdıkları görülmektedir. Bu noktadan bir ilişki tespit edilmek istenildiğinde, bu durumun sadece sûfîlik-şîîlik bağlamında açıklanması yanlış olacaktır. Nitekim bu şahsiyetler, aynı zamanda Ehl-i sünnet tarafından da müçtehid imamlar olarak görülmektedir. Bu anlamda Ca'fer-i Sâdık başta olmak üzere on iki imamın Ehl-i sünnet'le olan ilişkisi ve söylemlerindeki sûfî tarz Şîa mezhebinin kökeni konusunda bir takım şüpheleri doğuracaktır. Bu kuşkuların ortaya çıkarılarak değerlendirme ve yoruma açılması da gayet önemlidir. Sûfî ve şîîlerin köken itibarıyla olan ilişkilerinden ortaya çıkan bu önem, tarihsel süreçte de kendisini

göstermektedir. Sünni-tasavvufî olarak kabul edilen bazı ekollerin zamanla şîalaştığı, buna mukabil, mezhep olarak tasavvufa mesafeli olan Şîa içerisinde, zaman zaman sûfî düşünceye yakın hareketlerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu konuda Safaviyye ve Bektaşîyye tarikatlarıyla, şîî irfan hareketleri ilgi çekicidir. Özellikle bilgi konusunda, havasü'l-havasa yapılan atıflar, köken olarak bunların bir olduğu ve ilerleyen süreçte bu iki ekolün etkileşim içerisinde gireceği izlenimini vermektedir. Haydar Amûlî'nin sûflük ve şîîliğ köken ve yöntem itibarıyla tek bir mezhep olarak görmesi de, bu durumun bir yansımasıdır.

Sûflüğün ve şîîliğin bilgi bağlamındaki ortak yönlerinin belirlenmesi, sünnî-şîî mezhepler arasında diyalog kurulmasının imkânı hakkında da bize birçok doküman sağlayacaktır. Tarihin çeşitli dönemlerinde yapılan mezhepler arası uzlaşma arayışları özellikle sünnî-şîî mezheplerini yakınlaştırma çabalarında sûfîlerin her iki mezhep açısından ortak payda olduğu birçokları tarafından düşünülmektedir. Bu çalışmayla, belirtilen bu hususun biraz daha netlik kazanması sağlanacaktır.

C- ÇALIŞMANIN AMACI

Bu çalışmada, sûfî ve şîî düşüncenin geliştirdiği bilgi anlayışının, aynı temelden hareket ettiği tezi sorgulanmaktadır. Bu konuda bir sonuca varılması için aşağıdaki hipotezler yanıtlanmaya çalışılmıştır.

1. Ekoller arasında, ortak şahsiyetler var mıdır? Bunların ekollerin oluşumuyla bağlantısı nedir?
- 2- Ekoller, bilginin aslî kaynağı olan ilâhî bilgiyi nasıl konumlandırmaktadırlar?
- 3- Ekollerin, ilâhî bilginin insanlarla olan bağlantı noktalarında, özellikle kader ve levh-i mahfûz inancına yaklaşımı nasıldır?
- 4- Bilgiye ulaşabilme açısından insanlar değerlendirildiğinde, bu ekollerde insan sınıflandırması nasıl yapılmıştır?
- 5- Sûfî düşünceye orjinellik katan velî anlayışıyla, şîî düşüncüyü diğerlerinden ayırtıran imam kavramının ekoller arasındaki benzerlik düzeyi nedir?
- 6- Velînin bilgi kaynaklarıyla imamın bilgi kaynakları arasında bir uyum var mıdır?
- 7- Velî ve imam dinî konularda sübjektif bilgiyle hareket etmişler midir?

Çalışmada, yukarıda başlıklar halinde verilen düşüncelerin, iki ekol açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. İki ekolün bilgi konusunda aynı düşünce temelinden hareket ettiğinin tespit edilmesi durumunda, ekoller arasındaki farklılaşmanın gerekçeleri belirlenmeye çalışılacaktır.

Sûfî ve şîî düşüncenin köken ilişkisi birçokları tarafından dile getirilmiş ve ülkemizde de bu konuda çeşitli makaleler yayımlanmıştır. Entelektüel düzlemde daha çok “Tasavvuf teşeyyudur.” şeklinde yaygın bir kanı olduğu yapılan bu çalışmalardan anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili yaptığımız taramada, sûfilerle şîîler arasında ilişkileri inceleyen az sayıda çalışma olduğu görülmüştür. Arapça hazırlanan çalışmalarda, doğrudan bu konuyu ele alan iki adet tez tespit edilmiştir. Mustafa Kamil Şeybi’ye ait *es-Sılatu beyne’t-tasavvufi ve’t-teşeyyu’* adlı eser de bu çalışmalar arasında daha fazla ilgi görmüştür. Bu kitabın Türkiye’deki birçok araştırmada kaynak olarak kullanıldığını görmek mümkündür. Eserin daha çok sûfilerle şîîler arasındaki köken ilişkisi üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Aslında eserin bu hususu araştırmak üzere kaleme alındığı mukaddimesinde de belirtilmiştir. İkinci çalışma ise Medine İslâm Üniversitesinde, Abdullah b. Muhammed el-Guneymân tarafından kaleme alınan *el-Alakatu beyne’t-teşeyyu’ ve’t-tasavvuf* adlı eserdir. Bu çalışma tasavvuf-teşeyyu’ arasında gerek köken, gerekse öğreti ilişkilerini incelemiştir.

Her iki eserde de sûfliğin şîî bir etkinin sonucunda oluştuğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu, ilerleyen dönemlerde bazı sûfî inanç ve ekoller için mümkün görülebilir. Ancak zikri geçen çalışmalarda köken olarak sûfliğin şîîlikten doğduğu söylenmektedir. Araştırmalarda sunulan gerekçelerde çeşitli yanlışlar tespit edilebilir. Örneğin Şeybî, Şîa’yı Hz. Ali’yle irtibatlandırmakla sûfliği tümüyle şîîlik içerisinde değerlendirmiştir. Ancak bu yaklaşımda sünnilüğün önemli bir kısmının da Şîa’dan doğduğu sonucunu ortaya çıkaracağı göz ardı edilmiştir.

Şîa’nın köklü bir mezhep olduğu, mezhep mensupları ve muhaliflerince itikadî esaslarının hemen her yönleriyle incelendiği bilinmektedir. Sûflilik ise Ehl-i sünnet açısından sünnî kökenli olarak görülse de, yine günümüze kadar olan süreçte bazı sünnî ulema ve bilim insanları tarafından sûfliğin şîîlik olduğu, bunların üvey kardeşler oldukları, köken ve metod olarak bir oldukları dile getirilen hususlardandır. Bilgi

teorisinin bu yaklaşımları değerlendirebilecek alanlardan birisi olması, çalışmamıza bu durumun doğruluk veya yanlışlığıyla ilgili bilgi sunma görevi de yüklemektedir.

Sûfîlik ve şîîliğin aynı kökenden beslenen iki ayrı ekol olarak tasavvur edilmesi, ikisinden birisinin bu kökene nispetinin yanlış olacağı problemini doğurur. Bu problem bütün mezhepler için geçerliyse de (Örneğin: Hz. Ali gerek Ehl-i sünnet, gerek Şia ve gerekse Mu‘tezile için kaynak kişidir.) sûfîlik-şîîlik arasındaki köken ilişkisinde on iki imamın özellikle de Ca‘fer-i Sâdık’ın konumu bizleri hicri II. yy’a kadar götürmektedir. Bu anlamda çalışmamızda ilk dönem zâhidlerinin ve imamların mezhepsel konumuna ışık tutucu bilgiler sunulması da hedeflenmektedir.

Çalışmada ele alınan problemler, Kelâm, Tasavvuf ve Mezhepler Tarihi ilim dallarının ilgilendiği ortak paydalar olduğundan bu çalışmanın her üç ilim dalına da çeşitli katkılar yapacağı düşünülmüştür.

Mukayeseli hazırlanan bu çalışmanın çeşitli ilim dallarına olan katkısının yanında mezhepler arası diyalog konusunda da bazı veriler sağlaması hedeflenmiştir.

D- ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Sûfî ve şîî düşüncenin bilgi anlayışlarını üzerine mukayeseli olarak hazırlanan bu tezde ekollere ait görüşler tespit edilirken, tasvirî bir metot uygulanmış, ekollerin görüşleri incelenirken karşılaştırmalı bir yöntem izlenmiştir.

Giriş bölümünde sûfî ve şîî ekollerinin tanımı ve tarihsel süreçleri incelenirken, bu ekollere mensup müelliflerin eserlerinden faydalandığı gibi, o dönemde kaleme alınmış tarih ve makâlât eserlerinden de önemli ölçüde istifade edilmiştir. Bunlar; Yâkûbî (ö. 284/897), Nevbahtî (ö.300/912), Kummî (ö. 301/913), Taberî (ö. 310/923), Eş‘arî (ö. 324/936), Mes‘ûdî (ö. 346/957), Bağdâdî (ö. 429/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İsferyînî (ö. 471/1078) dir. Tarihsel süreçle ilgili değerlendirmeler, günümüze kadar gelen birikimler de göz ardı edilmeden yapılmaya özen gösterilmiştir. Bu bağlamda başta M. Watt, Annemaria Schimmel, Ethem Ruhi Fığlalı, Mustafa Öz’ün çalışmaları olmak üzere akademik düzeyde yapılan araştırmalar bize yol gösterici olmuştur.

Tezde bilgi teorisi, bilen merkezli bir tasnif yapılarak incelenmiştir. Bunun ekollerin bilgiye yaklaşım tarzlarını belirlemede kolaylık sağlayacağı düşünülmüştür. Öznel

tasnif, eski bir gelenek olduğu gibi bu durumun benzer çalışmaların da metodu olduğu görülmüştür. Bu bağlamda öncelikli olarak ilâhî bilgi ve beşerî bilgi şeklinde ikili tasnif yapılmıştır. Ancak beşerî bilginin araştırma alanı ilâhî bilgiye göre daha fazla olduğundan beşerî bilgi konusu; “I-Beşer Bilgisi ve Kapsamı, II- Beşer Bilgisinin Kaynakları” olmak üzere iki bölümde incelenmiştir. İlâhî bilgi için bilgi kaynağı belirleme gibi bir durum söz konusu olmadığından bu konunun bir bölümde ele alınması mümkün olmuştur.

Bilgi konusunda sûfî ve şîî gelenekle ilgili görüşlerin tespiti yapılırken, öncelikli olarak hicrî beşinci asra kadar olan dönemde yaşamış, eser yazmış ve yazdığı eserler günümüze ulaşmış müellifler belirlenmiştir. Bu eserlerin içerik taraması yapılarak doğrudan bilgi hakkında olan veya bilgiyi konu edinen kitaplar okunmuştur. Bu okumalar neticesinde ekollerin bilgi anlayışının sınırları belirlenmiş ve tezin başlıkları oluşturulmuştur.

Sûfî ve şîîlerin görüşleri tespit edilirken, tez için belirlediğimiz başlıklarla ilgili çağdaş çalışmaların olup-olmadığı kontrol edilmiş ve bunlardan da istifade edilmeye özen gösterilmiştir.

Tezde, şîî görüşler tespit edilirken İmâmiyye Şîa’sı tarafından kaleme alınmış eserler öncelikli olarak dikkate alınmıştır. İncelenen konunun gereksinimine göre şîî olmayan kaynaklardan da faydalanmaya gayret edilmiştir.

Tezin yazma aşamasında bir kavram ve tanım gereksinimi olduğunda *Lisânü’l-Arab*, *DİA* gibi eserler referans olarak alınmıştır. Konunun içeriğine göre gerekli görülen yerlerde tarihsel gelişim ve arka plan araştırması yapılmıştır. Daha sonra dönem içerisinde yer alan kelâmcıların konu hakkındaki görüşleri sıralanmış, sonrasında önce sûfî düşünceye yer verilmiş arkasından şîî düşüncenin fikirleri paylaşılmıştır. Görüşlere yer verilirken, gerekli görüldüğünde, yorum ve eleştiriler yapılmıştır.

Bazı konularda kelâmcılara ait bir görüş tespit edilememişse (cinlerden bilgi alma, eşyadan bilgi edinme, vb.) konunun arzından sonra sûfî ve şîî görüşlere yer verilmiştir.

E- SÛFÎ ve ŞÎÎ KAVRAMLARI

Sûfîlik

Sûfî kelimesinin kökeni konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bu görüşleri en genel sınıflandırmayla, kelimeyi Arapça dışı başka bir dil kökenli kabul edenler ile Arapça kökenli kabul edenler olarak ikiye ayırabiliriz.

Kelimenin aslının Arapça dışı olduğunu söyleyenler; Yunanca hikmet anlamına gelen “sophia” kelimesinden Arapçaya dönüştüğünü iddia etmektedirler. Bu görüşü ilk olarak Birûnî'nin (ö. 453/1061) dile getirdiği düşünülmektedir.¹ Bu düşünce sûfîliğin temel prensipleriyle Yunan felsefesi doktrinlerinin benzeşmesi yönüyle de desteklenir.² Özellikle Tasavvufun felsefî dönemi dikkate alındığında bu yakıştırmanın yerinde olduğu söylenebilir. Bu görüş oryantalistlerinden Von Hammer (1774-1856)'ın yanında Müslüman düşünürlerden Muhammed Lütfî Cum'a tarafından da dile getirilmektedir.³ Ferit Kam da (1864-1944) bu görüşü “kuvvetle muhtemel” olarak kabul eder.⁴

Bu görüşü kabul etmeyen araştırmacılar, ‘sophia’ kelimesinin ilk harfinin Arapça “sin” (س) ile yazıldığını söyleyerek bu görüşün geçersiz olduğunu belirtmektedirler. Ancak bu itirazları yerinde değildir. Nitekim yabancı olan bir kelime Arapça'da “sin” ile yazılabileceği gibi “sat” (ص) ile de yazılabilir ve bunun birçok örneği vardır. Günümüzde Ayasofya kelimesindeki ‘sofya’ Yunanca hikmet anlamına gelen, tartışmamıza konu olan ‘sophia’ kelimesinin aynısıdır ve “sat” ile kullanılmaktadır.

Bu görüş ayrıca sûfî kelimesinin henüz Yunan felsefesindeki anlam karşılığı tam tercüme edilmeden kullanıldığı öne sürülerek eleştirilir. Bu bilginin doğruluğunun kesinlik kazanması, kelimenin yabancı kökenli olma tezini çürüteceği muhakkaktır.

Tasavvuf tarihçileri sûfî kelimesinin ilk olarak Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767) için kullanıldığında hem fikirdir. Câmî (ö. 898/1492) de bu isimle anılan ilk kişinin Ebû

¹ Ebû'r-Reyhân el-Birûnî, *Fi Tahkik ma li'l-Hind*, Haydarabad 1958, s. 24-25.

² Ömer Rıza Doğrul, *Tasavvuf*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008, s. 99; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yayınları, İstanbul 1994, s. 53.

³ Muhammed Lütfî Cum'a, *Tarihü felsefeti'l-İslâm*, Kahire 1927, s. 275; İhsan İlahi Zâhir, *Et-Tasavvuf Menşe' ve'l-Masâdir*, İdâretü't-tercümâni's-Sünne, Lahor 1986, s. 33; Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevi Hayat*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 36.

⁴ Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Sadeleştiren: Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994, s. 63.

Hâşim el-Kûfî olduğunu, daha önce bu isimle hiç kimsenin anılmadığını söyler.⁵ Serrâc (ö. 378/988) bu kelimenin sonradan ortaya çıktığını reddederken, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) zamanında kullanıldığı bilgisini aktarır.⁶ Ebû Hâşim'in de Hasan-ı Basrî'yle muasır olduğu düşünülürse ilk olarak sûfî ismiyle anılan kişinin Ebû Hâşim olduğu doğrudur.

Ebû Hâşim hicri 150'de vefat etmiştir. O tarihlerde İslâm coğrafyası genişlemiş, diğer kültürlerle temasa geçilmiştir. Aynı zamanda tercüme faaliyetlerinin Emevîlerin son dönemine doğru Hasan-ı Basrî'nin ve Ebû Hâşim'in hayatta olduğu bir zamanda başladığı bilinmektedir.⁷ Bu bilgiler ışığında, Yunanlı filozofların görüşleriyle Ebû Hâşim'in söylemleri arasında ilişki kurulup ona bu ismin verilmesi tarihsel açıdan mümkündür.

Bu görüş zayıf da olsa imkân dâhilindedir. Bu görüşün zayıflığıyla ilgili iki sebep ileri sürülebilir. Birincisi tarihsel açıdan bu görüşün doğru olabilmesi için bu vasıflandırmanın o dönemde halk arasında bir anda yayılmış olması gerekmektedir. O zamanın şartları dikkate alındığında bu durum pek mümkün değildir. İkinci olarak bu görüşü dile getiren ilk kişinin hicri IV. asırda yaşayan Birûnî olmasıdır. Kendi zamanında ve daha öncesinde birçok âlim konu hakkında bilgi vermiş olmasına rağmen hiç biri bu noktaya dikkati çekmemiştir.

Kelimenin Arapça olduğunu benimseyenler ise; I- türememiş (kalıp) olduğunu kabul edenler, II- türemiş olduğunu kabul edenler olmak üzere ikiye ayrılır. Tasavvufun önemli temsilcilerinden Kuşeyri (ö. 465/1072) *Risale*'sinde, Hücvîrî (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*'unda bu kelimenin herhangi bir kökten türemeyen câmit bir kelime olduğunu savunmuştur.⁸ İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Şifâü's-sail*'de bu görüşü desteklemektedir.⁹ Bu görüş, diğer ihtimallerin kanıtlanamaması esasına dayanmaktadır. Hiçbir sebebe dayanmadan bir grup için böyle bir lakap takılması da uzak bir ihtimal görünmektedir ancak, bu görüşte de haklılık payı bulunabilir. Bu durumu diğer görüşleri aktardıktan sonra belirteceğiz.

⁵ Abdurrahman el-Câmî, *Nefahatü'l-üns min hazarati'l-kuds*, Kahire 1989, s. 67.

⁶ Ebû Nasr es-Serrâc, *Lüma'*, Darü'l-kütübî'l-hadise, Mısır 1960, s. 42.

⁷ Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 120.

⁸ Kuşeyri, *er-Risale'tü'l-Kuşeyriyye*, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2001, s. 279; Ebu'l-Hasen Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, İskenderiye 1974, s. 230.

⁹ İbn Haldun, *Şifâü's-sâil ve tehzîbü'l-mesâil*, Darü'l-fikr, Dimeşk 1996, s. 53

Genel kanaat ise bu kelimenin Arapça bir kökten türediği yönündedir. Ancak bu anlayışta olanlar da birçok farklı görüş ortaya koymaktadırlar. Bu görüşler kelimenin şu köklerden olabileceği yönündedir: Sûfe (Gavs b. Murr'un lakabı), sûf, safv-safâ, suffa, sûfâne, sûfetü'l-kafâ, saff-ı evvel. Tasavvuf klasiklerinde suffa, sûfâne, sûfetü'l-kafâ ve saff-ı evveli savunan şahsiyetleri tespit edemedik. Dolayısıyla bunları zayıf görüşler olarak kabul edip incelemeye almayacağız.

Ebu'l-Feth el-Bustî (ö. 400-1010), tasavvuf kelimesinin kökeniyle alakalı kaleme aldığı bir şiirde kelimenin yün anlamına gelen sûftan türediğini söyleyenleri eleştirerek, 'safâ'dan geldiğini savunur.¹⁰ 'Safâ' kelimesi, dil bilgisi kurallarına uygun olarak sûfî kelimesine dönüşmeyeceğinden bu görüş eleştirilebilir. Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Serrâc bu hususa dikkati çektikten sonra, Arapça'da dile kolay gelmesi için bir kelimenin farklı şekilde telaffuz edilebileceğini söyler.¹¹ Bu durum dikkate alındığında bu görüş dil bilgisi dönüşüm kurallarına uymaması yönüyle geçersiz sayılamaz. Nitekim Kelâbâzî ve Serrâc'ın da dediği gibi Arap lisanında dile kolaylık sağlaması için bir kelimedeki harfler arasında takdîm-te'hîr yapılması mümkündür. Bu görüşün ilk dönemden beri zikredilegelmesi, görüşe önemli bir değer katmaktadır. Sûfî kelimesinin terim anlamının da safâ kelimesiyle açıklanması bu görüşü destekler niteliktedir. Bu görüşü reddetmemizi gerektiren herhangi bir sebep bulunmamaktadır. Ancak sûfî kelimesinin "sûf"tan türediği görüşü bundan daha fazla kabul edilebilir durumdadır.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201); bu kelimenin İslâm öncesi cahiliye döneminde yaşayan sûfe diye anılan Gavs b. Murr adında kendini Allah'a adanmış bir kimseden dolayı verildiğini savunur. Ona göre bu kimse Araplar arasında ibadet etmekle meşhur olmuş ve onun gibi davrananlar da ona nispetle sûfî diye anılmışlardır.¹² Serrâc daha önceden bu görüşü dile getirerek; bu rivayetin doğru olması durumunda, bunun İslâm öncesinde de zahid ve salih kimseler için sûfî kelimesinin kullanıldığına delil olacağını söyler.¹³ Bu yaklaşım, güçlü bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çoğunluğun görüşü ise; sûfî kelimesinin yün anlamına gelen sûftan türediği yönündedir. Bu görüş, konu hakkında bilgi veren en eski eserlerden günümüze kadar

¹⁰ Birûnî, *Fi Tahkîk mâ li'l-Hind*, s. 25.

¹¹ Kelâbâzî, *Et-Tearruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Darü'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, s. 17-18; Serrâc, *Luma'*, s. 46.

¹² Ebu'l-ferec ibnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblîs*, Mısır 1992, II, s. 191.

¹³ Ebû Nasr el-Serrâc, *Luma'*, Darü'l-kütübi'l-hadise, Tah. Abdulhalîm Mahmud, Mısır 1960, s. 43.

zikredilmektedir. Günümüze ulaşmış kaynaklardan bu görüşü ilk dile getiren en eski kaynak Serrâc'ın eseridir. O, diğer görüşleri de zikretmekle birlikte, bu görüşe meyl ettiğini açıkça belirtmektedir.¹⁴

Günümüz çalışmalarında da sûfî kelimesinin sûtân geldiği genel kabul görür. Ömer Rıza Doğrul (1893-1952), Afîfî (1897-1966), Süleyman Ateş, Erol Güngör, Hasan Kamil Yılmaz, Yaşar Nuri Öztürk ve oryantalistlerden Nöldeke, Lacy ve Massignon ve diğer pek çok bilim adamı bu görüştedir.¹⁵ Bu görüşün çokları tarafından benimsenmesinin sebebi öncelikle ilk dönemden itibaren dile getirilmesidir. İkinci olarak giyim tarzı yönüyle sûfilere uygunluk arz etmesidir. Nitekim sûfilere ilk dönemlerde aynı zamanda fukara da denilmektedir ve sûf giymek onların âdetidir. Son olarak ise dil bilgisi kurallarına hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymadan uyan tek görüştür. Hiç şüphesiz ki bu görüşün de eleştirilebilecek yönleri vardır ancak, zikrettiğimiz yönleriyle diğerlerinden daha makul görülmektedir.

Sûfî kelimesinin kökeni konusunda yukarıda zikredilen Kuşeyrî, İbnü'l-cevzî ve çoğunluğun görüşlerini uzlaştırmak da mümkündür. Nitekim bu görüşler kronolojik olarak incelendiğinde bu kelimenin İslâm öncesinde Gavs b. Murr için ilk olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin rivayetlerinde Gavs'a bu lakabın verilmesinde onun yumuşak huyundan ve zayıflığından ötürü yüne benzetilmesiyle alaka kurulur.¹⁶ Yani ona bir yün parçası anlamında sûfe denilmiştir. Gavs'tan sonra ise Serrâc'ın da dediği gibi salâh ehli kimselere sûfî lakabı vermeye başlanmıştır. Öyle anlaşılmaktadır ki daha sonraki dönemlerde, bu lakabın verilmiş sebebi önemini yitirmiş ve kendisini Allah'a adanmış kimselere sûfî adı camit bir isim gibi kullanılır hale gelmiştir.

Tasavvufun terim anlamı hususunda da sözlük anlamında olduğu gibi belirsizlik vardır. Tasavvuf klasiklerinde yüzün üzerinde tasavvuf tanımı yapılır. Nicholson (1868-1945) bu konuda müstakil bir çalışma yaparak Kuşeyrî'nin *Risâlesi*, Attâr (589/1193)'ın

¹⁴ Serrâc, *Luma'*, s. 40-41.

¹⁵ Doğrul, *Tasavvuf*, s. 99; Afîfî, *Tasavvuf*, s. 31, 36; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara, ty., s. 7; Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996, s.; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 26 .

¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblîs*, II, s. 190.

Tezkiretü'l-Evliyası, *Câmî'nin Nefehatü'l-Ünsü* olmak üzere üç klasik eserden yetmiş sekiz ayrı tarif ortaya koyar.¹⁷

Bu tanımlar daha çok İslâm'ın ahlaki yönüyle ilişkilidir. Ancak bu tür tanımlamalar birçok problemi de beraberinde getirmektedir. Nitekim bütün mezhepler İslâm'ın ahlaki yönüyle ilgilenirler. Bu noktadan bakıldığında Şîa ve Ehl-i sünnet'de İslâm ahlakını vurgulayan çeşitli gruplar göze çarpar. Bu anlamda Şîa'nın da Ehl-i sünnet'in de içerisinde tasavvuf vardır. Hatta daha da geniş düşünülürse bütün din ve inançlarda tasavvuf yer almaktadır. Birçok düşünür bu noktada Hıristiyan tasavvufu, Hint tasavvufu gibi değişik tasavvuf akımlarından bahsederler. Bu düşünce bazıları tarafından dile getirilmekteyse de, bunun eksik yapılan tanımlar üzerine bina edilen hatalı bir yaklaşım olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Hıristiyan tasavvufu diye kastedilen şey ruhbanlık, Hint tasavvufuyla anlatılmak istenen Hint mistisizmidir. Tasavvuf ise; İslâm dini içerisinde oluşmuş, güzel ahlakı vurgulayan, içinde mistik unsurlar barındıran bir yapıdır. Bu noktada Yaşar Nuri Öztürk batılı yazarların tasavvufu diğer dinlerden alıntı yapmış “İslâm Mistisizmi” olarak görmesini eleştirerek, tasavvufun sadece aklın ürünü olan felsefenin mistik görünümü olmadığını söylemektedir.¹⁸

Tasavvufun içinde mistik unsurlar barındırması, daha çok velî ve kerâmet kavramlarıyla ilişkilidir. Bu noktadan hareketle tasavvuf kurum olarak; “zühd şeklinde ortaya çıkmış, velâyet düşüncesi etrafında kavramlar oluşturarak gelişmiş, tarikat müesseseleriyle günümüze kadar ulaşmış sünnî yapı içerisindeki bir ekolün adı” şeklinde de tarif edilebilir. Bir başka söylemle de tasavvuf; “Ehl-i sünnet içerisinde velâyet konusuyla yakından ilgilenen, bu konuda kavramlar geliştirip veleyate ermeyi sistemli bir yapı haline getiren düşüncenin adıdır” denilebilir. Bu tanımlar ekseninde başka din veya mezheplerde bulunan mistik düşünceleri veya zühd hareketlerini tasavvuf olarak sunmak doğru görülmemektedir. Bununla beraber, tasavvufî düşüncenin diğer mistik yapılarla etkileşiminin olduğu söylenebilir.

¹⁷ Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri” *Ankara Üniversitesi İFD*, XXXIX, Ankara, 1987, 387-406.

¹⁸ Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1999, s. 15.

Şîlik

Şîlik ve şîleşme Arapça'da teşeyyu' kelimesiyle ifade edilir. Teşeyyu'; taraf tutmak, tâbi olmak anlamına gelen Arapça (ş-y-a') kökünden türer.¹⁹ Bu kelime ilk dönemlerde sadece sözlük anlamıyla kullanılırken, zamanla sadece Hz. Ali taraftarlarını kapsayan bir mezhep adı haline gelmiştir.

Şîliğin terim anlamının farklı şekillerde yapıldığı görülmektedir. Nevbahtî (ö. 310/922): "İlk şîî fırka, ki onlar Hz. Ali'nin destekçileridir ve Ali'nin şîası diye isimlendirilmişlerdir. Bunlar Hz. Peygamber zamanında ve sonrasında da vardır. Hz. Ali'ye olan bağlılıkları ve onun imamlığını kabulleriyle bilinirler."²⁰ der. Şîa'nın usûlî geleneğinin öncülerinden Şeyh Müfid (ö. 413/1022): "Emîrû'l-mü'minîn (Ali b. Ebî Tâlib)'in Hz. Peygamber'den hemen sonra imâmetine inanmak ve hilâfette kendisinden önce gelmiş kimselerin imâmetini reddetmek ve onların itikatta ona tâbi olduğuna ve onun onlardan hiçbirisine itikat noktasında tâbi olmadığına inanmaktır."²¹ şeklinde tarif eder. Şîa'nın önemli isimlerinden Şehîd-i Sâni (ö. 966/1559) ise: "Şîî; Hz. Ali taraftarı olup, onu imâmette kendisi dışındakilerden öncelikli gören kişidir. Bu kişi Hz. Ali dışındaki diğer on bir imamı kabul etmese bile şîîdir."²² sözleriyle tanımlamaktadır.

Şîî ulemanın bu tariflerinin yanında sünî ulema da şîîliği çeşitli şekillerde tanımlar. Eş'arî (ö. 324/936) *Makâlât*'ında Şîa'ya bu ismin verilmesini Hz. Ali taraftarı olmaları ve onu bütün sahâbeden üstün görmeleriyle açıklamaktadır.²³ İbn Hazm (ö. 456/1064): "Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstün ve imamlığa en layık olanının Hz. Ali olduğuna inanan kişi şîîdir."²⁴ şeklinde bir tarife giderken, Şehristânî (ö. 548/1153): "Ali'ye destek olup, onun imamlık ve halifeliğini gizli veya açık nas ve vasiyetle olduğunu söyleyenlerdir."²⁵ şeklinde tanımlamıştır.

Ehl-i hadis'in şîlik tanımı dikkat çekicidir. İbn Hacer el-Askalânî: "Şîlik Hz. Ali'ye muhabbet edip sahâbîlerden üstün görmektir. Eğer 'şeyhayn'dan²⁶ üstün görülürse "gâlî şîlik" yani râfızîlik olur. Eğer şeyhayna sövülürse "gâlî râfızîlik" olur. Eğer ric'ate

¹⁹ Muhammed ibn Manzûr, "Şya' " *Lisanü'l-Arab*, VIII, s. 188.

²⁰ Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa*, Dârü'r-Reşâd, Kahire 1992, s. 28

²¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, Mu'temerü'l-âlemî li-elfiyyeti'ş-Şeyh Müfid 2000, s. 35

²² Şehîd-i Sâni, *Er-Ravdatü'l-Behîyye Fi Şerhi'l-Lumuati'l-Dimeşkiyye*, Beyrut ty, III, s. 128.

²³ Eş'arî, *Makâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 5.

²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, II, Dârü'l-cil, Beyrut ty, s. 270.

²⁵ Şehristânî, *El-Milel ve'n-nihal*, s. 169.

²⁶ Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer.

inanılırsa eşeddü gâfî şîlik olur.”²⁷ der. Bu söylem, genel manada Ehl-i hadis’in görüşünü yansıtmaktadır.²⁸

Eş‘arî, İbn Hazm ve Ehl-i Hadis’in ortaya koyduğu yorumlar uygun bir tanım olarak görünmez. Nitekim bu tanımlar daha sonraları tüm yönleriyle olgunlaşan şî doktrinle hiç alakası olmayan önemli bir kitleyi de ‘Şîa’ mefhumu içerisinde değerlendirilmesine yol açmaktadır. Aynı zamanda Şîa’nın sahâbe döneminden beri var olduğu fikrini doğurur ki, bu yaklaşım doğru olmayacaktır. Şurası bir gerçektir ki İslâm ümmeti içerisinde en üstün sahâbenin kim olduğu kesin delillerle ortaya konulmuş bir husus değildir. Esasında dinin böyle bir konuya açıklık getirmek gibi bir misyonu da yoktur. Dinin belirlediği üstünlük kişi merkezli olmayıp, iyi amellerle ilişkilidir. Bu konuda Allah Teâlâ: “Sizin Allah katında en hayırlınız, Allah’tan en çok korkanınızdır.”²⁹ buyurur. Kelâmcılardan Îcî (ö. 756/1355) *El-Mevâkıf*’da konuyu etraflıca tartıştıktan sonra, İslâm ümmeti içerisinde Hz. Peygamber’den sonra en faziletli kişinin kim olduğunun naslarla belirlenmesinin mümkün olmadığı sonucuna varır.³⁰ Bu hususta birçok sahâbe için fazilete delalet eden pek çok rivayet vardır ve bu rivayetler en faziletliyi belirtmekten çok her kişi için fazilet bildiren hususlardır.

Sahâbe arasında en faziletli kişiyi tespit çalışması imâmet konusundaki en faziletli varken, bir başkasının hilâfetinin câiz olup-olmayacağı tartışmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Ehl-i sünnet kelâmcıları her ne kadar faziletçe noksanı olan kişinin imâmetinin câiz olacağını söyleser de, belki de muhaliflerine meydan bırakmamak için Hz. Ebûbekir’in en faziletli kişi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu yüzden Hz. Ali’nin en faziletli kişi olabileceğini söyleyenler birçokları tarafından Ehl-i sünnet dışı ve hatta şîi olarak kabul edilmiştir.³¹ Ancak bu kabul Ehl-i sünnet’in kendi iç dinamikleri açısından bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Nitekim en hayırlı dönem olarak kabul edilen asırda, hidayet rehberi olarak görülen sahâbîler arasında, bu konuda fikir birliği yoktur. Sahâbe arasında hilâfet konusunda tartışma çıkması ve hatta bazı rivayetlere göre kılıçların çekilmesi bu hususu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü’s-sâri*, Riyad 2001, s. 483.

²⁸ Zehebî, Hz. Ali’yi diğer sahâbeden üstün görmeyi şîlik olarak yorumlarken, bu durumun hadis ilminde zayıflık olmayacağını zikreder. Bkz. Zehebî, *Mizanü’l-itidal*, Dârü’l-ma’rife, Beyrut 1963, I, s. 5.

²⁹ el-Hucûrat 49/13.

³⁰ Îcî, *el-Mevâkıf ilmi’l-keîm*, Âlemu’l-kutub, Beyrut, ty, s. 412.

³¹ Bu konuda bazı Ehl-i hadis aşırı giderek, Hz. Ali’yi Hz. Ebûbekir’den üstün görmek küfürdür şeklinde görüş beyan etmişlerdir. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku’l-muhrika*, Müessesetü’r-risâle, I, Beyrut 1997, s. 185.

Buhârî'nin naklettiği bir hadise göre; Hz. Ebûbekir, Ebû Ubeyde b. Cerrah veya Hz. Ömer'den birisinin halife seçilmesini istemiştir.³² Bunun dışında sahâbe arasında Hz. Ali'nin halife olmasını isteyen kimseler de vardır. İlimli bir şîf olarak bilinen İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258) şu sahâbilerin Hz. Ali'yi en üstün sahâbî olarak gördüğünü zikreder: Ammar b. Yâsir, Mikdâd b. El-Esved, Ebû Zerr el-Gıfârî, Selman-ı Fârisî, Câbir b. Abdullah, Ubey b. Ka'b, Huzeyfe, Bureyde, Ebû Eyyûb el-Ensâri, Sehl b. Hanif, Osman b. Hanif, Ebu'l-Heysen b. el-Teyhan, Ebu't-Tufeyl Amir b. Vâile, Abbas b. Abdulmuttalib ve Benî Haşim'in tümü.³³ Sonuç olarak, Hz. Ali'yi en üstün sahâbe olarak görmek veya onun hilâfet makamına daha layık olduğunu düşünmek Şîa olmakla açıklanmamalıdır.

Yukarıdaki Şîa tanımlarından, Şeyh Müfid, Nevbahtî ve Şehristanî'nin, tanımları mezhepsel ayrımı daha net çizgilerle belirlemektedir. Üç tanımda da Şîa'yı diğer mezheplerden ayıran temel husus vurgulanır ki bu Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den hemen sonra nasla tayin edilmiş imam olmasıdır. Günümüz mezhepler tarihçileri de bu tanımlamayı daha uygun görerek aynı noktaya dikkati çekerler.³⁴

Hz. Ali'nin nasla tayin edilmiş imam olduğu düşüncesi Şîa'yı diğer mezheplerden ayıran bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim şîi doktrini, temelde Hz. Ali'nin imâmîliği düşüncesi etrafında şekillenmiştir.

F- HİCRÎ V. ASRA KADAR SÛFÎ VE ŞÎÎ KİMLİĞİN TARİHSEL SEYRİ

Hz. Peygamber Döneminde Sûfî ve Şîî Unsurlar

Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin dinin iki ana kaynağı olması sebebiyle İslam dünyasında oluşan bütün mezhepler düşüncelerini bu kaynaklarla delillendirir. Bu bağlamda sûfîlerin ve şîîlerin kendilerine Hz. Peygamber'in hayatından birçok referans sundukları görülür.

Dinin derunî boyutu bağlamındaki tasavvufî öğretinin, Hz. Peygamber'in hayatından çeşitli örnekler bulması tabii bir durumdur. Buna mukabil olarak Hz. Ali üzerinden

³² Buhârî, Fadailü's-sahâbe, 7.

³³ Muhammed Ebû Zehra, *Tarihü Mezahibi'l-İslâmiyye*, Dârü'l-fikri'l-arabî, Kahire ty, s. 31.

³⁴ Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir 2011, s. 265; Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 181; Mustafa Öz, "Şîa" *DİA*, XXXIX, İstanbul 2009, s. 111.

kendisini konumlandıran şîf düşünce, Hz. Peygamber'in yaşantısından çok onun Hz. Ali'yle olan bağlantısı üzerinde durmaktadır.

Sûfiler, Hz. Peygamberin güzel ahlakının ve bundan doğan manevî yaşantının izini sürmeye çalışırlar. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önceki yaşantısı onlar için önemli bir manevî yükseliş göstergesidir. Hz. Peygamber'in Hira mağarasında zaman zaman invizâyâ çekilmesi ve orada yaşadığı derunî tecrübelerin sonunda ona peygamberlik verilmesi bu konuda önemsenen bir husustur.³⁵

Hz. Cebrâil, Hz. Peygamber'e normal bir hayat seyri içerisinde bir anda gelmemiştir. Bunun öncesinde Hz. Muhammed birçok manevî olaya tanıklık etmiştir. Nübüvvetinden altı ay kadar önce rüya yoluyla gaybî haberler alması bunlardan bir tanesi olarak zikredilebilir.³⁶

Hz. Peygamber'in nübüvveti dönemindeki yaşantısında, sûfilere öncülük eden ahlakî erdem yönünden sayısız örnekler vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de onun yüce bir ahlak üzere olduğunun beyan edilmesi bu konuda yeterli bir anlatımdır.³⁷ Sûfiler Hz. Peygamber'in hayatında özellikle onun zühd yönünü ön plana çıkarırlar. Âyette Hz. Peygamber'e dünya hayatından nasibini unutmamasının tavsiye edilmesi, onun dünyadan ne denli yüz çevirdiğine delalet eden hususlardandır.³⁸ Hz. Peygamber, bizzat zühd hayatı yaşadığı gibi insanlara da bunu tavsiye etmiştir.³⁹

Hz. Peygamber, zühd yaşantısının yanında âyette de emredildiği üzere dünya hayatından da nasibini unutmamış ve ümmetine bunu öğütlemiştir. Bu bağlamda, evlenmesi, bazen oruç tutup bazen tutmaması, gecenin bir kısmını uyuyup bir kısmını ibadetle geçirmesi dengeli bir zühd yaşantısı örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰

Hz. Peygamber'in derunî yaşantısı sadece zâhidlikten ibaret değildir. Bunun yanında mârifetullah eksenli bir tarafının da olduğu göz ardı edilmemelidir. Onun "Ben sizin aranızda, Allah'ı en çok bilenim." sözü bu durumun bir işaretidir.⁴¹ Bunun en önemli

³⁵ Yâkûbî, *Tarihü'l-Yâkûbî*, I, s. 336-340; Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1995, s. 529, 531; Mes'ûdî, *Murûcü'z-zeheb*, II, Dârü'l-fîkr, Beyrut 1973, s. 277-300.

³⁶ Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I, s. 531; Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008, s. 14-16.

³⁷ el-Kalem 68/4: "Sen yüce bir ahlak üzeresin"

³⁸ el-Kasas 28/77: "Allah'ın sana ahiret diyarında verdiğini arzula, dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap. Yeryüzünde bozgunculuk yapmayı arzulama, Allah bozguncuları sevmez."

³⁹ İbn Mâce, *ez-Zühd*, 2.

⁴⁰ Müslim, *en-Nikah*, 5.

⁴¹ Buhârî, *Kitabü'l-îmân*, 11.

tezahürünün ‘isrâ’ ve ‘mi‘rac’ hadiselerinin olduğu söylenebilir.⁴² Mi‘rac, insana ve özellikle Hz. Muhammed’e verilen yüksek mertebenin ve Allah’ı bilmesinin bir yansımasıdır. Hz. Peygamber’in orada yaşamış olduğu manevî tecrübenin detayıyla ilgili bilgi sahibi değiliz.

Delâilü’n-nübüvveyle ilgili ortaya koyulan hadisler bağlamında, Hz. Peygamber’e atfedilen olağanüstülükler de sûfîlerin ilgi odağıdır. Hz. Peygamber’in meleklerden bilgi alması, geleceğe dair haberler vermesi, eşyaya olağan dışı tasarrufu bunlardan bazılarıdır.⁴³

Hız. Peygamberin bizzat kendisinin zühd yönü olduğu gibi ona gönül vererek tâbi olanların yaşantısında da güçlü, derunî bir boyut vardır. İslâm’ın davetine ilk icabet eden Hz. Hatice, Hz. Ebûbekir, Hz. Ali ve Zeyd b. Hârise, Ümmü Eymen, Osman b. Affân, Zübeyr b. Avvâm, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Talhâ b. Ubeydullah, Abdurrahman b. Avf, Bilâl-i Habeşî, Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, Osman b. Maz’ûn, Habbâb b. Ert, Ammâr b. Yâsir, Ebû Zer el-Gıfârî tümüyle bu minval üzeredir.⁴⁴ Bunların ve diğer sahâbenin Hz. Peygamber’le olan bağlantısı, sadece aklî bir nübüvvet gereksinimi olmaktan öte, içinde irfânî öğeler barındıran kalbî bir iletişim de içermektedir. Söz gelimi Bilâl-i Habeşî, Mekkeli müşriklerden büyük eziyetler görmesine rağmen, Hz. Peygamber aleyhine bir söylemde bulunmamıştır.⁴⁵ Zeyd b. Desene, Ebû Süfyan tarafından yakalandığında, Hz. Peygamber’e en küçük bir eziyet geleceğine kendisinin ölmesini tercih etmiştir.⁴⁶ Yine Hudeybiye anlaşmasında Hz. Peygamber’le görüşen Urve, müşriklerin yanına döndüğünde, sahâbeyle Hz. Peygamber arasındaki bağın olağanüstü olduğunu aktarmıştır.⁴⁷

Şîî düşünce Hz. Ali odaklı geliştiğinden, onlar Hz. Ali’yle ilgili söylem ve olayları ön plana çıkarırlar. Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’in amcasının oğlu olması dolayısıyla, ona neseysel bir üstünlük de izâfe edilmeye çalışılır.⁴⁸ Bu konuda İslâm’ın ilk yayılışında

⁴² Yâkûbî, *Tarihü'l-Yâkûbî*, I, s. 345-346; Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I, s. 536.

⁴³ Bkz. Buhârî, *Bed'ü'l-halk*, I; Müslim, *Kitâbü'z-zühdi ve'r-rekâik*, 74.

⁴⁴ Yâkûbî, *Tarihü'l-Yâkûbî*, I, s. 343; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I, Müessesetü'r-risâlet, Beyrut 1988, s. 144; Mehmet Efendioğlu, “Sâbikûn” *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 345.

⁴⁵ Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I, s. 549.

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, ty, yy, II, s. 172.

⁴⁷ Buhârî, *Kitâbü's-şurû*t, 15.

⁴⁸ Sadûk, *el-Hisâl*, s. 31.

ilâhî buyruk gereği Hz. Peygamber yakın çevresini kendisine tâbi olmaya davet etmesi önemsenmektedir.⁴⁹

Hz. Peygamber, İslâm'ın ilk döneminde yakın çevresinden güç alır. Bu bağlamda onun Hz. Hamza, Hz. Abbas, Ebû Tâlib, Hz. Cafer b. Ebî Tâlib, Hz. Ali gibi şahiyetlere derin ilgi ve muhabbet gösterdiği bilinmektedir. Özellikle de Hz. Ali'nin küçüklüğünden itibaren Hz. Peygamber'in evinde bulunması bu muhabbette ona ayrı bir paye yüklemiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in yakın çevresi olan bu kimselerden çoğunun Hz. Peygamber'den önce vefat etmesi bu durumu tetikler.

Hicret esnasında Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in yatağında yatması şif düşüncede önemsenen bir husustur. Bilindiği gibi, Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi bazı emanetleri vermesi için görevlendirmiş ve müşriklerin Hz. Peygamber'e suikast yapacakları gün onu kendi yatağında yatırmıştır. Bu tarihi olay, Hz. Peygamberle Hz. Ali arasındaki sıkı ve güçlü bağı göstermesi açısından önemlidir. Bu olay bir bakıma Hz. Ali'nin Hz. Muhammed sevgisi için kendi benliğinden geçmesinin bir göstergesidir. Bu olay sadece şif düşüncenin değil, sûflerin de Hz. Ali'ye olan bakış açısına yön veren hadiselerdendir.⁵⁰ Ancak sahâbîlerin birçoğunun aynı karakteri taşıdığına dair birçok rivayet vardır. Hicret esnasında Hz. Peygamber'in Hz. Ebûbekir'i yol arkadaşı edindiği de görmezden gelinmemelidir. Bu, Şîa'nın açıklamakta zorluk çektiği olayların başında gelir. Onun bu yolculukta Hz. Peygamber'e eşlik etmesi, Hz. Ali'nin vekâleten Mekke'de kalması kadar önemli bir hadisedir.⁵¹

Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'yla evlenmiş olması da ona özel bir paye yükler. Nitekim Hz. Peygamber'in kendisinden bir parça olarak nitelediği Hz. Fâtıma'yla evlenmek, sahâbe için büyük bir şeref sayılacaktır. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in bu yönde bir çabasının olduğu bilinmektedir. Ancak Hz. Peygamber Hz. Fâtımayı, Hz. Ali'yle evlendirmiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma için Hz. Ali'yi seçmiş olması sadece kendisine bir damat seçme olarak yorumlanmaz. Bu aynı zamanda Hz. Ali'nin Hz. Peygamber yanındaki değerine de bir işarettir.⁵²

⁴⁹ eş-Şuarâ 26/214: Aşiretinden yakın olanları uyar.

⁵⁰ Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I, s. 568; Müffid, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, s.59- 60; Murtezâ, *Resâilü'l-Murtezâ*, IV, s. 98.

⁵¹ Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I, s. 565.

⁵² Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, I, s. 393; Tûsî, *İddetu'l-usûl*, II, s. 525; Yaşar Kandemir, "Fâtıma" *DİA*, XII, s. 219.

Şîa açısından Hz. Peygamber'in hayatında ortaya çıkan en önemli hadisenin Gadir Hum olayı olduğu kabul edilebilir. Hz. Peygamber'in vedâ haccı dönüşü Gadir Hum denilen yerde Hz. Ali için, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" dediği aktarılır.⁵³ Bu tarihî olay sünnî ve şîî kaynaklarda geçmekle birlikte buradaki mevlâ sözcüğüne hilâfet ve yöneticilik anlamlarının yüklenmesinin sonraki dönemlerde olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴

Şîa için Hz. Peygamber'in hayatında ortaya çıkan ikinci önemli olay ise hayatının son döneminde bir kalem kâğıt isteyerek vasiyet yazdırma isteğidir. Bu istek orada bulunan sahâbe tarafından tam anlaşılmaz ve tartışmaya neden olur. Hz. Peygamber de bunun üzerine yazdırma işleminden vazgeçer.⁵⁵ Sonraki dönem şîilere göre Hz. Peygamber burada Hz. Ali'nin halife olduğunu yazdıracaktır. Ancak onların bu iddiasını doğrulayacak tarihî net bir bilgiye sahip değiliz. Kaldı ki ilk dönem şîî kaynaklarda bu hususa değinilmez. Ayrıca Gadir Hum'da Şîa'nın kabul ettiği şekilde Hz. Peygamber binlerce kişinin huzurunda Hz. Ali'yi halife ilan etmişse zaten böyle bir yazıya ikinci kez ihtiyaç olmayacaktır. Bu bağlamda Şîa'nın her iki olaya da, daha sonradan böyle bir anlam yüklediği düşünülebilir.

Şîa açısından üçüncü önemli hadise Üsâme b. Zeyd ordusudur. Hz. Peygamber'in vefatından hemen önce Rum'larla savaş için ordu toplanır ve Üsâme b. Zeyd bu ordunun komutanı olarak atanır. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer de bu ordunun neferleri arasındadır. Hz. Peygamber bu ordunun Üsâme'nin komutasında hareket etmesini ısrarla istemiştir. Ordu Medine'den ayrılmışsa da, Hz. Peygamber'in vefatı sebebiyle tekrar geri dönmüştür.

Sonraki dönem şîî müellifler sünnî kaynaklarda geçen uydurma olarak kabul edilen bir rivayetten yola çıkarak Hz. Peygamber'in Üsâme'nin ordusundan dönenlere lanet ettiğini savunur.⁵⁶ Bu sözü doğrulayacak bir bilgiye sahip olmadığımız gibi ilk dönemde bu rivayet ne sünnî ne de şîî kaynaklarda yer alır. Özellikle Şeyh Sadûk'un konuya değinmesine rağmen bu rivayeti aktarmaması önemlidir.⁵⁷ Bu rivayet her ne kadar ilk

⁵³ Tirmizî, el-Menâkıb, 20; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, s. 71; Yâkûbî, *Tarihü'l-Yâkûbî*, I, s. 442; Fığlalı, "Gadir-i Hum" *DİA*, XIII, s. 279.

⁵⁴ Fığlalı, "Gadir-i Hum", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 279.

⁵⁵ Buhârî, el-Megâzî, 83; Müslim, el-Vasiyye, 20;

⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 30; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XXX, Muessesetü'l-vefâ, Beyrut 1983, s. 427.

⁵⁷ Sadûk, *el-Hisâl*, s. 371.

dönem kaynaklarında yer almasa da Hz. Peygamber'in Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in de içinde bulunduğu Üsâme ordusunu önemseydiği açıktır. Ve gerçekten eğer bu ordu Hz. Peygamber'in vefatından önce yola çıkmış olsaydı büyük ihtimalle hilâfet konusu farklı bir şekilde cereyan edecekti. Ancak bu ihtimal Şîa'nın iddia ettiği gibi "Hz. Peygamber onları kasten Medine'den uzaklaştırmaya çalışıyordu" sonucunu doğurmaz.

Şiatü Ali ve Ashâb-ı Suffe

İlk müslümanların sûfi ve şifiler açısından önemli bir yeri vardır. Özellikle Hz. Ali ve onun çevresinde oluşan topluluk, her iki ekolün ilk temsilcileri olarak kabul edilir. Ashâb-ı suffe'nin de Medine döneminde Hz. Peygamber'in en yakınında bulunan sahâbîler olması onlara ayrı bir paye yükler. Bu bağlamda Hz. Ali ve çevresindekiler ve Ashâb-ı suffe bu yönüyle incelenmelidir.

Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in en küçük oğlu Hz. Ali, m. 600 yılında Mekke'de doğmuş, beş yaşından itibaren Hz. Peygamber'in himayesinde büyümüştür. Hz. Ali bazı sahâbîler tarafından Hz. Hatice'den sonra ilk iman eden kimse olarak kabul edilmektedir.⁵⁸

Hz. Ali'nin İslâm'ın ortaya çıkışından itibaren Hz. Peygamber'e birçok konuda önemli desteği olmuştur. Hicret günü, Hz. Peygamber onu kendi yatağında yatırmış ve bazı emanetleri dağıtmakla görevlendirmiştir. Medine'de muhacir-ensar kardeşliği olduğunda o kimseyle eşleştirilmeyince Hz. Peygamber onu kendisiyle kardeş ilan etmiştir. Hicretten sonra Hz. Fâtıma'yla evlenmiştir.⁵⁹

Hz. Ali, Hz. Peygamber'in yanında hemen hemen bütün savaflara iştirak eder. Özellikle Hayber'in fethinde sergilemiş olduğu kahramanlık destanlaşmıştır. Tebuk savaşında Hz. Peygamber onu ailesinin başında bırakmıştır. Onun buna üzüldüğünü görünce "Benim yanımdaki konumun Hz. Mûsâ'nın yanındaki Hz. Hârun gibi olmasına razı olmaz mısın?" sözüyle bir anlamda manevî derecesini dikkatine sunmuştur.⁶⁰

Hz. Ali bu yönlerinin yanında ilmî ve irfânî açıdan da sahâbenin önde gelenlerindedir. Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi bilen sahâbîlerden olup aynı zamanda vahiy kâtibidir. İnsanlar

⁵⁸ Yâkûbi, *Tarihü'l-Yâkûbî*, I, s. 343; Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I, s. 538; Mes'ûdî, *Murûcî'z-zeheb*, II, s. 277, 284.

⁵⁹ Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I, s. 568; Fığlalı, "Ali" *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 371.

⁶⁰ Buhârî, *Fadâilü's-sahâbe*, 9; Müslim, *Fadâilü's-sahâbe*, 30.

arasındaki ihtilafları çözmeye en mahir kişi olarak kabul edilir.⁶¹ Hz. Peygamber bir dönem onu Yemen'e kadı olarak görevlendirmiştir.⁶²

Hz. Ali şecceat yönü ve ilmî kişiliğinin yanında Dünya sevgisinden kaçman zâhid sahabîlerin de öncülerindedir. Bütün bu yönleriyle Hz. Peygamber'in Hz. Ali hakkında pek çok medhiyesi vardır.

Hz. Ali'nin bu kadar önemli vasfı kendisinde toplamış olması, birçok sahâbenin onun etrafında kenetlenmesine sebep olmuştur. Bunların başında; Selman, Ebû Zer, Ammâr, Mikdâd, Huzeyfe ve Ashâb-ı Suffe'nin bazıları gelir.⁶³

Bu şahsiyetler lugavî anlamda şiatü Ali olarak kabul edilebilir. Ancak bunun mezhepleşmiş Şîa'yla karıştırılmaması gerekir. Nitekim o dönemde Hz. Ali'nin irfanından faydalanan kimseler olduğu gibi, diğer önde gelen sahâbîler için de aynı durum söz konusudur. Sûfiler açısından bu durum Hz. Ali'nin irfan anlayışını o dönemden itibaren yaydığı bir göstergesi sayılabilir.

Şiatü Ali'nin Hz. Ali gibi zühd yönüyle ön plana çıkan sahâbîler olduğu görülür. Hz. Peygamber'in bunlar hakkında birçok övgüsü vardır.⁶⁴

Hz. Ali hakkında Hz. Peygamber'in Gadir Hum'da söylediği kabul edilen, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır."⁶⁵ sözü özellikle Şîa'nın oluşumu için önemli bir rivayettir. Bu hadisin Hz. Ali hakkında bir medih olduğu açık olmakla birlikte onun Hz. Peygamber'den sonra halife olması gerektiğine dair bir emir de değildir. Hilâfetle fazilet konusu birbirinden bağımsız düşünüldüğünde, bu hadis sûfiler için Hz. Ali'nin ilim ve irfan öncüsü olmasına ışık tutabilir. Bu düşünce aynı zamanda Ehl-i sünnet'in Hz. Ali hakkındaki görüşünü de yansıtmaktadır.

Yukarıdaki bilgilerden Hz. Ali'nin şahsında kavramsal anlamda şîî düşünceye malzeme çıkması pek mümkün görünmez. Bununla beraber sûfiler için Hz. Ali'nin zâhidlerin ve irfan ehlinin ustası olarak görülmesi kabul edilebilir bir düşüncedir.

⁶¹ İbn Mâce, İftitâhu'l-kitâb fi'l-îmân ve fedâilî's-sahâbeti ve'l-ilm, 11.

⁶² Buhârî, Mağâzî, 61; Müslim, Talâk, 41.

⁶³ Yâkûbî, *Tarihü'l-Yâkûbî*, I, s. 446; Yâkûbî, *Tarihü'l-Yâkûbî*, II, s. 9; Şeybî, *es-Silatü beyne't-Tavavvufu ve't-Teşeyyu'*, I, s. 27.

⁶⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1988, s. 139; Ayrıca bkz.; Şeybî, *es-Silatü beyne't-Tavavvufu ve't-Teşeyyu'*, I, Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1982, s. 28: "Cennet dört kişiye müştaktır: Ali, Ammâr, Selmân ve Mikdâd".

⁶⁵ Tirmizî, *el-Menâkıb*, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, Müessesetü'r-risale, Tah. Şuayb el-Arnaût vd, Beyrut 1995, s. 71.

Ashâb-ı suffe, Hz. Peygamber'in Medine'deki mescidinde kalan sahâbîlere verilen addır. Bu sahâbîlerin bir kısmı fakir kimseler olup, bir kısmı kalacak yerleri olmayanlar, bir kısmı ise Hz. Peygamber'e yakın olma gayesiyle orada kalan kimselerdir. Hz. Peygamber bunlarla özel ilgilenmiştir. Onların yiyecek içecek gibi dünyevî ihtiyaçlarını karşılarken, aynı zamanda onları manevî yönden de eğitmiştir. Bu zevâtın Hz. Peygamber'in taht-ı tasarrufunda olmaları, onların dünyaya karşı mesafeli, ibadetlere düşkün ve âbid olmalarını sağlamıştır. Bu bağlamda küçüklüğünden beri Hz. Peygamber'in yetiştirdiği bir şahsiyet olarak Hz. Ali bunlar için örnek bir şahsiyettir.⁶⁶

Suffe ashabının önemi özellikle sûfî düşüncede ortaya çıkmaktadır. Sûfiler 'sûfî' kelimesinin dahi 'suffe' kelimesinden dönüşmüş olabileceğini savunur. Bu kelimenin dönüşümünü doğrulayacak net bir bilgiye sahip değilsek de sûfîlerin onları kendilerine eş değer bir yerde konumlandırması önemlidir. Özellikle, suffe ashâbının dünyaya mesafeli bulunma, mal mülkten kaçınma, çok ibadet etme gibi yönleri sûfîler açısından örnek davranışlardır.

İsfahânî suffe ehliyle ilgili onların âriflerin ve ibadet ehlinin önderleri olduğunu söyledikten sonra şunları kaydeder:

“Onlar çocuk-çocuğa, mala değer vermediler. Onları ne bir ticaret ne de bir meşguliyet Allah'ın zikrinden alıkoydu. Ellerinden kaçan dünyalıklara üzülmediler. Onları ancak âhîret kazançları sevindirdi. Onlar, Rableriyle mutluluğa erdiler. Üzüntüleri ise bir anlık gafletlerineydi.”⁶⁷

Hz. Ali, çevresindeki sahabîler ve ashâb-ı suffe; şiatu Ali bağlamında şîî düşünceye bir ilham kaynağıdır. Bununla beraber daha sonradan mezhepleşen Şîa'nın ilk temsilcilerinin bu zevât olarak görülmesi pek mümkün değildir. Buna mukabil bunların zühd, takva ve ibadet yönleriyle sûfî düşünceye öncülük eden şahsiyetler olduğu kabul edilebilir.

Dört Halife Döneminde Sûfî ve Şîiler Açısından Yaşanan Önemli Olaylar

Hz. Peygamber yaygın kanaate göre hicri on bir yılının Rebiü'l-evvel ayının 12'si pazartesi günü vefat etmiştir.⁶⁸ Aynı gün Ensar'dan olan bazı sahâbîler Medine'de Benî Saîde toplantı yerinde bir araya gelip Sa'd b. Ubade'yi halife seçmek istemiş, olayı

⁶⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, s. 337-347; Mustafa Baktır, “Suffe” *DİA*, XXXVII, s. 469-470.

⁶⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, s. 337.

⁶⁸ Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, II, s. 232; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, Hicr li't-tibaa ve'n-neşr, Cize 1997, s. 55-60; Nevbahtî Hz. Peygamber'in vefat tarihini h. 10 olarak kaydeder, bkz. Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, s. 14.

haber alan, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh muhacirlerden bir grupla toplantı yerine gitmişlerdir. Karşılıklı müzakerelerin ardından Ensar; “Bizden bir halife sizden bir halife olsun” önerisinde bulunmuştur. Yoğun tartışmaların ardından Hz. Ebûbekir; Hz. Ömer veya Hz. Ebu Ubeyde’den birisini halifelige önermiştir. Ancak Hz. Ömer’in öncülüğüyle orada bulunanların çoğu Hz. Ebûbekir’e biat etmişlerdir.⁶⁹ Her ne kadar Sa’d b. Ubade ve yakınları biat etmemişse de, Ensar’ın bir kısmı orada biat etmiştir. Bu biat esnasında, Hz. Ali orada olmamasına rağmen onun halife olmasını isteyenler de olmuştur. Ensar’dan bazılarının “Biz Ali’den başkasına biat etmeyiz” dedikleri kaynaklarda zikredilir.⁷⁰ Ertesi gün yani salı günü Hz. Ebûbekir mescitte umumî biat almıştır. Hz. Ali başta olmak üzere Benî Hâşim’den bir grup bu biat merasimine iştirak etmemiştir.⁷¹ İbn Kesîr, Hz. Ebûbekir’in cemaate bakıp Hz. Ali’yi görmeyince onu çağırıldığını ve Hz. Ali’nin gelip o gün biat ettiğini bildirirse de, genel kanaat Hz. Ali’nin biatının altı ay kadar geciktiği yönündedir.⁷² Çarşamba günü, Hz. Peygamber’in naaşı Hz. Ebûbekir’in yönlendirmesiyle vefat ettiği yere defnedilmiştir.⁷³

Hz. Peygamber’in vefatından defnedilmesine kadar olan süreçteki olaylar değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber’in kimseyi siyasî anlamda halifesi olarak tayin etmediği anlaşılmaktadır. Sakîfe olayında hilâfet konusunda farklı sesler yükselmişse de, Hz. Peygamber’in herhangi bir kimseyi tayin ettiği iddia edilmemiştir. Aslında hilâfet hususunda farklı önerilerin olması Hz. Peygamber’in kimseyi tayin etmediğine yeterli delil sayılabilir. Ayrıca sahâbenin zamanla bir bütün olarak Hz. Ebûbekir’e biat etmiş olması bu konuda Hz. Peygamber’in bir emrinin olmadığını ortaya koymaktadır. İlk günlerde Hz. Ebûbekir’e biat etmeyen sahâbîlerin olması bu hakikati değiştirmez. Nitekim sahâbenin kimin halife olması gerektiğiyle ilgili aralarında fikir birliği olmadığı sakîfe hadisesinden de anlaşılmaktadır. Tarihçilerden Yâkubî; Hz. Abbâs, Fadl b. Abbâs, Zübeyr b. Avvâm, Halid b. Saîd, Mikdâd b. Amr, Selmân Fârisî, Ebû Zerr El-Gifârî, Ammâr b. Yâsir, Berâ b. Âzeb, Ubey b. Ka’b’ın Hz. Ebûbekir’e biat etmekten

⁶⁹ Buhârî, *Fadailü’s-sahâbe*, 7; Yakubi, *Tarihü Ya’kubî*, II, s. 7; Taberî, *Tarihü’l-ümem ve’l-müluk*, II, 232-234; Mes’ûdî, *Murücü’z-zehab*, II, s. 304; İbn-i Kesîr, *el-Bidaye ve’n-nihaye*, VIII, s. 73-74.

⁷⁰ Yakubi, *Tarihü Ya’kubî*, II, s.8-9; Taberî, *Tarihü’l-ümem ve’l-müluk*, II, s. 233; Nevbahtî, *Firakü’ş-Şîa*, s. 15.

⁷¹ Yakubi, *Tarihü Ya’kubî*, II, s.9; Taberî, *Tarihü’l-ümem ve’l-müluk*, II, s. 233

⁷² Yâkubî, *Tarihü Yakubi*, II, s. 10; Taberî, *Tarihü’l-ümem ve’l-müluk*, II, s. 236; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve’n-nihaye*, VIII, s. 91.

⁷³ Nevbahtî, *Firakü’ş-Şîa*, s. 16; Taberî, *Tarihü’l-ümem ve’l-müluk*, II, s. 233-234.

kaçındıklarını zikretmektedir. Bu kimseler, Hz. Ali'yi hilâfete daha layık görmekte olup, onun halife olmasına gayret etmişlerdir.⁷⁴

Yukarıda isimleri geçen zevâtın bir kısmı şîatü Ali'dendir ve bunların siyasal anlamda Hz. Ali'yi lider görme istekleri gayet anlaşılabilir bir durumdur. Bu, o dönemde oluşmaya başlayan şîlik olarak algılanabilecek bir ayrışma değil, insanî duygularla ve icthadî farklılıklarla ortaya çıkmış bir durum olarak açıklanabilir.

Hz. Ali, Hz. Fâtıma'nın vefatına kadar Hz. Ebûbekir'e biat etmez.⁷⁵ Bu gecikme şî düşünceinin temellenmesinde önemli bir husustur ve bu konuda ilerleyen dönemlerde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Birincisi; Hz. Peygamber, Gadir Hum'da veya başka bir yerde Hz. Ali'yi halife tayin ettiği için Hz. Ali bir başkasına biat etmemiştir.⁷⁶ Bu görüşü doğrulayacak bir bilgiye sahip değiliz. Ayrıca yukarıda da belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi halife tayin etmiş olması zayıf bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci görüşe göre, Hz. Ebûbekir'in, Hz. Peygamber'in mirasını Hz. Fâtıma'ya vermemesi nedeniyle Hz. Fâtıma Hz. Ebûbekir'e kızmış, Hz. Fâtıma'yı kırmak istemeyen Hz. Ali de biat etmekten kaçınmıştır.⁷⁷

Hz. Fâtıma Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebûbekir'den babasından kalan mirasını istemiştir. Hz. Ebûbekir Hz. Peygamber'in "Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız."⁷⁸ dediğini söylemiş ve Hz. Fâtıma'nın mirastan hakkı olmadığını bildirmiştir. İbn Kesîr bu olay üzerine Hz. Fâtıma'nın Hz. Ebûbekir'e kızdığını, Hz. Fâtıma'yı üzme istemeyen Hz. Ali'nin de Hz. Ebûbekir'e mesafeli durduğunu aktarmaktadır.⁷⁹

İbn Kesîr bu olayı naklederken Hz. Fâtıma'nın kızgınlığını "O da insanlar içerisinde mâsum olmayan bir kadındır. Kızgınlık ve gönül kırıklığı" şeklinde ifade eder. Ancak yine onun kabulüyle; Hz. Fâtıma, Hz. Peygamber'in bir parçası, hayatını zühd ve yokluk içerisinde geçirmiş bir mümine, Cennet kadınlarının efendisi ve Hz.

⁷⁴ Yakubî, *Tarihu Yakubi*, II, s. 9; Haşim el-Musevi, *Eş-Şia Neşetühü ve Meâlimuhu*, el-Gadîr, Beyrut ty, s. 32;

Ayrıca bkz. Nevbahti, *Fırakü's-Şia*, s. 28-29.

⁷⁵ Buhârî, *Kitabü'l-mağazi*, 38; Yakubi, *Tarihu Yakubi*, II, s. 9;

⁷⁶ Şeyh Müfîd, *el-Evâil*, s. 40.

⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, VIII, s. 92.

⁷⁸ Buhârî, *Fardu'l-humus*, 1; Müslim, *el-Cihâd ve's-siyer*, 49.

⁷⁹ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, VIII, s. 92.

Peygamber'den altı ay sonra vefat edeceğini bilen bir kişidir.⁸⁰ Onun, Hz. Peygamber'in vefatına son derece müteessir olduğu halde ve Hz. Peygamber'in açık emrine rağmen, Hz. Ebûbekir'e bu konuda öfke beslediği tasavvuru, yukarıda özellikleri zikredilen bir kimsenin psikolojik durumu açısından pek mümkün görünmemektedir.

Üçüncü görüş, Hz. Ali'nin hilâfet konusunda kendisinin devre dışı bırakılmasından ötürü kırgınlığıdır.⁸¹ Hz. Ali'nin Hz. Ebûbekir'e biat etmesiyle ilgili rivayetlerde Hz. Ali'nin, halife seçiminin oldu-bittiye getirildiği ve görüşünün alınmadığından ötürü kırgınlık içerisinde olduğu bilgisi aktarılır.⁸²

Dördüncü görüşe göre ise Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kendisini Kur'an-ı Kerim'i toplamaya adanması⁸³ dolayısıyla Hz. Ebûbekir'e biatı gecikmiştir. Rivayetlerde Hz. Ali'nin Kur'an-ı Kerim'i bir araya getirene kadar evinden çıkmamaya yemin ettiği bildirilir. Ancak hilâfet ve ümmet birliği gibi bir konuda Hz. Ali'nin bu yeminini öne sürmesi düşündürücüdür.

Bu durumda Hz. Ali'nin biatının gecikmesi tek bir sebebe bağlı olarak düşünülemez. Bu anlamda gerek Hz. Peygamber'in vefatına üzüntüsü, gerek Hz. Ebûbekir'e kırgınlığı, gerek Hz. Fâtıma'nın hastalığı ve gerekse Kur'an-ı Kerim'i toplama arzusu sebeplerinin bir bütün olarak Hz. Ali'nin biatını geciktirdiği söylenebilir. Hz. Ali'nin daha sonra Hz. Ebûbekir'e biat etmesi, onu bu konuda yetersiz görmediğinin ve kendisinin halife olarak atanmadığının açık bir göstergesidir.

Hz. Ali'nin biatından sonra müslümanlar arasında siyasî anlamda birlik sağlanmıştır. Bu durum Hz. Ömer döneminde de devam etmiştir. Hz. Ömer, vefatından önce halife seçimi için altı kişilik heyet tayin eder. Bu heyetin içerisinde Hz. Ali de vardır. Daha sonra istişareler sonucu Hz. Osman halife seçilmiştir.

Hz. Osman dönemi, şîî inançların ilk defa ortaya çıktığı dönem olarak kabul edilebilir. Özellikle Hz. Osman'ın hayatının son yıllarında, bazı valilerin haksız tutumlarına karşılık, mazlum duruma düşenler Hz. Ali'yi bir çıkış yolu olarak görmüşlerdir.⁸⁴ Bu siyasî beklentinin Hz. Ali'yle ilgili inançsal boyutları tetiklediği söylenebilir.

⁸⁰ Buhârî, Fadaîlü's-sahâbe, 12.

⁸¹ Buhârî, Kitabü'l-mağazi, 38; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, VIII, s. 93.

⁸² Buhârî, Kitabü'l-mağazi, 38

⁸³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliya*, I, s. 67.

⁸⁴ Yâkûbî, *Tarihü'l-Yâkûbî*, II, s. 59; Mustafa Öz, *Şîilik ve Kolları*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, s. 48-49.

Şîî düşünceye muhalif olan birçok kimse Şîa'nın o dönemde Abdullah b. Sebe adındaki bir şahıs tarafından kurulmaya başladığını savunmaktadır.⁸⁵ Onlara göre bu şahıs Yahudi iken Hz. Osman zamanında göstermelik Müslüman olmuş, İslâmiyeti bozmak için halk arasında farklı inanç ve düşünceler yaymaya çalışmıştır. Hicaz, Basra, Kûfe, Dimeşk ve son olarak Mısır'a giderek faaliyetlerde bulunmuştur. İbrahim Beydun onun yaymaya çalıştığı düşünceleri dört temel öğede özetler: 1. Hz. Muhammed'in Hz. İsa gibi dünyaya geri döneceği (Ric'at), 2. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasîsi olduğu, 3. Hz. Osman'ın hilâfete layık olmadığı, 4. Halkı isyana teşvik.⁸⁶ Şîî paradigmanın bu temeller üzerine kurulduğu düşünülürse bu görüşe göre Şîa'yı İbn Sebe'nin kurduğu söylenebilir. Ancak bu düşünce gerçeklikten uzak görünmektedir. Öncelikle Şîa'nın oluşumunu tümüyle dış etkenlerden ibaret görmek ve sadece bir şahsa indirgemek mümkün değildir. Bu düşünce Şîa muhaliflerinin onları dış bağlantılı görmek istemesinden kaynaklanmış olabilir.⁸⁷

Sünnî kaynaklar baz alındığında Abdullah b. Sebe hakkındaki bilgilerin hemen hepsinin Seyf b. Ömer (ö. 180/796) tarafından nakledildiği görülür.⁸⁸ Muhaddislerden Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) onu hadis uydurmakla itham etmiştir.⁸⁹ Dolayısıyla Abdullah b. Sebe'nin fitneler yayarak Şîa'yı oluşturmuş olmasının birçok sünnî kaynağa göre zayıf kabul edilmesi gerekmektedir.

Son dönemde yapılan bazı araştırmalarda Abdullah b. Sebe'nin gerçek bir şahsiyet olup olmadığı hususunda çeşitli şüpheler dile getirilmiştir.⁹⁰ Bu şüphelerin kaynağı sünnî kaynaklarda geçen Abdullah b. Sebe ile ilgili haberleri nakleden Seyf b. Ömer'in sadece hadis uydurmakla yetinmeyip aynı zamanda hayalî isimler ürettiğinin dile getirilmesidir. Bu düşünce mümkün gibi görünse de Abdullah b. Sebe dışında, Sebeiyye adının erken

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetava*, IV, Dârü'l-vefâ, Mansûra 2005, s. 102; Ebû Zehra, *Tarihü'l-Mezâhib*, s. 27-28, Rahîlî, *el-İntisar li's-sahbi'l-evail*, Dârü'l-İmam Ahmed, yy, ty, s. 24.

⁸⁶ İbrahim Beydun, *Abdullah b. Sebe*, Dârü'l-muerrihi'l-arabî, Beyrut 1997, s. 29. Ayrıca bkz. Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, s. 21; İbn Hazm, *el-Faslu fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, V, s. 36, Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1980, s. 15.

⁸⁷ Bkz. Nevbahtî, *Firakü's-Şîa*, s. 32.

⁸⁸ Fığlalı, "Abdullah b. Sebe" *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 133.

⁸⁹ Fığlalı, "Abdullah b. Sebe" *DİA*, I, s. 133; Sıddık Korkmaz, "İbn-i Sebe Rivayetlerinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansması" *Dini Araştırmalar*, Cilt 10 sy. 29, s. 131-133.

⁹⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 72-73; Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Sebe" *DİA*, I, s. 133; Seyyid Mürteza el-Askarî, *Abdullah b. Sebe ve Esatirun uhra*, Beyrut 1991.

dönemlerden beri kullanılıyor olması, şîh kaynaklarda da Abdullah b. Sebe'yle ilgili rivayetlerin yer alması⁹¹ sebebiyle zayıf görülmektedir.

Abdullah b. Sebe'yle ilgili yukarıda zikredilen görüşlerin yanında Verdî ve Şeybî onun gerçekte Ammâr b. Yasir olduğunu iddia eder.⁹² Görüşün asıl sahibi Verdî, bu iddiasını delillendirmek için aralarındaki şu benzerliklerden yola çıkar:

- 1- Abdullah b. Sebe'ye İbnü's-Sevdâ da denilir, Ammâr b. Yâsir de aynı lakapla anılır.
- 2- Ammâr b. Yâsir'in babası Yemenlidir. Yemen ise Kur'an-ı Kerim'de de geçtiği üzere 'Sebe' ismiyle anılır.
- 3- Âlusî'nin tefsirinde "O söz, başlarına geldiği zaman, onlara yerden bir Dabbe çıkarırız."⁹³ âyetini açıklarken Ammâr b. Yâsir'in çıkacak dabbenin Hz. Ali olduğunu söylediğini nakleder. Bu, İbn Sebe'nin ric'at iddiasıyla aynıdır.
- 4- Ammâr b. Yâsir Mısır'a giderek insanları Hz. Osman'a karşı tahrik eder. Aynı husus İbn Sebe için de zikredilir.
- 5- İbn Sebe Hz. Osman'ın hilâfeti haksızlıkla aldığını iddia eder. Bu iddia tam olarak Ammâr b. Yâsir tarafından Hz. Osman'a biat edilmesinin akabinde mescitte gerçekleşir.
- 6- İbn Sebe Cemel hadisesinde Hz. Ali'yle Hz. Aişe'nin arasında sulh yapılmasını engelleyen kişidir. Ammâr b. Yâsir'in Cemel savaşında faal olarak görev yaptığı bilinmektedir.
- 7- Ebû Zerr'i mal paylaşımında eşitlik davasını gütmeye İbn-i Sebe'nin teşvik ettiği zikredilir. Ammâr b. Yâsir ile Ebu Zerr arasında sıkı bir dostluk olduğu bilinen bir gerçektir.⁹⁴

Bu görüş yeni Müslüman olmuş birisi olarak İbn-i Sebe'nin halk üzerinde iddia edildiği gibi çok önemli tesir bırakamayacağıyla desteklenir. Bunun yanında tarih kaynaklarındaki İbn Sebe hakkındaki haberlerin kesilmesi, Ammâr b. Yâsir'in vefat tarihiyle eş zamanlıdır.⁹⁵

⁹¹ Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, s. 32; Meclisî, *Biharü'l-Envar*, X, s. 107.

⁹² Şeybî, *Es-Sılatu Beyne't-tasavvufu ve't-teşeyyu*, I, s. 46-49;

⁹³ en-Neml 27/82.

⁹⁴ Ali Verdi, *Vu'azü's-selâtin, Dârü'l-kûfân*, Londra 1995, s. 178-179.

⁹⁵ Ali Verdi, *Vu'azü's-selâtin*, s. 177.

Bu iddia mantıksal örgüsü açısından güçlü bir görüş olarak karşımıza çıksa da, günümüze kadar ne sünnî ne de şîfî kaynaklarda konuyla ilgili net bir bilginin olmayışı, İbn Sebe'nin sonradan Müslüman olmuş bir kişi olduğunun kaynaklarda yer alması, Hz. Ali'nin onu tasvip etmeyip sürgüne gönderdiğinin bildirilmesi, bu görüşü zayıflatmaktadır.⁹⁶

Bütün bu veriler dikkate alındığında Abdullah b. Sebe'nin tarihsel gerçek bir kişiliğinin olduğu, Hz. Osman ve Hz. Ali zamanında yaşadığı ve Hz. Ali'ye olağanüstü değer biçtiği bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Bunun yanında çeşitli katkıları olması mümkünse de, iddia edildiği gibi onu Şîa mezhebini kuran kişi olarak görmek pek gerçekçi değildir. Bu hususlardan hareketle şîfî inancın ilk nüvelerinin Hz. Osman zamanında mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

Hız. Ali'nin etkin kişiliğinin kendisi hakkında çıkan olağanüstülüklere de kapı araladığı düşünülebilir. Bu noktada sūfî düşüncenin tasavvur ettiği şekliyle Hz. Ali velâyet makamına ermiş büyük bir velî ve hatta velâyetin kapısıdır. Bu noktada sünnî paradigmanın kabullendiği kerâmet ve benzeri hadiselerin kendisinde zuhur etmesi, onun üzerinden böyle bir inanç oluşmasına kolaylık sağlamış olabilir. Bu bağlamda sūfî ve şîfî çevreler tarafından Hz. Ali'ye atfedilen sözler önemlidir. Hz. Ali'nin zâhir ve bâtın bilgisine sahip olması, her âyetin nerede indiğini, ne için indiğini bilmesi, "Görmediğim Rabbe inanmam." demesi, bunlardan bazılarıdır.⁹⁷

Hız. Osman'ın şehadetinin ardından müslümanlar Hz. Ali'ye biat etmiştir. O, Hz. Osman'ın katillerinden intikam almak istese de çeşitli sebeplerle buna muvaffak olamamıştır.

Hız. Osman'ın vefatı anında Hz. Aîşe Mekke'dedir ve ona getirilen haberler çerçevesinde Hz. Osman'ın vefatından Hz. Ali'nin de sorumlu olduğu zannına kapılır. Talha ve Zübeyir'in de ona katılması büyük olayların başlamasına sebep olur. Diğer taraftan Şam valisi Muâviye Hz. Ali'ye isyan bayrağı çeker. Bu karışık ortamda Hz. Ali öncelikle Hz. Aîşe'nin de içinde olduğu, Medine'ye doğru yola çıkan orduyu durdurarak, Hz. Aîşe'yi güvenle Medine'ye ulaştırır. Bu hadise kendi içerisinde kapansa da, Şam valisinin isyanına meşrûluk gerekçesi olur. Nitekim fetihten sonra müslüman

⁹⁶ Bağdâdî, *El-Farku Beyne'l-Fırak*, 233.

⁹⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, s. 65.

olan Muâviye'nin Hz. Ali'ye rağmen halife olma imkânı azdır. Ancak İslâmiyete girişte Hz. Ali'ye denk olabilecek Talha ve Zübeyr'in ona karşı çıkması kendi hareketine meşrûluk zemini oluşturur.⁹⁸

Bu karışıklıklar içerisinde Hz. Ali'yi destekleyenler ve ona muhalif olanlar şeklinde siyasal ayrışmalar devam eder. Bu siyasî atmosfer inançsal öğelerin tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, Hz. Ali'nin imamlığının dayanağı, kader, büyük günah işleyenlerin durumu gibi itikadî konular tartışılır hale gelmiştir.

Sahâbe içerisinde önde gelen zâhidlerden olarak kabul edilen Hz. Ali bu siyasal ortamda daha çok savaş, kargaşa ve ümmetin işleriyle uğraşır. Bu da, o dönemki bazı âbid ve zâhidlerin de kendi safında mücadele içerisinde girmesini sağlar. Söz gelimi, Ammar b. Yâsir ve Üveys el-Karanî Sıffin'de Hz. Ali safında savaşırken şehit düşer. Bu şahsiyetler sûfî düşüncenin öncüsü olarak kabul edilirse sûfîlerin ortaya çıkışından itibaren Hz. Ali'ye taraftar olarak geliştiği söylenebilir. Bu bağlamda Hz. Ali sevgisi, haklılığı ve taraftarlığı konusunda sûfî düşünceyle şiî düşünce birbirlerine yakındır. Aslında Hz. Ali'nin haklılığı sünnî düşünceye de hâkim olan bir husustur.

Hz. Ali'nin vefatı akabinde Hz. Hasan'a biat edilir, ancak Muâviye hilâfet iddiasından vazgeçmeyince ümmet içerisinde kan dökülmesini istemeyen Hz. Hasan yöneticilik makamından feragat eder.

Muâviye'yle birlikte Benî Ümeyye devlet yönetimine daha fazla hakim olur ve Yezid'in Muâviye tarafından halife tayin edilmesiyle ilk defa İslâm hilâfeti saltanata dönüşür. Benî Ümeyye bu saltanatu korumak için çeşitli tedbirler almaya başlar. Yönetim konusunda kendilerinin yegâne rakipleri ise Benî Hâşim ve özellikle de Hz. Ali evlatlarıdır. Bu saltanat kaygısı nihayetinde İslâm tarihindeki karışıklık ve ayrılıkların oluşmasına neden olan büyük olaylardan birisini, Kerbelâ hadisesini meydana getirir.⁹⁹

Sûfî Düşüncenin Oluşumu ve H. V. yy. Kadar Gelişimi

Zühd Dönemi

İslâm dünyasında Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan çatışma süreci, Hâricîlerin ortaya çıkışı, Şam valisinin isyanı, Hz. Ali'nin şehadeti, Hz. Hüseyin'in şehadeti, Harre baskını, Emevî-Abbâsî çatışmalarıyla devam eder. Bütün bu süreçte siyasallaşan

⁹⁸ Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa*, s. 18.

⁹⁹ Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa*, s. 37-38; Mustafa Öz, "Kerbelâ", *DİA*, XXV, s. 271.

yapıların yanında bazı ibadet ehli kimseler, özellikle zâhid sahâbîlerin önderliğinde zühd ve takvâ yaşantısına devam etmeye çalışır. Ehl-i beyten Zeynelabidin, Bâkır ve Sâdık böyle olduğu gibi, o dönemde zühhâd ve ubbâd denilen topluluklar da oluşmuştur. Bunlar siyasal liderliklere fazla bir önem atfetmeden, ilim ve irfan ehlinden istifade ederek dinin derunî boyutunu yaşamaya çalışan kimselerdir. Bunlar, ilk defa bu dönem içerisinde özel bir isim de alarak, sûfî namıyla anılmaya başlarlar. Bu adı taşıyan ilk kişinin Ebû Hâşim el-Kûfî olduğu kabul edilir.¹⁰⁰

Zâhid topluluklar Basra ve Kûfe başta olmak üzere bütün ilim havzalarında kendilerine yer bulmuştur. Basra'da Hasan-ı Basri (ö. 110/728), İbn-i Sirin (ö. 110/729), Habib Acemi (ö. 115/733), Muhammed b. Vasi (ö. 127/744), Malik b. Dinar (ö. 131/748), Ferkâd Sebahî (ö. 131/748), Eyüp es-Sahtiyânî (ö. 131 /748), Abdulvahid b. Zeyd (ö. 177/793), Kûfe'de Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Tâvus b. Keysan (ö. 105/723), Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765), zâhid ve âbidlerin önemli temsilcileridir. Bu zevâtın aynı zamanda dönemlerinin ilim taşıyıcıları olması, ilim-zühd ilişkisi açısından önemli bir veridir.

Zühd dönemi şahsiyetlerinden Ca'fer-i Sâdık hem sûfî hem de şîî düşüncesi açısından büyük önemi hâizdir. Schimmel'in Sâdık'ı sûfîliğin kurucusu olarak göstermesi bu önemin bir ifadesidir. Sâdık ayrıca tasavvufun kurumsallaşmasından sonra birçok tarikatın kendisine nispet edildiği kişidir. Bunun dışında aralarında İbrahim b. Edhem ve Süfyân-ı Sevrî'nin de olduğu birçok sûfînin, İmam Ca'fer'le iletişim halinde oldukları bilinmektedir.¹⁰¹

Zühd dönemindeki sûfîlerin öncüleri kabul edilen şahsiyetlerin bilgi anlayışlarını aktaran günümüze ulaşmış eserleri yoksa da, daha sonra gelen sûfîlerin onlardan yaptığı aktarımlardan o dönemde sûfî bilgi anlayışının nüvelerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda özellikle hem sûfî hem de şîî kaynaklarda Sâdık'tan yapılan rivayetler ilgi çekicidir. Ancak sûfî düşüncenin bilgi anlayışı daha çok tasavvuf dönemi şahsiyetleri ekseninde net görüntüsüne kavuşmuştur.

Tasavvuf Dönemi

Bu dönem içerisinde sûfî düşüncenin öncüsü olan zâhid ve âbidler, hankahların da yapılmasıyla her kesim tarafından sûfî adıyla anılmaya başlar. Sûfîlerin ibadet

¹⁰⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 389; Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 23;

¹⁰¹ Alpay Sel, *Ca'fer es-Sâdık'ın Tasavvufun Oluşum Sürecindeki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İğdir 2013, s. 44-45.

zevklerinin yanında mârifetle ilgili konular hakkında da konuşmaya başladığı görülmektedir. Horosan-Nişâbur'da İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Fudayl b. İyad (ö. 182/802), Şakik-i Belhi (ö. 194/809), Ebu Yezid el-Bistamî (ö. 234/848), Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258/871), Hamdun el-Kassar (ö. 271/884) daha çok melâmet ve fütüvvet üzerinden bir ekol oluşturmuşlardır.

Sûfîliğin Mısır'daki öncülüğünü Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) yapmıştır. Onun özellikle mârifetle ilgili sözleri ön plana çıkmaktadır. Câmî; Mısır ekolüne yön veren Zünnûn'un üç defa yolculuğa çıktığını ve her birinde çeşitli ilimler öğrendiğini, birincisini avam ve havasın kabul ettiğini, ikincisini sadece havasın kabul ettiğini üçüncüsünü ise ne avamın ne de havasın kabul ettiğini kendisinden nakleder.¹⁰² Bu durumu Hasan Kamil Yılmaz şöyle değerlendirir: "Zünnûn'a göre mârifet üç türdür: Birincisi genel anlamda müminlerin, ikincisi kelâmcıların ve hikmet ehli kişilerin, üçüncüsü de Allah'ı kalpleriyle tanıyan evliyanın mârifetidir."¹⁰³

Bağdat ve Kûfe gibi Ehl-i Beyt imamlarının da yaşadığı bölgelerde Maruf el-Kerhî (ö. 200/815), Mansur b. Ammar (ö. 225/840), Bişr-i Hâfî (ö. 227/841), Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi sûfîler ortaya çıkar. Tasavvuf'ta Seyyidü't-tâife adıyla anılan Cüneyd el-Bağdâdî de, isminden de anlaşılacağı üzere bu bölgede yetişmiştir. Yine Hamza el-Bağdâdî (ö. 269/882), Ebu Said el-Harrâz (ö. 277/890), Ebü'l-Hüseyn en-Nurî (ö. 295/907), Hallac-ı Mansur (ö. 309/922) bu ekolü bu bölgede devam ettiren kimselerdir.

Daha önce de belirtildiği gibi bu sûfîlerden bazıları Ehl-i beyt imamlarıyla iletişim halindedirler. Bunlardan Mâruf el-Kerhî bu konuda ön plana çıkan bir şahsiyettir. Onun Mûsâ Kâzım'ın oğlu Ali er-Rızâ'nın elinde Müslüman olduğu, yıllarca ona hizmet ettiği rivayet edilir.¹⁰⁴

Kelâmî düşünce açısından bu dönemdeki sûfîler Ehl-i sünnet'in öncüleri olan genel İslâmî düşünce içerisinde yer almaktadırlar. Bu dönemle ilgili genelde sûfî düşüncüyü özelde sûfîlerin bilgi anlayışını anlatan pek çok rivayet vardır. İlgili rivayetlerin çoğu bu zevattan yaklaşık bir asır sonra onlara isnad edilerek kaleme alınabilmiştir. O dönemde bazı sûfîlerin eser yazdıkları bilinse de, bunlardan sadece Muhâsibî'nin eserleri günümüze ulaşmıştır.

¹⁰² Câmî, *Nefehâtü'l-iîns*, s. 73.

¹⁰³ Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 113.

¹⁰⁴ Reşat Öngören, "Maruf-i Kerhî" *DİA*, XXVIII, s. 67.

Bu dönemde yaşayan sûfilere yapılan isnadlara göre velâyet düşüncesinin bu dönemde var olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemin ilk şahsiyetlerinden olarak kabul edebileceğimiz İbrahim b. Edhem'in hayatı incelendiğinde onun tasavvuf yoluna girişinden itibaren sıradışı bilgi almayla iç içe olduğu görülür. Söz gelimi bir emirin oğlu olarak yaşarken atının eğerinden gelen, gaipten bir ses işiterek ilmi seyahatlerine başlar. Daha sonra çölde gezerken, Hz. Davud'tan ism-i a'zamı öğrenir. Sonrasında Hz. Hızır'dan çeşitli bilgiler alır.¹⁰⁵

Tasavvufî Eserlerin Te'lif Dönemi

Sûfî düşüncenin kaynak eserleri ve bilgi anlayışlarının kaydı h. IV. asırdan itibaren yapılmaya başlamıştır. Bu dönemde tasavvufî düşüncenin olgunluk kazandığı ve teşekkülünü tamamladığı söylenebilir.

Ebû Nasır es-Serrâc (ö. 313/925), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî (ö. 380/990), Muhammed b. El-Hüseyn es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Abdulkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), ve Ali b. Osman el-Hücvîrî (ö. 465/1072) gibi şahsiyetler gerek kendi tasavvufî görüşlerini ve gerekse kendilerinden önceki zâhid-sûfilerin görüşlerini aktaran önemli eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerde sûfî düşünce tasavvufî terimlerle net bir şekilde ortaya konulmuştur.

Sûfî düşüncede telif döneminden sonra ortaya çıkan görüşler arasında pek bir ayırım görülmemektedir. Bilgiyle alakalı konuların da, geçmiş düşüncelerden ilham alınarak bu dönemde olgunlaştırıldığı söylenebilir. Tez'de yer alan sûfî bilgi sistemi de bu eserlerde yer alan bilgiler çerçevesinde oluşturulmuştur.

Şîî Düşüncenin Oluşumu ve H. V. yy. Kadar Gelişimi

İmamlar Dönemi

Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra Ehl-i beyt cenahının en önemli temsilcisi Hz. Hüseyin'in baba bir kardeşi Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) ve Hz. Hüseyin'in oğlu Ali Zeynelâbidîndir. Muhammed b. Hanefiyye siyasal olaylardan uzak kalmak istemişse de konumu gereği buna muvaffak olamamıştır. Özellikle Muhtar es-Sakafî'nin onu zor duruma sokacak davranışlarda bulunduğu kaydedilir. Muhtar'ın insanları onun

¹⁰⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 392.

imâmetine çağırıldığı gibi, onun mehdî olduğunu da yaymaya çalıştığı kaynaklarda yer alır. İbn Hanefîyye'nin vefatından sonra onun ölmediği, Allah'ın dilediği bir zamanda tekrar ortaya çıkacağı gibi şiî inançta bulunan bazı temel unsurlar oluşmaya başlar.¹⁰⁶

Ali Zeynelâbidîn ise lakabından da anlaşılacağı üzere ibadet ve zühd konusunda öncü bir şahsiyettir. Onun siyasi bir hareket içerisine girmemiş olması, dünyevî bir imamlık davası gütmeyeceğinin de bir göstergesidir. Bu durum onun kavramsal bağlamdaki şiîliğe mensup olmadığına delil olarak sunulabilir. O, Hz. Ali'nin torunu olma vasfını güzel bir şekilde temsil eder. Bu yönüyle sûfilerin öncülerinden bir şahsiyet olarak kabul edilir. Onun bu temsil yönüne dair gerek sûfî ve gerekse şiî literatürde pek çok rivayet bulunmaktadır.¹⁰⁷

Ali Zeynelâbidîn beş ayrı Emevî halifesi döneminde yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemde Abdullah b. Zübeyr ve Muhtâr es-Sekafi'nin ayaklanmaları olur ancak o bunlara iştirak etmez. Muhtâr'ın ayaklanması sırasında Kerbelâ hadisesinin kullanıldığı, insanların gaybı bilme iddiasıyla motive edilmeye çalışıldığı görülür. Bu hususlar düşünüldüğünde çeşitli şiî inançların o dönemde var olduğu söylenebilir. Hatta bedâ ve mehdîlik düşüncesinin ilk defa Muhtâr'ın isyânı sırasında ortaya çıktığı düşünülmektedir.¹⁰⁸

Bulut, bu noktada önemli bir tahlil yaparak; mezheplerin teşekkülünün bir anda olmayıp, belli bir süreç içerisinde gerçekleştiğini, dolayısıyla şiîliğin Tevvâbûn hareketine kadar geliştiği ve bu hareket esnasında Teşeyyu' ismiyle temâyüz eden kimselerin tezâhür ettiğini zikreder.¹⁰⁹ Bu tahlilde de belirtildiği gibi, şiî düşünce Tevvâbûn hareketinden önce inanç boyutunda münferid bir şekilde var idiye de ilk defa bu hareket esnasında siyasal, toplu bir varlık olarak kendini göstermiştir. Bu dönemde ortaya çıkan şiî adı sadece tarafgir anlamı taşımamakta ve ric'at ve bedâ gibi müslümanların genelinde olmayan bazı inançları içermektedir.

Zeynelâbidîn'le şiî inançlar arasındaki ilişkilerde annesi Selâfet hanımın da özel bir konumu vardır. Selâfet'in asıl adı Cihanşâh olup, son Kisrâ şahının kızı olduğu

¹⁰⁶ Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Fırlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 58-59; Mustafa Öz, "Muhammed b. Hanefîyye", *DİA*, XXX, s. 538.

¹⁰⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, s. 133-135; Sadûk, *el-Hisâl*, II, s. 517; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.67.

¹⁰⁸ Nevbahî, *Fırakü'ş-Şîa*, s. 38-40; İsmâil Yiğit, "Muhtâr es-Sekafi", *DİA*, XXXI, s. 54.

¹⁰⁹ Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 123.

düşünülmektedir.¹¹⁰ Zeynelâbidîn, Haşimî-Kisrâ soyunun birleştiği şahıs olma yönüyle mecûsîliğini gizleyerek müslümanların içerisinde yaşayanlar (zındıklar) açısından kutsal olarak kabul edilir. Bu noktada bazı şîî inançlarla, özellikle de, Hâşimî soyunun kutsanmasıyla Pers inançları arasında bağlantı kurulur.¹¹¹

Zeynelâbidîn, Abdumelik b. Mervan döneminde 94/712 yılında vefat ettiğinde sayısı ihtilafli olmakla birlikte en az sekiz erkek evladı vardır. Bunlar arasında Muhammed Bâkır ve Zeyd önemli şahsiyetler olarak tarihe isimlerini yazdırırlar.¹¹² Muhammed Bâkır'ın babası gibi ibadet ehli, fakih, muhaddis bir zât olduğu rivayet edilir. Bu açıdan hem sûfî, hem de şîîler için önemli bir şahsiyettir.

Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ise ilmî tahsilini daha çok abisi Muhammed Bâkır'ın yanında Ca'fer-i Sâdık'la beraber yapmıştır. İlmî konulardaki yeterliliğinin yanında Ehl-i beyt'ten oluşu, kendisine halk arasında önemli bir toplum önderliği vasfı yüklemiştir.¹¹³

Emevîlerin yönetimdeki haksız tutumları ve peygamber soyunu kendilerine rakip görmeleri, Ehl-i beyt sevgisi olanları ve Emevî karşıtlarını Zeyd b. Ali etrafında toplamıştır. Zeyd b. Ali Kerbelâ hadisesinden sonra Ehl-i beyt'ten siyasî hareket içerisinde bulunan ilk kişidir.¹¹⁴ Kûfede on beş bin kadar kişinin kendisine biat ettiği zikredilir. Bu sayı Kûfe'yi ele geçirmek için yeterli olsa da, Vali Yusuf b. Ömer'in bu hareketten erken haberdar olması ve gerekli tedbirleri aldırması sonucu, Zeyd b. Ali'ye biat edenlerin çoğu onun yolundan dönmüştür. Üç yüz kadar mensubuyla mücadelesini sürdüren Zeyd b. Ali ayaklanma esnasında öldürülmüştür.¹¹⁵ Onun başlattığı siyasî hareketin başarısız olmasında, kendisine biat edenlerin çoğunun onu yüzüstü bırakması önemli rol oynamıştır. Mensuplarının önemli bir kısmının Zeyd b. Ali'den yüz çevirmesinin sebebinin onun Hz. Ebûbekir ve Ömer'in faziletli kişiler olduğuna dair görüşü olduğu kaynaklarda yer alır. Zeyd'in bu durum karşısında şîî gruplara beni terk ettiniz anlamındaki sözü meşhurdur ve bu söz Şîa'ya Râfizî denmesinin sebeplerinden birisi olarak zikredilmektedir.¹¹⁶

¹¹⁰ Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, s. 69.

¹¹¹ Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, s. 62-65; Mustafa Öz, "Zındık" *DİA*, XXXIV, s. 390.

¹¹² Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelabidin" *DİA*, XXXIV, s. 365.

¹¹³ Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2013, s. 313.

¹¹⁴ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 64; Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 188.

¹¹⁵ Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 191; Öz, *Şîilik ve Kolları*, s. 75-76.

¹¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 65; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, s. 181; Bağdâdî, *el-Farku Beyne'l-Firak*, s. 36.

Zeyd b. Ali, Muhammed Bakır'ın dışında Vâsıl b. Atâ ve Ebû Hanîfe'yle ilim alışverişinde bulunmuştur. Bunun bir neticesi olsa gerek; büyük günah konusunda Mu'tezile'yle aynı görüşü paylaşırken, imâmet konusunda Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in imâmlığını kabul eden bir görüş ortaya koymaktadır. Ona göre Hz. Ali ümmetin en faziletlisi olarak, Hz. Peygamber tarafından vasıflarıyla imâmetine işaret edilmişse de, açık bir nasla tayin edilmemiştir. O, imamın ismet sıfatına sahip olmadığını söyler ve Haşimî soyundan gelen herkesin imam olabileceğini savunur.¹¹⁷ Bu yönleriyle Zeydî inanç diğer şîî düşünceden farklı bir mecrada seyrini sürdürmüştür. Bu bağlamda ortaya koydukları epistemoloji kelâmî metoda uygundur.

Ca'fer-i Sâdık şîî düşüncedeki en önemli şahsiyetlerden birisidir. Bu zat aynı zamanda sûfi-şîî karşılaştırılması açısından da ön plana çıkmaktadır. Bu önemi belirtmek açısından Sarıkaya şu notu düşmüştür: "16.000'den fazla hadis ihtiva eden *el-Kafî*'deki hadislerin %5-6 sı Hz. Peygambere ulaşır. Şîa'nın Ehl-i beyt kabul ettiği kişilerden Hz. Ali'ye 586, Hz. Fatıma'ya 18, Hz. Hüseyin'e 13, Hz. Hasan'a 8 hadis isnad edilir. Rivayetlerin büyük çoğunluğu %52 nispetinde Ca'fer-i Sâdık'a nispet edilir. Kalan rivayetler de diğer imamlara nispetle nakledilmiştir."¹¹⁸

Sarıkaya'nın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere şîî düşünce büyük oranda Ca'fer-i Sâdık üzerine inşa edilmiştir. Sâdık'ın ise mezhepsel konumuyla ilgili farklı görüşler ortaya koymak mümkün olsa da,¹¹⁹ onun yaşadığı zaman dilimi şîî düşüncenin temellendirilmesi açısından önemlidir. İlk şîî kelâmcıların da aynı dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. Abdullah b. Ya'fûr (ö. II. yy./VIII yy.), Zurâre b. A'yen (ö. 150/767), Ebû Ca'fer el-Ahvel (ö. 160/777), Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. II.yy./VIII.yy. sonları), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) gibi şîî kelâmcıların Ca'fer-i Sâdık'la görüştikleri kaynaklarda yer almaktadır.¹²⁰ Ancak ilk şîî kelâmcıların görüşleriyle Sâdık'a isnad edilen görüşler arasında farklılık bulunmaktadır. Bu farklılık

¹¹⁷ Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa*, s. 21; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, s. 180; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 64-65; Öz, *Şiilik ve Kolları*, s. 96; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 194.

¹¹⁸ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, s. 187

¹¹⁹ Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklaşma Sürecinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s. 162-165; Alpay Sel, *Ca'fer es-Sâdık'ın Tasavvufun Oluşum Sürecindeki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır 2013, s. 50-51.

¹²⁰ Rıdvan Özdiç, *İlk Şîî Kelâmcılar ve Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2004, s. 14-36.

özellikle de Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda kendisini göstermektedir. Ayrıca bu dönemdeki şiî kelimcilerin görüşlerinde Mûtezilî etki bulunmamaktadır.¹²¹

İsmâil b. Ca'fer ve Musa Kâzım, Ca'fer-i Sâdık'ın oğullarındandır. Bunlardan büyük oğlu İsmâil'le ilgili çelişkili bilgiler mevcuttur. Bazı rivayetlerde İsmâil'in dini hassasiyetlere dikkat etmediğinden babası tarafından kınandığı zikredilir. Başka bir rivayette Ca'fer-i Sâdık'ın onu ilim sahibi bir kimse olarak yetiştirdiği ancak kendisinden üç yıl önce vefat ettiği bildirilir. Bir diğer rivayette ise Ca'fer-i Sâdık henüz yaşarken onun imam olduğunu bildirir ancak Abbasî yönetiminden korumak için vefatından üç sene önce onun öldüğünü takıyye olarak yayar.¹²² Mûsâ Kâzım ise babasının vefatından sonra ilmi ve irfânî yönüyle halk arasında saygın bir konuma ulaşır. Bu saygınlığı sebebiyle o da siyasî baskılar altında kalmıştır. Nihayetinde yine siyasî sebeplerle 183/179 yılında öldürülmüştür.¹²³

Ehl-i beyt üzerindeki olumsuz hava Mûsâ Kâzım'dan sonra da aynı şekliyle devam etmiştir. Bu bağlamda oğlu Ali er-Rızâ, onun oğlu Muhammed el-Cevâd, onun oğlu Ali en-Nakî ve onun oğlu Hasan el-Askerî (ö. 260/874) sürekli siyasal baskılara maruz kalmıştır. Bu baskılar bir bakıma onlarla halkın arasına bir perde örmüş, onların düşüncelerinin halka sağlıklı ulaşmasına mani olmuştur.

Hz. Ali'nin dokuzuncu torunu Hasen Askerî'nin h. 260 yılında vefatının akabinde onu dinî önder gören kimseler bir tâbiyyet boşluğu yaşar. Bu sebeple onun oğlu Muhammed'le ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlardan en önemlisi, küçük yaşta öldüğü düşünülen Muhammed'in aslında ölmediği, zulüm ve baskılardan ötürü gizlendiği yönünde olur. Bu gizlilik iddiasının yanında bazı kimseler onunla irtibatla olduğunu iddia etmişlerdir.¹²⁴

Muhammed'le irtibatlı olduğunu iddia eden kimseler zamanla onun Hz. Peygamber'in müjdelediği mehdî olduğunu, belli bir süre sonra yeniden insanların arasına döneceğini anlatırlar. Sefirler adını alan bu kimseler onun adına da birçok işler yapmaya başlar.

¹²¹ Hulusi Arslan, *Kelâmî Açından Şîa-Mutezile İlişkisi*, Malatya 2007, s. 9.

¹²² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 26; Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, s. 63; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, s. 226; Öz, *Şiîlik ve Kolları*, s. 134; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 200-201; Ali Rabbani Gulpaygânî, *Kelâmî Firkalar ve Mezhepler*, el-Mustafa Yayınları, Çev. Yunus Gürel, İstanbul 2014, s. 70.

¹²³ Mustafa Öz, "Musa Kazım" *DİA*, XXXI, s. 220.

¹²⁴ Avni İlhan, "Gaybet" *DİA*, XIII, s. 410.

Bu sefirler şunlardır: Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 280/893), Ebû Cafer Muhammed b. Osman b. Said (ö. 304/916), Hüseyin b. Ruh en-Nevbahti (ö. 326/938) ve Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerri (ö. 329/941).¹²⁵ Bunların dışında Ebu Muhammed eş-Şureyi (ö. III yy./ X. yy.) Muhammed b. Nusayr (ö. 270/883), Ahmed b. Hilal (ö. III yy./ X. yy.), Ebu Tahir Muhammed b. Ali (ö. III yy./ X. yy.) , Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. IV yy./ XI. yy.), Muhammed b. Ali Şelmegani (ö. 322/934), Hüseyin b. Mansur el-Hallac (ö. 309/922), Ebû Dülef el-Katib (ö. IV. yy./XI. yy.), İshak el-Ahmer (ö. IV. yy./XI. yy.) ve el-Baktanî (ö. IV. yy./XI. yy.)'nin de bu iddada olduğu zikredilmektedir.¹²⁶

Bu dönemde şîf düşüncenin on iki imam ekolünde imamların sayısının on ikiyle sınırlandırıldığı düşünülmektedir. Bu döneme daha sonraları gaybet-i suğrâ (küçük kayboluş) adı verilecektir. Kuleynî'nin *el-Kâfî* isimli Hz. Peygamber ve imamlardan gelen haberleri topladığı büyük hadis külliyyatı da bu dönemde kaleme alınmıştır.¹²⁷

Sefirlik iddiasında bulunanlardan ilk zikredilen dört kişinin gerçekten Muhammed Mehdi'yle irtibatlı olduğu şîf düşüncede genel kabul görür. Bunlardan dördüncüsü Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerri'nin (ö. 329/941) vefatı akabinde ise gaip olduğuna inanılan imamlar arasında iletişim kesilmiştir. Bundan sonraki süreçte Şîa içerisinde yetişen âlimler büyük gaybet (gaybet-i kübrâ) dönemine girildiğini, bundan sonra imamın ne zaman ortaya çıkacağını bilinemeyeceğini iddia etmişlerdir.¹²⁸

Şîf düşüncede hicrî V. asra gelinceye kadar daha çok on iki imam ve gaip mehdî üzerine bir inanç geliştirmeye çalışılır. İmamî ulema bunun ispatı için birçok eser vermiş ve bu konuda ciddi bir literatür ortaya çıkmıştır. İmamın gaybetinin imkânı hususunda tarih boyunca uzun hayat sürdüğüne inanılan Hz. Hızır, Hz. İlyas, Ashab-ı Kehf ve Hz. İsa gibi şahsiyetler örnek verilir. Bu anlamda geçmiş ümmetlerde cereyan etmiş bir durumun Hz. Muhammed ümmetinde de olmasının imkânından yola çıkılarak

¹²⁵ Hâşim Mâruf el-Hüseynî, *Sîretü'l-eimmeti'l-isney aşera*, II, Beyrut 1990, s. 540; Öz, *Şîilik ve Kolları*, s. 203; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 227.

¹²⁶ Tûsî, *el-Gaybe*, s. 246-256; Fadıl el-Mâlikî, *el-Gaybetü's-suğrâ*, Kum 1420h, s. 46; Öz, *Şîilik ve Kolları*, s. 205.

¹²⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 198; Mustafa Öz, "Kuleynî" *DİA*, XXVI, s. 538.

¹²⁸ Avni İlhan, "Gaybet" *DİA*, XIII, s. 411.

Muhammed Mehdî'nin gözlerden gizli olarak hayatını devam ettirdiği/ettirebileceği sonucuna varılmaktadır.¹²⁹

İmamın yokluğu döneminde Şîa'da ahbârî ve usûlî olmak üzere iki gelenek oluşmuştur. Ahbârî gelenek Akâid ve Fıkıh başta olmak üzere bütün dinî bilgileri imamlardan gelen rivayetlere dayandırır. Usûlî gelenek ise imamlardan gelen rivayetleri dikkate almakla beraber aklî istidlâllere önem verir. Ahbârî-Usûlî gelenek ayrımında imamın bilgisinin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili yüksek lisans çalışması yapmış olan Kartaloğlu'nun konuyu "Şîi kelâm içerisinde ilk dönemden günümüze kadar öneminden hiçbir şey kaybetmeden gelmiş bir mesele"¹³⁰ olarak açıklaması yerinde bir söylemdir.

Her iki ekole de kaynaklık eden temel eserler bu dönemde kaleme alınmıştır. İmamîyye'nin dört temel hadis kaynağından *Men La Yahduruhu el-Fakih*, *Tehzibu'l-Ahkam*, *El-İstibsâr* ve yine Nûmânî'nin *Gaybe* isimli kitabı bu dönemin önemli eserlerindedir.

Şeyh Müfîd'le başladığı kabul edilen usûlî geleneğe kaynaklık eden; *el-Evail*, *Resailü Şeyh Müfîd*, *el-İrşad*, Şerif Radi'ye ait *Resailü Şerif Radi*, Şerif Mürteza'nın *el-Mukni fi'l-imâme*, *eş-Şafi fi'l-imâme*, *el-Mulahhas fi usuli'd-din*, *el-Emali*, Ebu Cafer et-Tusi'nin (ö. 460/1067) *el-İktisad*, *el-Gaybe* gibi eserleri de hicrî V. asra kadar olan dönemde yazılmıştır.

Ahbârî gelenekle usûlî düşünceyi birbirinden ayıran en önemli unsurun, mûtezilî görüşlerin şîi düşünceye eklenmesi olduğu genel kabul görür. Bu konuda Hayyât (ö. 300/912), Eş'arî (ö. 324/935), Şehristânî (ö. 548/1153), Zehebî (ö.748/1347), Devvânî (ö. 908/1502) hemfikidir. Cemaleddin el-Kasımî, İzmirli İsmâil Hakkı, İrfan Abdulhamid, Aişe Yusuf el-Menâî, Goldziher gibi birçok çağdaş araştırmacı da bu görüşü paylaşmaktadır.¹³¹ Şîi düşüncede gelişen bilgi anlayışının da bu durumdan hissedar olduğu görülmektedir.

¹²⁹ Tûsî, *el-Gaybe*, Mektebetü'l-Âdâbi's-şarkîyye, Beyrut ty, s.172; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 227

¹³⁰ Habib Kartaloğlu, *İmamîyye'de Şeyh Saduk Ve Şeyh Müfîd Bağlamında Ahbârî- Usuli Farklılaşması*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi, Sakarya 2011, s. 91.

¹³¹ Arslan, *Şia-Mutezile İlişkisi*, s. 4.

G- SÛFÎ VE ŞİÎ DÜŞÜNCENİN GELİŞMESİNDE KÜLTÜREL ARKAPLAN

Dinî inançlarla, kültürel bağlar arasında bir ilişki olduğu, inkâr edilemez bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. İnanç ve kültür arasındaki ilişkinin, çift yönlü olduğu görülür. Bir inancın, farklı bir kültürle olan etkileşimi her zaman, kültürün inanca veya inancın kültüre galip gelmesi şeklinde bir ilişki anlamını taşımamaktadır. Bu etkileşim, kültürün getirdiği yeniliğin, dinî bir forma dönüşmesi, yeni kavramlar üretmesi, olarak da okunabilir.¹³² Watt'ın bu konuda dile getirdiği “Hangi yolla gelmiş olurlarsa olsunlar, İslâm'ın yabancı kültürlerden aldığı şeyler, müslüman topluluğun hayat tarzına ve Kur'ân'a dayalı hayat görüşüne uymuşlardır.” şeklindeki görüşü kayda değerdir.¹³³ Bununla birlikte, kültürün doğurduğu düşüncelerin, zaman zaman dinî değerleri değiştiren boyutlara çıktığı da bilinmektedir.

Kültürlerin oluşumunda hiç şüphesiz dinlerin ve peygamberlerin de etkisi vardır. Bu bağlamda kadim kültürler arasında benzer öğretilerin olması anlaşılabilir bir durumdur. Özellikle bazı metafizik olayların, birçok kültürlerde benzer yapıda oluşu ilgi çekicidir. Söz gelimi Hermes; Mısır dinindeki Thoth'la, Müsevîlik'teki Uhnuh'la, Budizm'deki Buda'yla, Zerdüştlük'teki Hôşeng'le ve İslâm'daki İdrîs'le özdeşleştirilmektedir.¹³⁴

İslâmiyet'in geldiği dönemde birçok kadim medeniyetin var olduğu görülmektedir. İslâm dininin, Kur'ân ve Sünnet ekseninde ortaya koyduğu inanç yapısıyla ilk olarak Arap kültürü karşılaşmış, Araplar kendi değerlerini, bu inançla yeniden şekillendirmiştir.

Sûfî ve şîî kaynak eserlerin kaleme alındığı ve bu ekollerin fikrî yapısını tamamladığı V/XI. yy.'a kadar olan dönemde, Müslümanların geniş bir kültür havzasıyla temas kurduğu görülmektedir. Bu iletişim esnasında, gerek ilmî disiplinler ve gerekse mezhepler bazında çeşitli etkileşimin olduğu kabul edilebilir. Bu bağlamda, sûfî ve şîî düşüncenin, gelişim sürecinde, diğer kültürlerin mirasından faydalanmış olmaları beklenen bir durumdur. Her iki ekolün bilgi anlayışının da, bundan nasıpdâr olduğu söylenebilir. Özellikle imam ve velî eksenindeki bir epistemolojinin diğer kültürlerdeki formu bizim için önemlidir.

¹³² Bkz. İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 268.

¹³³ William Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev. Mehmet, S. Aydın, Ankara 1982, s. 128-129.

¹³⁴ Mahmut Erol Kılıç, “Hermes” *DİA*, XVII, s. 228.

Günümüze kadar olan birikimlerde, sūfî ve şîî düşüncenin Yahudilik ve Hıristiyanlık dinleriyle, ayrıca Hint kültürü, Hermetik kültür, Antik Yunan kültürü ve İran kültüründen etkilenmiş olabilecekleri iddia edilmiştir.

Yahudilik ile daha çok şîî düşünce arasında, Abdullah b. Sebe üzerinden çeşitli bağlantılar kurulmaya çalışılır. Buna göre Abdullah b. Sebe aslen Yahudi olup, İslâm dinine çeşitli inançlar sokarak, İslâmı bozmaya çalışmıştır. Şîî inançlar da bu bozukluğun bir tezahürüdür.¹³⁵ Bu düşüncede olanların bir kısmı sadece burada kalmayıp, bâtınîliğin tümüyle Yahudilikle bağlantılı olduğunu, Tasavvuf'un da buradan ortaya çıktığını, dolayısıyla Yahudilik-Şîa-Tasavvuf şeklinde üçlü bir bağlantı silsilesi olduğunu benimserler.¹³⁶ Bunun dışında, Yahudilikle Tasavvuf arasında doğrudan bağ kuranlar da olmuştur. Bu bağlantıda yine Yahudilikteki bâtınî özellikler ön plana çıkarılmaktadır.¹³⁷ Kabala kültürünün bu bağlantıda rol oynadığı anlaşılmaktadır.¹³⁸ Yahudi mistiklerinde ilm-i ledün, tecelli, çile gibi kavramların var olduğu, Hz. Mûsâ'nın kavminden sadece bazılarına öğrettiği "özel bir ilim" olduğu gibi unsurlar dikkat çekicidir.¹³⁹ Fenton, Talmud ve Midraş'ta velîlik ve özellikleriyle ilgili pek çok rivayetin aktarıldığını söyler. Buna göre velîler metafizik güçlere sahip kimselerdir. Zor zamanlarda onlara tevessül edilir, uzun bir ömür sürerler, keramet gösterirler, zaman ve mekân sınırlarını aşabilirler.¹⁴⁰

Hıristiyanlıkla daha çok tasavvuf arasında, özellikle de ruhbanlık-zühhd ilişkisi noktasında bir bağlantı kurulduğu görülür.¹⁴¹ Hıristiyan mistisizminde bilginin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Mârifetullahı erişmenin mistikler için önemli bir amaç olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴² Onlar bu bilgiye ulaşmak için, mâsivayı terk, kendisini yok sayma, ruhun farkındalığına varma ve Hakk'a ulaşma şeklinde sistematik bir metot önerirler.¹⁴³ İbrahim b. Edhem'in "Ben mârifeti Sem'an adlı rahibten öğrendim"

¹³⁵ İhsan İlahî Zahir, *et-Tasavvuf*, s. 137; Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, I, s. 133; Mustafa Öz, *Şîilik ve Kolları*, s. 72.

¹³⁶ Abdullah b. Muhammed el-Guneymân, *el-Alâkatü't-Teşeyyü ve't-Tasavvuf*, s. 113.

¹³⁷ Paul B. Fenton, "Yahudilik ve Tasavvuf" *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1, Bursa 2004, s. 246.

¹³⁸ Kabala için bkz. Ömer Faruk Harman, "Yahudilik" *DİA*, XXXXIII, s. 201.

¹³⁹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 50.

¹⁴⁰ Paul B. Fenton, "Yahudi Mistisizmi ve İslam Tasavvufunda Evliya Hirerarşisi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Bursa 2007, s. 372.

¹⁴¹ Ebu'l-Alâ el-Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, çev. İbrahim Kaçar ve Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul 1996, s. 84.

¹⁴² Necmeddin Bardakçı, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015, s. 82.

¹⁴³ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 50.

şeklindeki söylemi bu konuda ilgi çekicidir.¹⁴⁴ Bu mistik düşüncelerin, dinlerle olan irtibatı eskiden beri tartışılan bir konudur. Yukarıdaki zikredilen mistik öğelerin Hz. İsa'nın öğretilerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi, Yunan felsefesinden geçtiği de düşünülmektedir.¹⁴⁵

Tasavvufla, Yahudilik veya Hıristiyanlıktan daha çok Hint kültürü arasında bir bağ bulunduğu iddia edilir. Hint kültürü, mistik inançların en eski yapısına sahiptir.¹⁴⁶ Tasavvuf konusunda araştırma yapanların çoğu, Hint kültürü-Tasavvuf ilişkisi konusunda çeşitli açıklamalar yapmıştır. Bu konuda ilk araştırma yapan kişinin Tasavvuf kelimesiyle sophia kelimesi arasında irtibat kuran, Birûnî olduğu görülmektedir.¹⁴⁷ Hind mistisizminde; insanlardan uzaklaşmak, münzevî bir hayat yaşamak, çokça zikretmek, âlemin fani olduğunu bilmek, dünya sevgisi peşinde koşmamak, ruhu uykusundan uyandırıp esaretten kurtarmak gibi esaslar olduğu görülmektedir.¹⁴⁸ Bu öğretilerin sûfî düşünce ki velî olgusu kadar şîî düşüncedeki imam tasavvuruna da yakınlık gösterdiği söylenebilir. Şeybî'nin imamların ismeti doktrininin hiçbir kültürel bağlantısının olmadığı iddiası problemliliği görülmektedir.¹⁴⁹ Nitekim Nirvana'ya yükselmiş bir mistiğin, nefesine uyararak günahlara girmeyeceği, o felsefe açısından pek mümkün görülmemektedir. Upandişadlarda “Yoga; zihni ve duyuları kontrol etme ilmidir. Zihnini ve duyularını kontrol edebilen kişi, yanılığdan kurtulmuştur.” şeklinde bu durum açıkça ifade edilmektedir.¹⁵⁰

Hermetik düşünce, kadim Mısır uygarlığına ait kültürel miras olup bâtinî öğelerle doludur. Bu felsefenin temelinde insan yer almaktadır. Bu düşünceye göre insan, isterse kozmosun sırlarını öğrenebilir ve tabiatı hükmü altına alabilir.¹⁵¹ Hermes Toth'un şöyle dediği aktarılır:

“Düşüncelerimizden hiçbiri Allah'ı tasvir edemez. Şekilsiz olan bir varlık, duyularımızla idrak edilemez. Zamandan münezze olan, zamanla ölçülemez. Fakat bütün bunlara rağmen, Allah Teâlâ bazı seçkin kullarına, kendi yüksek kemâlinde bazı tecellilere mazhar olma kabiliyeti

¹⁴⁴ Afifi, *Tasavvuf*, s. 86.

¹⁴⁵ Göngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 42; Bardakçı, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 82.

¹⁴⁶ Göngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 42.

¹⁴⁷ Ebü'r-Reyhân el-Birûnî, *Fi Tahkik ma li'l-Hind*, s. 24-25.

¹⁴⁸ Bkz. Eraydın, *Tasavvuf*, s. 46-47; Bardakçı, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 81; Göngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 42-43.

¹⁴⁹ Şeybî, *es-Sılatu beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu*, I, s. 414.

¹⁵⁰ Mehmet Ali Işım, “Katha Upanişad” *Upandişadlar*, Dergan Yayınları, İstanbul 1976, s. 33.

¹⁵¹ Kılıç, “Hermes” *DİA*, XVII, s. 230.

ihvan edebilir. Bu tecellilere mazhar olanlar, gördüklerini ve hissettiklerini avama anlatacak kelime bulamazlar. İnsanlar bu mertebeye uzun ve yorucu bir çile devresinden geçirildikten sonra ulaşırlar.”¹⁵²

Hermetik kültürde, mürid-mürşid ilişkisi, nefis terbiyesi, ledünnî ilim, rumuzlar ve nihayetinde ilâhî sırlara erişmek gibi öğretilerin olduğu görülmektedir.¹⁵³

Genel olarak İslâm düşüncesini ve özelde Tasavvuf ve Şîa’yı en çok etkileyen felsefî akım Yunan felsefesi olmuştur. Yunan felsefesinin İslâmî düşünceden önce Yahudi ve Hıristiyan teolojilerine de katkı yaptığı düşünülmektedir. Plotinus ve Yahudi filozof Filon’un Yunan felsefesiyle Şark felsefesini birleştirdiği kabul edilmektedir.¹⁵⁴

Pisagor’a göre, insan vücudu ve ruhu, bu âlemin küçük bir örneğidir. Bu âlemde hâkim olan fitne ve fesattır. Onun üç türlü öğreti seviyesi olduğu, avamı iki yıldan beş yıla kadar ön eğitime tâbi tuttuğu, bunda başarılı olursa, batinî ilimlerden ona öğrettiği, bunda da başarılı olursa, dile gelmez hakikatleri onunla paylaştığı aktarılır.¹⁵⁵ Pisagor’un öğretisinde, önce nefsi terbiye etmek, sonra Allah’ın emirlerine itaat etmek ve bunların neticesinde insanın kendisini bilmesi yer alır. Kendisini bilen insan ise, hakikatlere ermeye, herşeyi bilmeye başlar. Son olarak da, ruhunu bedeninin zaaflarından kurtararak ulvî âlemlere çıkmasını sağlar.¹⁵⁶

Eflatun’un düşünce sistemi tümüyle bilgi üzerine kuruludur. Ona göre insan, ruh ve bedenden meydana gelmektedir ve ruhta hertürlü bilgi mevcuttur. İnsanın bu bilgiye ulaşması için nefsi arzu ve isteklerini kontrol altına alması gerekmektedir. Ona göre âlem duyular ve akledilir (ideler) olmak üzere iki kısma ayrılır. Duyular âlemi, akledilir âlemin gölgesi gibidir. Kişi önce duyular âleminden istidlâle bilgi edinmeye başlayacak, son olarak da iyiliğin kendisine erişecektir. Bu noktada varlığın ve bilginin başlangıç kaynağını bizzat idrak edecektir.¹⁵⁷ Ona göre bu mertebeye ulaşanların kalp gözleri açılmakta ve ilâhî ilhamlar alabilmektedir. Eflatun hocası, Sokrat’ın bu mertebeye erişmiş, metafizik bilgilere ulaşan bir kimse olduğunu kabul eder.¹⁵⁸

¹⁵² Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi, İstanbul 1992, s. 50; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 48.

¹⁵³ Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s.54-58.

¹⁵⁴ Göngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 47.

¹⁵⁵ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 49.

¹⁵⁶ Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 113-115.

¹⁵⁷ Bkz. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 145-150; Fethi Olguner, “Eflatun” *DİA*, X, s. 471.

¹⁵⁸ Fethi Olguner, “Eflatun” *DİA*, X, s. 471

İran medeniyeti, İslâm'ın erken dönemlerde tanıştığı, şif öğretilerle benzer yönleri olan bir kültüre sahiptir. Bu benzeşirmede öğreti benzerliği rol oynadığı gibi, coğrafi bağlantı, siyasi gelişmeler de, bir o kadar rol oynamaktadır.

İran'da İslâm öncesinde Mitraizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm dinleri bulunmaktaydı. Bu dinlerin temelinde, nur-zulmet kavramlarının yer aldığı görülmektedir. Özellikle, Maniheizm ve Mazdekizm, Zerdüştlüğün değişime uğramış versiyonları gibidir.¹⁵⁹ Bu dinlere göre insan, toprak ve ruh olmak üzere iki öğeden meydana gelmektedir. Ruh, insanın ölümünden sonra devamlı ve ebedidir. İnsan öldükten sonra iyi bir kimse ise nuranî olup, Ahuramazda'nın yanına döner. Eğer kötü ise Ehrimen'e yaklaşır.¹⁶⁰ İran kültüründe, nur-zulmet, ruh-beden gibi ayrımların hakim olduğu, peygamberlerin varlığına "ışık elçisi" adı altında inanıldığı, bedenın zulmet ve bir hapishane olarak kabul edildiği, arınan ruhların nura gidip, ebedî saadete ulaştığı, arınamayanların hayvanların bedenlerine indiği, şeklinde inançların olduğu görülmektedir.¹⁶¹ Bu inançların dışında, onların krallarına da olağanüstü değer biçtiği, yarı tanrı bir vasıf yükledikleri anlaşılmaktadır.¹⁶²

İran kültürü ile Şîa bağlantısı konusunda, Topaloğlu'nun dile getirdiği şu hususlar önemlidir:

"Şif inanç ve gelenekleri ile eski İran dinleri ve kültürleri arasındaki birçok benzerlik, eski İran kültürünün Şîa içerisinde hala derin izleri olduğunu göstermektedir. Mitraizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm gibi eski İran dinlerindeki birçok kurum ve dinî karakter, Şîa'da kendisine yer bulabilmiştir. Yarı Tanrı-kral, Şîa'nın imâmet anlayışında; kurtarıcı karakterler Mitra, Saoşyant vb. Mehdilik kurumunda; eski İran'a has birtakım inanç ve uygulamalar da Şîa'nın ric'at, bedâ, hulûl ve tenâsüh, takiyye gibi inançlarında bazı değişikliklere uğamakla birlikte yeniden vücut bulmuştur."¹⁶³

Topaloğlu'nun imâmetle kurduğu bağlantıyı, Ahmed Emin de, benzer bir şekilde kurmakta ve İranlıların Müslüman olsalar bile eski kültürlerinin izlerini İslâm'a

¹⁵⁹ Ahmet Kahraman, *Dinler Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 102-108.

¹⁶⁰ Fatih Topaloğlu, *Şîa'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Samsun 2010, s. 53.

¹⁶¹ Şinasi Gündüz, "Maniheizm" *DİA*, XXVII, s. 577.

¹⁶² Topaloğlu, *Şîa'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, s. 119.

¹⁶³ Topaloğlu, *Şîa'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, s. 202.

taşıdıklarını savunmaktadır. Buna göre onlar, krallarına yükledikleri yüce vasıfları, Ehl-i beyt'e yüklemiştir.¹⁶⁴

İran kültürüyle sūfi düşünce arasında bağlantı olduğu iddiası Blochet ve E. Renan gibi oryantalistler tarafından dile getirilmişse de, bu düşünce çoğunluk tarafından kabul görmemiştir.¹⁶⁵ Tasavvuf'un dış bağlantılarını araştıran Güngör bu konuda şu açıklamayı yapar: "Oryantalist iddialar arasında en zayıfı, tasavvuf konusundaki İran tesiridir. Maniheizm ve diğer klasik İran inançlarının bu hususta herhangi bir kayda değer tesiri bulunmadığını L. Massignon açıklığa kavuşturmuş bulunmaktadır."¹⁶⁶ Ayrıca Tasavvuf ile mistik inançlar arasında geniş bir inceleme yapan Aynî'nin de bu bağlantıya hiç değinmemiş olması dikkat çekicidir.

¹⁶⁴ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1969, s. 112.

¹⁶⁵ Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 48.

¹⁶⁶ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 43.

BÖLÜM 1: SÛFÎ VE ŞİÎLERE GÖRE İLÂHÎ BİLGİ VE KAPSAMI

1.1. İlim Sıfatı

İlim sıfatı “Allah’ın gerek duyular âlemine gerekse duyu ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesi” şeklinde tanımlanan Allah Teâlâ’nın sıfatlarından bir sıfattır.¹⁶⁷

Allah Teâlâ’nın sıfatları, kelâmcıların zihnini çokça meşgul eden konuların başında gelir ve bu hususta çeşitli ihtilaflar gözlemlenmektedir. Bu görüş ayrılıklarının en bariz olanı, zât-sıfat ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Bu hususta kelâmcılar arasında temelde farklı üç görüş vardır: Ehl-i sünnet; sıfatların Zât’ın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu dillendirirken, Mu‘tezile Zât’la birlikte ayrıca bir sıfattan bahsetmenin mümkün olmadığını söyler. Mu‘tezile’den Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bu konuda kendisinden önceki söylemlerden farklı olarak ahvâl teorisini savunur.¹⁶⁸

Allah inancı bütün dinlerin ortak paydası olduğundan kelâmcılardan önce de bu konuda önemli bir fikrî birikimin olduğu görülür. Bu bağlamda yukarıda aktarılan görüşlerin izlerini yahudi, hıristiyan teolojisi, uzak doğu dinleri ve Yunan felsefesinde de bulmak mümkündür.

İlâhî dinlere ait kutsal metinlerde -Kur’ân-ı Kerîm’de buna dâhildir- Allah Teâlâ’nın cisim olmadığı, her şeyi bilen, her şeye kudreti yeten, ezeli ve ebedî bir varlık oluşu zikredilir.¹⁶⁹ Allah Teâlâ’nın bu aşkın sıfatlarının yanında, aynı kutsal metinlerde antropomorfik ifadelerin de bulunması,¹⁷⁰ teologların sıfatların varlığını ve zâtla sıfatlar arasındaki ilişkiyi izah etmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda gerek Yahudi gerekse Hıristiyan teologların bu konuyu önemsedikleri görülmektedir.

Tevrat ve İncil’in çok eski metinler oluşu zamanla çeşitli felsefî akımların bakış açısına göre onlara müdahalelerde bulunulduğu fikrini mümkün hale getirir. Bu bağlamda gerek

¹⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *DİA*, XXII, s. 108.

¹⁶⁸ Bekir Topaloğlu, “Allah” *DİA*, II, s. 491.

¹⁶⁹ Kur’ân-ı Kerîm: Şûrâ 42/11: “Hiçbir şey onun benzeri değildir”; Tevrat: İşaya 44/6: “Tanrı ezeli ve ebedîdir. Zamanın dışında ve üstündedir”; İncil: Vahiy 7/11-12: “Yüzüstü yere kapanıp Allah’a tapınarak şöyle diyorlardı: “Amin! Övgü, yücelik, bilgelik, şükran, saygı, güç, kudret, sonsuzlara dek Allah’ımızın olsun!; Ayrıca bkz. John Hick, “Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Tanrı Kavramı” M.Ü. İFD., sy. 28, 2005/1, Çev. Aydın Topaloğlu, s. 216.

¹⁷⁰ Kur’ân-ı Kerîm: Fetih 48/10: “Sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiş olurlar. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah’a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir.

tahrif durumu ve gerekse te'vildeki farklılıklar konusunda felsefî etkiler önemlidir. Ayrıca Yunan felsefesinin, gerek Yahudi Filon ve gerekse Kilise'ye olan etkisi bilinmektedir.¹⁷¹ Özellikle Hıristiyanlıktaki üç uknumun zatla olan ilişkisi konusunda oluşturdukları inanç felsefe kökenli olduğu kabul edilir.¹⁷²

Dinî metinlere felsefî boyuttaki bu yaklaşımlar İslâm'ın geldiği dönemde de mevcuttur. Kur'ânî beyanların kelâmcılarda konuyla ilgili bilinç oluşturduğu söylenebilir. Sıfatlarla ilgili tenzihî, bir başka ifadeyle ta'tîli yaklaşım, üç uknum düşüncesinde olan Hıristiyanlara karşı, felsefî yaklaşıma uygun olarak Mu'tezile tarafından geliştirilmiştir.¹⁷³ Bu bağlamda zât ile birlikte ona zâid bir sıfattan bahsetmek mümkün değildir. Bir diğer açıdan Allah Teâla hakkında "Onun ilim sıfatı vardır." demek, zât ile birlikte başka kadim varlıkları ispat anlamı taşımaktadır.

Mu'tezile'nin muhaliflere cevap verme psikolojisiyle nasları zorlayarak yorumlaması Ehl-i sünnet tarafından eleştirilir ve sıfatların manevî birer gerçeklik olarak zâtla birlikte kabul edilmesi gerektiği savunulur. Onlara göre ilim sıfatı da zâta zâid sıfatlardan birisidir.

Ehl-i sünnet cenahından bu konuda ilk görüş beyan edenlerden birisinin sûfî oluşu "sûfîlerin mezhepsel konumu hakkında bilgi vermesi" açısından önemlidir. Hâris el-Muhâsibî'nin çağdaşları; Allâf (ö. 235/849-850), Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız (ö. 255/869)'ın görüşlerine karşı sıfatlara naslar çerçevesinde korumacı bir açıdan ve ayrıca akılcı yaklaşımı, selef metodunu takip eden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ehl-i hadis'i tedirgin etmiştir. Muhâsibînin bu yönüyle Eş'arî'ye öncülük ettiği kabul edilir.¹⁷⁴ Aynı zamanda sûfîlerin genelde sıfat anlayışı özelde ilim sıfatının zâtla olan ilişkisi onun tarafından belirlenmiş ve kendisinden sonra gelen sûfîlerin onun sınırlarını çizdiği sıfat anlayışının dışına çıkmamıştır.

Kelâbâzî *et-Taarruf*'da bu konuyla ilgili bâb açarak, konuyu detaylı olarak tartışmaktadır. O, sûfîlerin ilim sıfatını Allah Teâlâ'ya mecâz olarak değil, hakikat

¹⁷¹ Bkz. Hasan Tefvik Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru*, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 2008, s. 74.

¹⁷² Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru*, 76.

¹⁷³ Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi" *DEÜ İFD*, sy. XVI, İzmir 2002, s. 160-161; Kelâmcılardan sıfatlar konusunda ilk konuşanın Cehm b. Safvan (ö. 128/745-6)'dır. Bu düşünce ilk olarak Platinus (ö. m.ö. 204) 'a nispet edilmiştir. Bkz. Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984, s. 276-277.

¹⁷⁴ Mustafa Yüce, "Haris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar" *KADER*, 12:2, 2014, s. 278.

olarak ispat ettiklerini söyler. Bu sıfatın zâtın ne aynısı, ne de gayrısı olduğu hususunda sûfîlerin icmâ ettiklerini bildirir.¹⁷⁵ Hücvîrî, Kelâbâzî'yle aynı görüşleri paylaşır ve bu sıfatların zâtla kaîm olduklarının altını çizer.¹⁷⁶

İlk dönemde sûfî düşüncenin genelde sıfatlar, özelde Allah Teâlâ'nın ilim sıfatı konusuna yaklaşımı felsefeden uzak naslara bağlı bir çizgide seyrederek. Şîî düşüncede ise Hişam b. Hakem gibi ilk şîî kelâmcıların teşbihî bir anlayış içerisinde olduğu görülmektedir. Ancak bu düşüncenin imamlara ait olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Usulî geleneğe mensup kelâmcılar ise mütezilî etkinin neticesinde sıfatları ta'tîl eden bir yaklaşım göstermişlerdir.¹⁷⁷

Kuleynî imamlara isnad ettiği görüşlerde Allah Teâlâ'nın keyfiyetinin bilinemeyeceğini, Müşebbihe fırkasının Allah Teâlâ'ya iftira ettiklerini, sıfatlarının eşi ve benzerinin olmadığını, Kur'ân-ı Kerîm'de beyan edilen sıfatların dışında Allah Teâlâ'nın vasfedilemeyeceğini zikreder.¹⁷⁸ Bu isnadlar doğru kabul edildiği takdirde, Şîa içerisinde henüz imamlar döneminde tenzihî bir anlayışın kabul edildiği görülür. Bu hususta Hişam b. Hakem'e atfedilen teşbih düşüncesi imamlar tarafından şiddetle reddedilmiştir.¹⁷⁹

Kuleynî'nin rivayetlerinde her ne kadar ilim sıfatının zâtın aynısı veya gayrısı olduğunu belirtmezse de, Sadûk bu konuda kesin ifadelerle bu sıfatla zâtın kastedildiğini belirtir. Ona göre ilim, zâtının sıfatlarından ve bu tavsif ondan cehli nefyetmek içindir. Eğer Allah Teâlâ ezelden beri âlimdir ve ilim onun gayrısıdır denilirse, Allah Teâlâ ile birlikte başka ezeli zâtlar ispat edilmiş olur.¹⁸⁰ Şeyh Müfid de *Tashîhü i'tikâdi'l-İmamiyye*'de Sadûk'un görüşünü aynen kabul etmiştir. Ona göre ilim sıfatı zâtî sıfatlardandır. O zâtî sıfatları; zıddının Allah Teâlâ'ya muhal olduğu sıfatlar olarak benimser.¹⁸¹

¹⁷⁵ Kelâbâzî, *et-Taâruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf*, s. 36.

¹⁷⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 205

¹⁷⁷ Arslan, *Kelâmî Açından Şîa-Mutezile İlişkisi*, s. 69-70.

¹⁷⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 147, 153, 155-156.

¹⁷⁹ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 158; Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, s. 65.

¹⁸⁰ Şeyh Sadûk, *Kütübü't-tevhîd*, s. 135.

¹⁸¹ Şeyh Müfid, *Tashîhü i'tikâdi'l-İmamiyye*, s. 41.

Şîî düşüncesinin Mu‘tezileyle yakınlaşması daha çok usûlî gelenekle ilişkilendirilse de, sıfatlar konusundaki fikir birliği daha erken dönemlerde başlamıştır. Ancak imamlar döneminde zat-sıfat ilişkisinin mahiyeti net değildir.¹⁸²

İmamlara isnad edilen görüşler felsefeden uzaktır ve Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ifadelere ilave bir söz söylememe prensibi üzerine bina edilmiştir.¹⁸³ Bununla birlikte Ca‘fer-i Sâdık’ın “İlim Allah’ın zâtıdır” dediği rivayet edilir. Bunun doğru olduğu varsayılırsa, onun Mu‘tezile’nin sıfatlar konusundaki tenzih anlayışını benimsediği söylenebilir. Ancak aynı rivayetin devamında Allah Teâlâ’nın mâlumatı ilmiyle bilmesi, makdûrata kudretiyle güç yetirmesi ifadesi, onun bu konuda sûfî/sünnî düşünceye yakın olduğu izlenimi vermektedir.¹⁸⁴

Ca‘fer-i Sâdık döneminde sıfat tartışmalarının zât-sıfat ilişkisi yönünde olmayıp daha çok teşbih-tenzih noktasında olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ondan gelen rivayetler daha çok teşbihe reddiyeler içermekte ve birçoğu da Hişam b. Hakem’e cevaplar niteliğindedir. İmam Câ‘fer’in h. 148 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda onun bu konuda Mu‘tezilî etkiden uzak olduğu söylenebilir.

Sıfatlar konusunda ta‘lîî yaklaşım gösteren ilk kimsenin Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) olduğu kabul edilir.¹⁸⁵ Onun, fikirlerini teşbihe karşı geliştirdiği düşünülebilir. Ancak o, bu konuda aşırı giderek insanlarda da ilim olduğu için Allah Teâlâ’nın ilim sıfatıyla dahi anlamayacağından bahseder.¹⁸⁶ Aşırı yönü olmayan tenzîhî anlayış, daha çok Mu‘tezile’yle kendisini göstermektedir. Bunun da tercüme faaliyetlerinden sonra Yunan felsefesinin İslâmî bakış açısına tesir etmesiyle ve Hıristiyan teologlara karşı geliştirilen yöntemle ilişkili olduğu söylenebilir. Bu çerçeveden bakıldığında, zât-sıfat ilişkisi yönünde Şîa’nın imamların görüşleriyle beslenmediği, Mu‘tezileyle olan etkileşimi sonucu onlara yakın bir fikir ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Allah Teâlâ’nın ilim sıfatı hakkında sûfîlerin Ehl-i sünnet çizgisinde olduğu, sıfat konusundaki genel görüşlerinden anlaşılmaktadır. Şîîlerin ise Sâduk’tan itibaren

¹⁸² Şîa’nın sıfatlar konusunda Mûtezileyle ilişkisi ilk olarak Zeydiyye İmamı Yahya b. Hüseyin ve Kâsım er-Ressî zamanında olduğu kabul edilir. Bkz. Ziya Erdiç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2013, s. 72-86.

¹⁸³ Kuleynî, *el-Kâfî*, I, s. 155.

¹⁸⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, I, s. 159.

¹⁸⁵ Metin Yurdagür, *Allah’ın Sıfatları*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984, s. 276-277.

¹⁸⁶ Şerafettin Gölçük, “Cehm b. Safvân” *DİA*, İstanbul 1993; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, s. 212; Tunçbilek, “Allah’ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi” *DEÜ İFD*, sy. XVI, İzmir 2002, s. 160.

Mu‘tezilî bir eğilimde oldukları açıktır. Bu konuda sûfilerle şîfler arasında belki imamlar döneminde bir yakınlık olduğu ancak şîflerin mütezilî görüşleri benimsemesinden sonra önemli farklılıkların meydana geldiği kabul edilebilir.

1.2. İlahi Bilginin Kapsamı

Kur’ân-ı Kerîm’de sıfat olarak Allah Teâlâ’nın ilmine atıfta bulunulmakla birlikte¹⁸⁷ daha çok âlîm ve âlim sıgasıyla O’nun bilen zât olma özelliği vurgulanmaktadır.¹⁸⁸ Âyetlerde Allah Teâlâ’nın, infâk edilen hayırları, kulların yaptıklarını ve bunların ötesinde her şeyi bildiği zikredilir.¹⁸⁹ Ayrıca Allah Teâlâ’nın gayp ve şehâdet âlemini bilen olduğu anlatılır.¹⁹⁰ Bu âyetlere mukabil olarak naslarda Allah Teâlâ’nın insanlardan iyilik yapanları bilmek için onları imtihanlardan geçirdiği beyan edilir.¹⁹¹ Bu beyan, Allah Teâlâ’nın insanların yapacağı işleri önceden bilmediğini çağrıştırmaktadır. Tam olarak bu noktada kelâmcılar-felsefeciler arasında önemli tartışmalar yaşanmıştır. Allah Teâlâ’nın ilminin cüz’iyyâta taalluk edip etmediği hususu bu tartışmaların temelinde olduğu görülmektedir. Ayrıca Mu‘tezile’nin “aslah prensibi”, kulların fiillerinin yaratılmışlığı gibi bilgiyle doğrudan alakalı görünmeyen konuların da ilâhî bilginin kapsamıyla yakın ilgisi vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de açık ifadelerle Allah Teâlâ’nın her şeyi bildiğinin zikredilmesi bu tartışmayı sonlandırmaz. Nitekim ‘şey’ kelimesinin kapsamı konusunda da farklı görüşler ortaya konulmaktadır.¹⁹²

En genel ifadeyle sıfatlar konusunda teşbihî yaklaşımda bulunanların Allah Teâlâ’nın ezelden beri her şeyi bilen oluşunu kabul etmedikleri görülür. Tenzihî anlayışı benimseyenler ise O’nun ezelden beri âlim olduğuna inanmaktadır.¹⁹³ Mu‘tezile kelâmcıları Allah Teâlâ’nın ezelden beri âlim olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte, eşyanın yaratılmazdan önce mâlumattan olup olmadığı konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.¹⁹⁴ Meşşâî filozoflar, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) ilâhî

¹⁸⁷ Nisâ 4/166.

¹⁸⁸ el-Bakara 2/29.

¹⁸⁹ el-Bakara 2/29

¹⁹⁰ en’âm 6/73.

¹⁹¹ el-Bakara 2/143: Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olunuz ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah’ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resul’e tabi olanlarla, gerisingeriye dönecekleri ayırd edelim diye kible yaptık. Allah, imanınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz Allah, insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir.

¹⁹² Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, s. 180-181.

¹⁹³ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, s. 212.

¹⁹⁴ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, s. 157-158.

bilginin küllî olduğunu ve cüz'ıyyâta taalluk etmekten münezzehtir olduğunu savunurken, Ehl-i sünnet Allah Teâlâ'nın ilim sıfatının zâtında kâim, kadîm olduğunu ve bütün mâlumata taalluk ettiğini benimsemiştir.¹⁹⁵

Kelâmcılar arasında genel çerçevesini çizdiğimiz ilim sıfatının kapsamı konusunun İslâm öncesinde de benzer şekillerde tartışıldığı görülür. Teşbih konusunda olduğu gibi bu konuda da kutsal metinlerde "Allah Teâlâ'nın ilmi her şeyi kapsar." bilgisi yer almakla birlikte, O'nun bilgisinin kapsamını daraltan ifadeler de rastlanır. Tevrat'ta geçen Hz. Âdem ve Havva'nın Allah Teâlâ'dan saklanma hadisesi bu duruma örnek teşkil etmektedir.¹⁹⁶ Bununla birlikte Yahudi teologlar Allah Teâlâ'ya cehalet isnad edilemeyeceğini, onun bilgisinin her şeyi kuşattığını, ondan habersiz hiçbir şeyin oluşamayacağını kabul etmiştir.¹⁹⁷ İncil'de de açıkça: "O, yaratmazdan önce de her şeyi bilir" ifadeleri yer almaktadır.¹⁹⁸

İslâm düşüncesinde nasların çizdiği sınırdan çıkmayan selef metodu Allah Teâlâ'nın ilminin her şeyi kuşattığını, geçmiş, geleceği ve olmayan bir şeyin eğer olacaksa nasıl olacağını bildiğini kabul eder. Bunun aksini çağrıştıran ifadeler de bu doğrultuda yorumlanmaktadır.¹⁹⁹ İmam-ı A'zam'ın *el-Fıkhu'l-ekber*'de bu konuya değinmesi o dönemde ilâhî bilginin kapsamıyla ilgili tartışmaların olduğunu bir göstergesidir.²⁰⁰ Bu durum Cehm b. Safvan ve Hişam b. Hakem (ö. 179/795)'e atfedilen Allah Teâlâ'nın ilminin hâdis olduğu görüşünde de anlaşılmaktadır.²⁰¹ Bu bağlamda elimizdeki veriler kelâmcılar arasında Allah Teâlâ'nın ilmini kısıtlayıcı ilk görüşün onlar tarafından ortaya atıldığını ortaya koymaktadır. Ancak bu görüşler muhalifleri tarafından aktarıldığından onların ne kadar bu görüşü benimsediği net değildir. Şehristânî, Cehmiyye fırkasının görüşünü aktarırken; onlara göre "Allah Teâlâ bir şeyi yaratmazdan önce bilemez." der. Çünkü eğer Allah Teâlâ bir şeyi yaratacağını biliyorsa, onu yarattıktan sonra bu ilmi değişikliğe uğramış olur. Bu durumda yaratmazdan önce "yaratacağım" şeklindeki ilim, yarattıktan sonra "yarattım" olarak değişiklik geçirir. Bu da Allah Teâlâ'nın ilminin

¹⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "İlm", *DİA*, XXII, s. 108-109.

¹⁹⁶ Tevrat: Tekvin 3/8.

¹⁹⁷ Ravza Aydın, *Musa b. Meymun'a Göre Yahudi İnanç Esasları*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya 2012, s. 81-82.

¹⁹⁸ İncil: Sirah 28-29

¹⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm*, Beyrut 1999, VI, s. 263.

²⁰⁰ İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, Çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992. s. 72.

²⁰¹ Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, s. 211.

değiştığı izlenimini verir ki bu Allah Teâlâ'nın ilminin kadîm olmadığının bir göstergesidir. Hişam b. Hakem'in de aynı görüşte olduğu aktarılır.²⁰²

Bu şâz görüşler dışında kelâmcılar Allah Teâlâ'nın ilminin her şeyi kapsadığı hususunda ittifak halindedir. Ancak 'şey' kelimesinin açıklanmasında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Eş'arî; Mu'tezilî kelâmcıların bu konuda yedi ayrı görüş ortaya koyduklarını ileri sürer. Bu görüşlerden bazılarının Cehm b. Safvan'ın düşüncesine yakın olduğu görülmektedir.²⁰³

Mûtezilî düşüncenin önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbâr Allah Teâlâ'nın ezelden beri bütün mâlumatı bildiğini söyler. O, Allah'ın zâtıyla bildiğini ve zâtında hiçbir havâdise yer olmadığını zikreder.²⁰⁴ Onun bu görüşü Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'nın ezeli ilmiyle olacak her hâdise bütün tafsilatıyla bildiği görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır. Kâdî Abdülcebbâr bu durumu *Fazlü'l-i'tizâl* kitabında da, Allah'ın henüz yaratmadan melekleri, cinleri ve insanları imtihana tabi tutacağını ve onların ne yapacaklarını bildiğini söyleyerek savunur. O, bu hususu İbn Abbâs'ın "Sakın Allah ezelde kulların ne yapacağını bilmezdi demeyin, ona cehalet isnad etmiş olursunuz." rivayetiyle de delillendirir.²⁰⁵

Mu'tezilî düşüncenin Şîa'ya etkisi göz önüne alındığında, ilâhî ilmin kapsamında da bu tesir kendisini göstermektedir. Mu'tezile'nin Kâdî Abdülcebbâr'a kadar olan gelişiminde ilâhî bilginin yüceliğine ve mâlumatın hepsini kapsar nitelikte olduğu noktasında ilerlediğine dikkat edilince, benzer bir fikrî gelişimin paralel bir biçimde şîî düşüncede de gerçekleştiği ortaya çıkar. Bu bağlamda Cehm b. Safvân döneminde yaşamış olan Hişam b. Hakem'in bu konuda onunla aynı düşünceleri paylaşıyor olması önemlidir.

Sûfîlere göre, Allah Teâlâ'nın ilmi bütün mâlumata şamildir. "Allah Teâlâ geçmişte olanı, hazır zamanda olanı, henüz olmayanı ve olursa nasıl olacağını bilir." şeklindeki

²⁰² Ebu'l-Hasen el-Hayyât, *el-İntisâr*, Mektebetü'd-dâri'l-arabiyye, Beyrut 1993, s. 60; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, s. 98; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, Mektebetü vehbe, Kahire 199 s. 183.

²⁰³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, s. 219.

²⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 160.

²⁰⁵ Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, Dârü't-Tûnusiyye li'n-neşr, Tunus, ty, s. 145, 221.

Ehl-i sünnet kelâmında sıkça dile getirilen sözün Muhâsibî tarafından da dile getirildiği görülür.²⁰⁶

Sûfî düşünce, ilâhî ilmin kapsamı konusunda Muhâsibî'nin ortaya koyduğu esaslardan ayrılmamıştır. Onlar ilimleri tasnif ederken Ehl-i sünnet kelâmcıların metodunu kullanmaktan da geri durmamıştır. Hücvîrî *Keşfü'l-mahcûb*'da ilmi açıklarken Allah Teâlâ'nın ilmiyle kulların ilmini aynı çatı altında değerlendirerek "ilim iki çeşittir, Allah Teâlâ'nın ilmi ve kulların ilmi" demiş ve Allah Teâlâ'nın ilminin sonsuz olduğunu vurgulamıştır.²⁰⁷ Aynı vurgu Kuşeyrî ve diğer sûfîlerde de görülmektedir.²⁰⁸

Şîî düşüncede de Kuleynî'den itibaren Allah Teâlâ'nın ilminin kapsamının nihayetsiz olduğu imamlara dayandırılarak açıklanmaktadır.²⁰⁹ Bu anlayış daha sonraki dönemde de her hangi bir değişikliğe uğramaz. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın ilminin kapsamı konusunda özellikle h. III. asırdan itibaren şîî düşünceyle sûfî düşünce arasında bir farklılığa rastlanmamaktadır. İmamların konuya yaklaşım tarzlarının da sûfîlere paralel olduğu söylenebilir.

Sadûk zamanında Hişam b. Hakem'in fikirlerinin etkisizleşmeye başladığı görülmektedir. Onun zamanında, belki de Mu'tezile'nin de etkisiyle şîî düşüncenin Allah Teâlâ'nın ezelden beri âlim olduğu ve her şeyi bildiği görüşü hâkim olmuştur. Sadûk'un *Kitâbü't-tevhîd*'de aktardığı rivayetler o dönemde şîî düşünce içerisinde Allah Teâlâ'nın bilgisinin kapsamı konusunda çeşitli görüşler olduğunu ortaya koymaktadır.²¹⁰ Bu durumu Eş'arî'nin *Makâlât*'ında da açıkça görmekteyiz.²¹¹

Bu durumda sûfî düşüncedeki ilâhî ilmin kapsamıyla Şîa'daki imamların söylemleri arasında benzerlik gözlemlenmektedir. Cafer-i Sâdık'a "Olan ve olacak her şey Allah Teâlâ'nın ilminde değil miydi?" diye sorulunca, onun "Elbette, semâvât ve arz henüz yaratılmadan önce Allah Teâlâ'nın ilminde idi." şeklindeki cevabı bunu teyit etmektedir.²¹²

²⁰⁶ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmi'l-Kur'an*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1971, s. 245; Bu sözü Muhâsibî'den önce dile getirmiş bir kimse tespit edemedik.

²⁰⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 205.

²⁰⁸ Kuşeyrî, *Selâsü Resâil*, s. 168.

²⁰⁹ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 159-160.

²¹⁰ Şeyh Sadûk, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 137

²¹¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 157

²¹² Şeyh Sadûk, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 135.

Her iki ekolün düşünce sisteminde de Allah Teâlâ'nın ilminin kapsamı önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim ilerideki bölümlerde işlenecek olan havasü'l-havasın (peygamberler, veliler ve imamlar) bilgisinin kapsamı konusunda ilâhî bilginin önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda Şîa'nın "Allah Teâlâ'nın iki türlü ilmi vardır. Birincisini halka bildirir, diğerini ise sadece zâtında saklar." şeklindeki ilâhî ilmi iki türe ayırması ilgi çekicidir.²¹³ Bu durum şîî inanç sistemindeki birçok hususun imâmet ekseninde geliştiği gibi, ilâhî ilmin kapsamının dahi bundan nasibini aldığını çağrıştırmaktadır.

1.3. Kader-Bilgi İlişkisi

"Allah'ın nesnelere ve olayları özellikle sorumluluk doğuran beşerî fiilleri, ezelde planlayıp zamanı gelince yaratması anlamında terim"²¹⁴ olarak tanımlanan kader kelâmcılar arasında önemli tartışmalara konu olmuş bir meseledir. Müslümanlar arasında kader tartışmalarının sahâbe döneminden itibaren var olması konunun daha çok iç etkenlerden dolayı ortaya çıktığını gösterir niteliktedir. Bunun da ötesinde Hz. Peygamber'in kadere inanmayı imanın esasları arasında zikrettiği düşünülmesi konunun Müslümanlar açısından önemini ayrıca ortaya koymaktadır.

İslâm düşüncesi içerisinde kader tartışmalarının önemli bir ayağını siyasî çalkantılar oluşturur. Özellikle Emevî hükümdarlarının; haksız tutumlarını, Hz. Hüseyin'i şehit etmelerini, Harre baskınını ve diğer olumsuz faaliyetlerini meşrûlaştırma noktasında kader inancını toplumun teskin edilmesi için kullandıkları görülmektedir.²¹⁵

Kazâ ve kader kelimeleri ve türevleri Kur'an'ı Kerîm'de yüzden fazla âyette geçmektedir. Bunların çoğu sözlük anlamlarıyla kullanılmışsa da, azımsanmayacak kadar âyette de terim anlamıyla kullanılmaktadır. Bu âyetlerden bazıları şunlardır: "De ki: Bizim başımıza ancak, Allah'ın bizim için yazdığı şeyler gelir."²¹⁶, "De ki: Allah dilemedikçe kendime bir zarar verme ve bir fayda sağlama gücüne sahip değilim."²¹⁷, "Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir."²¹⁸. Bu âyetlerle beraber pek çok hadis rivayetinde kaderin terim anlamıyla kullanıldığı görülür. Bu durum sahâbenin

²¹³ Şeyh Sadûk, *Kitabü't-tevhîd*, s. 138

²¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" *DİA*, XXIV, s. 59.

²¹⁵ Fethi Kerim Kazanç, "İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt VII, sy. 4, 2007, s. 148.

²¹⁶ et-Tevbe 9/51.

²¹⁷ el-A'raf 7/188.

²¹⁸ İbrahim 14/4.

kader anlayışında da kendisini göstermektedir. Ancak onlar bu konuyu tartışmayı, konu hakkında detaya girmekten kaçınmışlardır.²¹⁹

Kader konusunda, görüşleriyle ilk kez ön plana çıkan Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) olmuştur. O, insanların kendi hür iradeleriyle hareket ettiğinden yola çıkarak insanlardaki yaygın kader anlayışının yanlış olduğunu vurgulamıştır. Onun bu görüşü Emevî yöneticilerinin kader konusunu kullanarak insanları yönetime razı etme çalışmalarından ileri gelmiş olmalıdır.²²⁰ Bu düşüncenin, Mu'tezile'ye zemin hazırladığı görülmektedir.

Ehl-i sünnet âlimleri kaderin imanın esaslarından olduğu konusunda ittifak halindedirler.²²¹ Onlara göre zikri geçen âyetler bunu doğrulamaktadır. Nitekim Cibrîl hadisinin bazı rivayetlerinde kadere iman, imanın esaslarından birisi olarak sayılır.²²² Mu'tezile ise Ehl-i sünnet'in yaptığı kader tanımına karşı çıkararak kader ve kazânın insanlara ait fiillerin hükmünü açıklayıp haber vermekten ibaret olduğunu savunur.²²³ Onlara göre âyet ve hadislerde geçen kader bu şekilde yorumlanmalıdır. Onlar kesinlikle insanla alakalı bir fiili Allah Teâlâ'nın takdiri ve yaratması olarak kabul etmezler. Kâdî Abdülcebâr bu konuda şöyle der: "Kazâ ve kader Allah'ın (insanların fiillerini dilediği şekilde) yaratması olarak görülemez, böyle bir görüşe sahip olmaktan hepimizi Allah korusun."²²⁴ Ona göre Allah Teâlâ'nın Ehl-i sünnet'in anladığı manada kulların fiillerini takdir etmesi, imtihan ve teklif ile bağdaşmaz. Ancak kader Allah Teâlâ'nın bilmesi olarak düşünülürse o bu anlayışı kabul etmektedir. Nitekim ona göre Allah Teâlâ her şeyi ezeli ilmiyle bilir. O, bu konuda kulların fiiline tesir eden bir kader anlayışını reddeder.²²⁵ Bu bağlamda Kâdî'nin görüşü -Allah'ın bilmesi bağlamındaki kader düşüncesinde- Ehl-i sünnet'in görüşünden ayrı değildir.

Kader, sûflere göre de, şîlre göre de, ilim sıfatıyla ilişkilidir. Allah Teâlâ'nın ilim sıfatını ispat eden düşünce, kaderi de bu bağlamda kabul etmiş sayılır. İnkâr eden kimse ise kaderi kabul etmemiş sayılacaktır. Bu anlamda ilk dönem şîf kelâmcılardan Hişam b.

²¹⁹ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 42.

²²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" *DİA*, XXIV, s. 59.

²²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 305-308; Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, s. 228; Ayrıca bkz. Ramazan el-Bütî, *Kübra'l-yakîniyyât*, Dârü'l-fikri'l-muâsır, Beyrut 1997, s. 160; Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, 49.

²²² Müslim, İman, 1,7.

²²³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" *DİA*, XXIV, s. 58.

²²⁴ Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 770-771.

²²⁵ Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 771.

Hakem'in kaderi inkâr eden bir görüş ortaya koyduğu söylenebilir. Nitekim zaman ve mekanla kısıtlanmış bir ilâhın bilgisinin kapsamı da kısıtlı olacaktır. Bu bağlamda bu bilgisini kader olarak levh-i mahfûza da yazması mümkün değildir.

Şîî kaynaklarda özellikle imamların kaderi benimseyen bir görüş ortaya koydukları görülmektedir. Şeyh Sadûk Hz. Ali'den, kaderin derin bir deniz olduğu ve ona dalınmaması gerektiği rivayetini aktarır.²²⁶ Ayrıca, Cafer-i Sâdık'ın "Allah kaleme yazmasını emretti ve o da olmuş ve olacak her şeyi levh-i mahfûza yazdı" rivayetine yer verir.²²⁷ Nûmânî de bir yıllık kaderin kadir gecesinde belirlendiğini söylemektedir.²²⁸

Kader konusunda önemli noktalardan iki husus kalem ve levh-i mahfûzdur. Hadislerde geçen ifadelerde Allah Teâlâ kaleme yazmasını emretmiş, o da levh-i mahfûza bütün olacak hadiseleri kaydetmiştir. Şîî düşüncede kalem ve levhin mahiyeti konusunda farklı görüşler olduğu görülmektedir. Şeyh Sadûk bunların ilâhî bilgiyi aktaran melekler olduğunu söyler. O bu konuda Ca'fer-i Sâdık'dan şu rivayete yer verir:

"Allah Teâlâ kaleme levh-i mahfûzda kıyâmete kadar olacak her şeyi yazmayı emretti. Mürekkep; nurdan bir mürekkeptir. Kalem; nurdan bir kalemdir. Levh; nurdan bir levhtir. Süfyân dedi ki: Ona dedim ki: Ey Allah resûlünün oğlu bana levhin, kalemin ve mürekkebin ne olduğuyla ilgili Allah'ın sana bildirdiklerinden biraz daha bilgi ver. Dedi ki (Ca'fer-i Sadık): Eğer ehil bir kimse olmasaydın sana cevap vermezdim. Nûn (mürekkep); Kalem'e haber götüren bir melektir. Kalem; levhe haber götüren bir melektir. Levh; İsrâfil'e haber götüren bir melektir. İsrâfil; Mikâil'e haber götürür. Mikâil'de Cebrâil'e haber götürür. Cebrâil ise resûl ve nebîlere bildirir. Sonra dedi ki ey Süfyân buradan kalk sana bir şey yapmalarından korkarım."²²⁹

Bu rivayet, Allah Teâlâ'nın ilminin peygamberlere kadar tenezzül silsilesini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca peygamberin bilgisinin kapsamıyla ilgili de bize önemli ipuçları sağlamaktadır. Bu doğrultuda Allah Teâlâ'nın olmuş-olacak bütün hadiseleri levh-i mahfûza yazdırdığı bağlamındaki bir kader inancından bahsedebiliriz. Bir başka söylemle Sadûk ve dönemindeki Şîa'ya göre levh meleği bütün hadiseleri Allah Teâlâ'nın öğretmesiyle bilir. Bu anlayışın şîî vasatta önemli ölçüde karşılık bulduğu görülmektedir. Nitekim Şeyh Müfid bu görüşe muhaliftir ve kendine göre bu yanlışı

²²⁶ Şeyh Sadûk, *el-Hidâye*, s. 17.

²²⁷ Sadûk, *Meânü'l-ahbâr*, s. 23.

²²⁸ Nûmânî, *el-Gaybe*, Dârü'l-Cûlân, Kum 2011, s. 68.

²²⁹ Sadûk, *Meânü'l-ahbâr*, s. 23.

düzeltelemeye çalışmıştır. Bu düşüncesini, şıa içerisinde yaygın olan yanlış gördüğü inançları düzeltelemek için kaleme aldığı *Tashihu itikadi* 'ş-şıa isimli eserinde dile getirir.

şeyh Müfid'e göre levh; Allah Teâlâ'nın kıyamete kadar olacak hadiseleri yazdığı bir kitaptır. O bu konuda şunları kaydeder:

Levh; Allah Teâlâ'nın kitabıdır. Onda kıyâmete kadar olacak hadiseleri yazmıştır. Allah Teâlâ'nın şu sözü buna delâlet eder: "Biz Zebur'da zikirden sonra, 'yer yüzüne Allah'ın salih kulları hakim olacaktır' yazdık."²³⁰ Levh zikirdir. Kalem Allah Teâlâ'nın onunla levhe yazdırdığı şeydir. Levh meleklerin kendisinden bilgi aldığı kaynaktır. Ki bu kaynakta vahiy ve gaybi hususlar vardır. Allah Teâlâ bir meleğin gaybî bir hakikate vâkıf olmasını dilerse onu levhe baktırır ve peygambere gönderir."²³¹

Müfid levh ve kalemin melek olduğu görüşüne karşı çıkar. Ona göre melekler kalem ve levh diye isimlendirilmezler. O, bunun da ötesinde insanların dahi bu isimlerle anılmadığının altını çizer.

Müfid'in bu konudaki görüşüyle Sadük'un görüşü arasında bir fark olsa da, kaderin varlığı konusunda ittifak ettikleri görülür. Nitekim her ikisinden de aktardığımız görüşlerde Allah Teâlâ'nın ilminin olacak bütün hadiseleri kapsadığı ve bunu bildirdiği hususu nettir.

Tasavvufî düşüncede yer alan kader algısının ilk dönemden itibaren Ehl-i sünnet çerçevesinde geliştiği görülmektedir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın ezelî ilmiyle kıyamete kadar olacak her şeyi bildiği, bunu levh-i mahfûzda yazdığına dair olan hadisler bu konudaki temel kaynak niteliğindedir.

Sûfîler kader tartışmalarına erken dönemlerde başlamıştır. Sûfililiğinin yanında kelâmcı olarak da nitelenmesi mümkün olan ilk dönem sûfîlerinden Hâris el-Muhâsibî'nin kader konusunu ne denli önemsediği babasıyla arasında yaşanan miras olayında açıkça görülmektedir.²³² Bu olayın temelinde Ehl-i sünnet kader anlayışının ondaki hakimiyeti yer almaktadır. Aynı durum diğer sûfîler için de söylenebilir.

Hakîm et-Tirmizî *Nevâdiru'l-usûl* isimli eserinde kaderle ilgili şu hadise yer verir:

²³⁰ el-Enbiyâ 21/105.

²³¹ şeyh Müfid, *Tashihü'l-İtikâdi'l-İmamiyye*, s. 74.

²³² Muhasibî'nin babası Kaderiyye mezhebinin görüşlerini benimsemektedir. Bu sebeple Muhasibî babasının mirasını reddetmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 51.

İstedigin zaman Allah Teâlâ'dan iste, yardım dilediginde Allah Teâlâ'dan yardım dile. Kalem yazdiklariyla birlikte kurudu. Eger bütün yaratilmislar birlesip Allah'in yazmadigi bir konuda sana yardım etmek veya zarar vermek isteseler buna güç yetiremezler.²³³

Ehl-i sünnet kaynaklarında zikredilen benzer rivayetler de sûfilerce aynen kabul görmüştür. Kelâbâzî, *et-Tearruf*'ta bu konuyla ilgili başlık açarak sünnî doktrini aynen aktarmıştır.²³⁴

Allah Teâlâ'nın ilmi ve ilminden bazı malumatları levh-i mahfûzda yazdırması konusunda sûfî ve şîiler arasında bir ayrıma rastlanmaz. Her ne kadar Hişam b. Hakem'in muhalif düşüncesi olsa da onun bu düşüncesi şîi vasatta kabul görmemiştir.

Bu konunun önemi özellikle havasü'l-havasın bilgisinde açığa çıkmaktadır. Nitekim kader, levh-i mahfûza işlenmiştir ve olacak bütün gaybî hususlar orada yazılmıştır. Meleklerin oradan olacak hadiselerle ilgili bilgi almaları bu bağlamda mümkün ve hatta zorunludur. Bu durum aynı bilgiye peygamber, velî ve imam olan kimselerin de ulaşmasının imkânı problemini doğurur. Eger bunların oradan bilgi alabilirliği kabul edilirse bunların söylediğinin aksi bir şeyin olması durumunda Allah Teâlâ'nın bilgisinde bir değişiklik olduğu izlenimi ortaya çıkacaktır.

1.4. Allah Teâlâ'nın İlminde ve Kaderde Değişiklik Problemi

Allah Teâlâ'nın ilim sıfatının ezelî oluşu veya zâtının ezelî olarak âlim oluşu, onun ilminin değişim göstermeyeceğine dair zorunlu bir delil olsa da, şîilerde böyle bir değişim olduğunu çağrıştıran görüşlere rastlamak mümkündür. Bu görüşler onlarda bedâ olarak isimlendirilmektedir. Bedâ inancına benzer hususlara sûfilerde de çeşitli şekillerde rastlamak mümkündür. Sûfilerdeki bedâ inancına benzer hususun levh-i mahfûzda olan değişim olduğu söylenebilir. Ancak bu durum ilk beş asırda açıkça karşımıza çıkmaz. Ayrıca nesh konusunun bedâyyla olan benzerliği de önemlidir.

Her iki ekole göre; Allah Teâlâ âlimdir ve ilminin kâinatla alakalı hususlarını kalem ismi verilen bir mahlûka, levh adı verilen bir şey üzerine yazdırmıştır. Bu levhte yazılan hususlarda değişikliğin olma imkânı Allah'ın ilminde olan bir değişiklik olarak algılanabilir. Allah Teâlâ'nın ilminde değişiklik olması konusunda; “bedâ-nesh ve levh-i

²³³ Hakîm et-Tirmizî, *en-Nevâdir*, I-VII, Tah. Tevfik Mahmud Tekle, Dârü'n-nevâdir, Dimeşk 2010, II, s. 48.

²³⁴ Kelâbâzî, *Et-Taarruf li-mezhebi ehli't-Tasavvuf*, s. 48-50.

mahfûzda (kaderde) değişiklik” olması şeklinde iki farklı yaklaşım karşımıza çıkmaktadır.

1.4.1. Bedâ-Nesih:

Ehl-i sünnet ve ilk dönem sūfî düşüncesinde yeri olmayan bedâ inancı Şîa içerisinde ortaya çıkan bir terimdir. Kelime kökeni olarak “ortaya çıktı” anlamına gelen Arapça bedâ “بدا” fiilinden türer.²³⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de altı âyette sözlük anlamıyla zikredilir.²³⁶ Râgıb el-İsfahânî bu kelimeyi “bir şeyin açıkça görünmesi” olarak aktarmakta ve bedevî kelimesinin de bu kökten geldiğini vurgulamaktadır.²³⁷

Bedâ terim anlamıyla ilk olarak Muhtar es-Sakafî’nin Emevilerle mücadelesinde ortaya çıkmıştır.²³⁸ Taberînin aktardığına göre; Muhtar’ın ordusunda yer alan Abdullah b. Avf, Abdullah b. Şerîk’i ilâhî takdir çerçevesinde galibiyetle müjdelemiştir. Ancak savaş kaybedilmiştir. Bu durumda Abdullah b. Avf “Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i mahfûz) O’nun yanındadır.”²³⁹ âyetini okumuştur.²⁴⁰ Nevbahtî de konuyla ilgili benzer bir hadiseyi aktarır: Ebu’l-Hattâb Abbâsîlerin Kûfe’deki vâlilerinden İsâ b. Mûsâ’yla savaşa girince mensuplarını zaferle müjdelemiştir. Savaş kaybedilince de “Ben ne yapayım bedâ oldu” demiştir.²⁴¹ Aynı durum Muhtar es-Sakafîye de atfedilir.²⁴² Bu üç şahsiyet Emevîlere muhalif ve şîî karakterli olsa da, bu kimseler İmâmiyye tarafından önemsenmemiştir. Bu yüzden birçok araştırmacı bedâ inancının şîî inancı açısından önemini Ca’fer-i Sâdık’la ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre İmam Ca’fer oğlu İsmâil’in kendisinden sonra imam olacağını söylemiş, ancak İsmâil ondan önce vefat edince, o bu durumu bedâ inancıyla açıklamıştır.²⁴³

Şîa mezhebinde bedâ inancı yukarıdaki aktarımlara ilave olarak birçok rivayet ekseninde oluşur. Ancak buna yüklenen anlam tarihsel seyir içerisinde değişim göstermektedir. Bedâ inancını yukarıdaki rivayetlerde geçtiği şekliyle kabul eden Hişam

²³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, s. 234.

²³⁶ ez-Zümer 39/47,48; el-Câsiye 45/33; el-En’am 6/29; Yûsuf 12/35; el-A’râf 7/22.

²³⁷ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, s. 40.

²³⁸ Hasan Abdülsâtir, *Nazariyyetü’l-bedâ*, Müessesetü’l-urveti’l-vuskâ, yy, ty, s. 55.

²³⁹ er-Ra’d 13/39.

²⁴⁰ Taberî, *Tarihü’r-rûsul ve’l-mülûk*, III, s. 489.

²⁴¹ Hasan Abdülsâtir, *Nazariyyetü’l-bedâ*, s. 56; Nevbahtî, *Firaku’s-Şîa*, s. 80.

²⁴² Ebu’l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’l-dîn*, Âlemu’l-kutub, Beyrut 1983, s. 30; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, s. 171-172.

²⁴³ Avni İlhan, “Bedâ” *DİA*, V, s. 290.

b. Hakem'e göre Allah Teâlâ'nın bilgisinde değişim olması mümkündür. Bedâ da tam olarak bunu ifade etmektedir ki rivayette geçen hususlar bunu doğrular niteliktedir. Aslında bedâyı önemli bir inanç yapan da Hişam'ın bu düşüncesidir. Onu bu görüşe iten temel etken ise, imâmet doktrindir. Buna göre mâsum imamın vereceği haberler kesin olarak ilâhî menşelidir. Onun verdiği bir haberin aksi çıkması durumu ise imamdan kaynaklanmaz. Nitekim o sadece kendisine bildirileni aktarıcı durumdadır. Hişam b. Hakem tarafından ileri sürülen bu düşüncenin imamlar tarafından savunulduğuna dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Bilakis şîî kaynaklarda imamlara isnad edilen görüşlerde Hişam'ın bu düşüncesinin bizzat imamlar tarafından şiddetle tenkit edildiği görülür. Sadûk, Ca'fer-i Sâdık'tan şöyle bir rivayet aktarır: "Her kim Allah'ın dün bilmediği bir şeyi bugün bedâ olarak bildi derse ben ondan beriyim."²⁴⁴

Şîî kelâmcıların bedâyâ önem verdiği görülmektedir. Bunun sebebinin şîî vasatta bedâ düşüncesinin yaygınlığı olmalıdır. Onlarda bedânın olmadığını ispat etmeye yönelik bir tutum görülmez. Ancak yanlış bedâ anlayışına karşı Allah Teâlâ'nın ilminin her şeyi kapsadığı ve bedânın onun ilminde bir değişikliğe neden olmadığı noktasında önemli çaba gösterirler.

Şîa keliminde bedâ anlayışının olgunlaşmasında Kuleynî'nin rivayetlerinin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. O bu konuyla ilgili *Kâfi*'de bir bâb açmıştır. Kendisinden sonra gelen kelâmcılar da onun aktardığı bilgiler çerçevesinde konuyu açıklamışlardır.

Kuleynî'nin bedâyâyla ilgili aktarmış olduğu rivayetlerde temel hususlar şunlardır:

1. Bedâ kesin olarak imamlar tarafından kabul edilmiştir. Kuleynî *el-Kâfi*'de bu konuda bâb açarak konuyu derinlemesine inceler.²⁴⁵
2. Bedâ Allah Teâlâ'yı methetmektir. Bu konuda "Allah Teâlâ bedâ'yla övüldüğü kadar hiçbir şeyle övülmedi"²⁴⁶ rivayetine yer verir.
3. Bedâ bütün peygamberler tarafından kabul edilmiştir. Ca'fer-i Sâdık'tan: Hiçbir peygamber Allah Teâlâ hakkında şu beş hususu ikrar etmeden nebî olmadı: Bedâ, Meşîet, Sucûd, Ubûdiyyet ve Tâat.²⁴⁷

²⁴⁴ Şeyh Sadûk, *Musennefâtu Şeyh Sadûk*, s. 48.

²⁴⁵ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 194.

²⁴⁶ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 197.

²⁴⁷ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 199.

4. Bedâ Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişiklik anlamına gelmez. Bu konuda şöyle bir rivayet zikredilir: “Mansûr b. Hâzım dedi ki: Ebû Abdullah'a, bugün Allah Teâlâ'nın dün ilminde olmayan bir şey vuku bulur mu? Dedi ki: Bunu söyleyene Allah lanet etsin. Dedim ki: Peki geçmişte olan ve bundan sonra olacak bütün hadiseler Allah Teâlâ'nın ilminde midir? Dedi ki: Elbette henüz mahlûkatı yaratmadan önce öyleydi.” Ayrıca “Allah bilgisizlik olarak bedâ yapmaz” rivayetine yer verir.²⁴⁸

Kuleynî'den sonra gelen İmâmiyye mensuplarının bedâ hakkındaki düşünceleri onun aktardığı esaslar çerçevesinde gelişmiştir. Bu bağlamda şîî kelâmcılar bedâyı Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişiklik olmadığı noktasını vurgulayarak yorumlar. Sadûk Ca'fer-i Sâdık'a oğlu İsmâil konusunda isnad edilen bedâ sözünü Allah'ın daha önce bilmediği bir hususu bilmesi olarak yorumlanmasına şiddetle karşı çıkarak, böyle söyleyen kimseleri tekfir eder.²⁴⁹ Sadûk bedânın anlamını açıklama noktasında, Yahudilerin Allah Teâlâ'nın âlemi yarattıktan sonra dinlenmeye çekildiğine inandıklarını, Müslümanların ise “Allah Teâlâ'nın her an bir iş içinde” olduğuna iman ettiklerini bildirir. Bu bağlamda Sadûk Allah Teâlâ'nın öldürmesi, diriltmesi, yaratması, rızık vermesi gibi fiili sıfatlarını bedâ olarak görmektedir.²⁵⁰

Usûlî geleneğin öncüsü Müfîd ise bedâyı “Vukûu beklenmeyen hususlardaki Allah'ın fiili”²⁵¹ olarak tarif etmektedir. O, bedânın Allah Teâlâ'ya nisbetinin semâî olduğunu kabul eder. Bu bağlamda konu hakkındaki rivayetlerden yola çıkarak bu inancı Allah Teâlâ için ispat ettiğini belirtir. Ona göre ilgili rivayetler olmasa dahi bedâ Allah Teâlâ'ya akıl cihetiyle de ispat edilebilirdi.²⁵²

Şeyh Müfîd kendisinin bedâ anlayışının bütün Müslümanlarca kabul edildiğini söyler.²⁵³ O, şîî olmayan kimselerin bedâyı sadece ismen reddettiklerini mana itibarıyla kabul ettiklerini savunur. Onun bu söylemi yapmış olduğu tanım çerçevesinde doğru kabul edilebilir. Nitekim bütün Müslümanlar vukuu beklenmeyen bir olayı Allah Teâlâ'nın yaratabileceği hususunda hemfikirdir.

²⁴⁸ Kuleynî, *el-Kâfî*, I, s. 198-199.

²⁴⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlî 'd-dîn ve tamamı 'n-ni 'me*, s. 75.

²⁵⁰ Sadûk, *Musannefâtü Şeyh Sadûk*, s. 47.

²⁵¹ Şeyh Müfîd, *Tashîhü 'l-tikâdi 'l-İmamiyye*, s. 67.

²⁵² Şeyh Müfîd, *Evâilü 'l-makâlât*, s. 80.

²⁵³ Şeyh Müfîd, *Evâilü 'l-makâlât*, s. 80.

Şerif Mürtezâ ise bedâyı âhâd haberlerle geliyor olması sebebiyle reddeder. Ona göre bedâ, ancak nesih anlamında kullanılırsa doğru kabul edilir.²⁵⁴

Bedâ inancı ilk ortaya çıkışında Allah Teâlâ'nın ilminde olan bir değişimi andırsa da, zamanla şîh kelâmcılar tarafından Allah Teâlâ'nın fiilleriyle alakalı bir zemine çekilir. Bu bağlamda bedâyı nesihle de ilişkilendirdikleri görülür.

Nesih; yok etmek, değiştirmek anlamına gelen Arapça bir kelimedir.²⁵⁵ Râgıp el-İsfahânî terim anlamını: “Bir hükmün bir başka hükümle izale edilmesidir”²⁵⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım İslâmi fırkalar tarafından genel kabul görür. Bu bağlamda Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’de bir hükmü bildirdikten sonra o hükmü bir başka hükümle değiştirebilir.

Nesih konusunun Allah Teâlâ'nın ilmiyle ilgili bir değişikliğe sebep olacağı düşüncesine kelâmcılar arasında rastlanmaz. Ancak, Yahudilerin kendi kitaplarının hükmünün nesh olması durumunun Allah'ın bilgisinde değişikliğe neden olacağını öne sürerek neshe karşı çıktıkları görülmektedir. Onların bu düşüncesi yerinde değildir. Nitekim Tevrat'ta dahi Allah Teâlâ'nın daha önceden emrettiği hususlarda zaman ve şartlara göre değişiklik yaptığı bildirilir. Hz. Âdem'in kız ve erkek çocukları birbirleriyle evlenmelerine izin verilmişken, Tevrat'ta bunun yasaklanması bu durumun örneklerindedir.²⁵⁷

Nesihle bedâ konusu birbirlerine yakın bir anlamı ifade eder. Bu bağlamda Şeyh Sadûk bedâ hakkında konuşurken nesihle aynı anlama gelen açıklamalarda bulunur. O bu konuda şunları kaydeder: “Beda: Bir şeyi emretmesi sonra nehyetmesidir. Ya da nehyedip sonra emretmesidir.” O bu duruma şeriatlerin neshi ve kıblenin değişmesini örnek gösterir.²⁵⁸ Şeyh Müfîd de Sadûk'un yolundan giderek nesihle bedâyı aynı fikri yapı içerisinde değerlendirmektedir ve bütün müslümanların nesih hakkında söyledikleri şeylerin bedâ için de geçerli olduğunu savunmaktadır.²⁵⁹

²⁵⁴ Şerif Mürtezâ, *Resâilü'l-Murtezâ*, I, s. 117.

²⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, s. VI, s. 4407.

²⁵⁶ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 490.

²⁵⁷ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 579-580; Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, X, s. 207.

²⁵⁸ Şeyh Sadûk, *Kitabü't-tevhîd*, s. 336.

²⁵⁹ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 80.

Şîa'nın bedâ konusunda ortaya koyduğu deliller aynı zamanda neshin meşrûiyetine ait delillerdir. Bu bağlamda “Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır; Ana Kitap O'nun katındadır.”²⁶⁰ âyeti gerek bedânın gerekse neshin delili olarak zikredilmektedir.

Şîî kelâmcılardan Sadûk, Müfîd ve özellikle de Mürtezâ bedâyı nesih anlamında kabul eder. Şîa'nın bu büyük kelâmcıları ve onlardan önce olan Kuleynî ve imamlardan gelen rivayetler tümüyle Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişiklik anlamındaki bedâyı kabul etmemesine rağmen mezhep içerisinde bu durumun itikadî bir boyutta tartışılıyor olmasında Hişam b. Hakem ve o dönemde yaşayan şîî toplumun inançlarının önemli bir yeri vardır. Nitekim Ehl-i sünnet, sûfî ve şîî vasattaki bedâ algısı Allah Teâlâ'nın ilminin değişikliğe uğradığı noktasındadır. Eş'arî *Makâlât*'ında bu konuya değinerek o dönemdeki şîî toplumun bedâ konusunda üç görüş içerisinde olduğu bilgisini aktarır. Buna göre birinci görüşte olanlar Allah Teâlâ'nın ilminde olan bir husus henüz insanlara bildirilmemişse, Allah Teâlâ bunu değiştirebilir anlamında bedâ olabilir. İkinci görüşe göre insanlar bilse de bilmese de Allah Teâlâ'nın hükmünde değişiklik anlamında bedâ olabilir. Üçüncü görüşe göre ise Allah Teâlâ'nın ilminde değişim anlamında bir bedâ olamaz.²⁶¹ Bu son görüşü Mürtezâ açıkça dile getirir. Ancak dönemle ilgili bilgilerden diğer görüşlerin daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'arî, bizzat Hasan b. Muhammed b. Cumhur adındaki şîî âlimle konuyu görüştüğünü ve onun birinci görüşte olduğunu nakletmiştir.²⁶²

Sûfîler bedâ konusuna Ehl-i sünnet'in genel prensipleriyle yaklaşmaktadır. Özellikle Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişim olmasına karşı çıkarlar. Kelâbâzî Allah Teâlâ'da fenâ bulan bir kulun durumunu aktarırken, kulun bu durumundan dönemeyeceğini belirtir. Buna delil olarak ise Allah Teâlâ hakkında bedânın câiz olmadığını zikreder.²⁶³

Tarihsel süreçte Şîa'ya atfedilen Allah Teâlâ'nın ilminde değişim anlamındaki bedâ inancı şîî toplum içerisinde yer bulmuşsa da, Hişam b. Hakem gibi erken dönem şahsiyetleri dışında şîî kelâmcılar tarafından kabul görmez. Bu konuda sûfîlerle şîî kelâmcılar arasında bedâ ismini kullanmaktan başka bir farklılık gözlenmez ve her iki ekole göre de Allah Teâlâ'nın ilminde herhangi bir değişim olmaz.

²⁶⁰ Ra'd 13/39.

²⁶¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 39.

²⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 39.

²⁶³ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 147.

1.4.2. Levh-i mahfûzda Değişim Problemi

Levh-i mahfûz “bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap” olarak kabul edilmektedir.²⁶⁴ İlâhî bilgidен burada yazılı olduğu var sayıldığında burada oluşacak bir değişim Allah Teâlâ'nın ilminde değişim anlamına geleceğinden levh-i mahfûzun mahiyeti ilâhî bilgi açısından önemli bir konudur.

Köken itibarıyla levh ve mahfûz kelimeleri Arapça'dır. Levh; yazı tahtası, yazı yazmak için kullanılan düzgün yüzey anlamına gelirken, mahfûz; korunmuş demektir. Bu bağlamda “levh-i mahfûz” terkîbi “korunmuş yazı levhâsı” anlamına gelmektedir. Şevki Yavuz, levh-i mahfûzun Kur'ân-ı Kerîm'de şu kavramlarla da zikredildiğini söyler: “kitâb”²⁶⁵, “kitâb-ı mübîn”²⁶⁶, “kitâb-ı meknûn”²⁶⁷, “kitâb-ı mestûr”²⁶⁸, “ümmü'l-kitâb”²⁶⁹ bunlara ilâve olarak “imâm-ı mübîn”²⁷⁰ ve zikir²⁷¹ kavramını da bunlara ekleyebiliriz.²⁷²

Bu kavramların zikredildiği âyetlerden levh-i mahfûzla ilgili şu hususlar öne çıkar:

1. Levh-i mahfûz yazılmış bir kitaptır, ancak keyfiyeti meçhuldür.
2. Bu kitap kâinat yaratılmadan önce yazılmıştır.
3. Kur'ân-ı Kerîm ve kutsal kitaplar levh-i mahfûzda mevcuttur.
4. Bu kitapta kâinatta olacak her hadise ayrıntılarıyla yazılmıştır.
5. Bu kitap koruma altındadır ve ona sadece arınanlar yaklaşabilir.

Levh-i mahfûzla ilgili olduğu düşünülen âyetlerden yola çıkarak yapılan bu tespitlerin yanında, Allah Teâlâ'nın “Allah dilediğini siler, dilediğini silmez, kitâbın aslı (levh-i

²⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, XXIII, s. 151.

²⁶⁵ el-En'âm 6/38: Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir. Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda hepsi Rablerinin huzuruna toplanıp getirilecekler.

²⁶⁶ Yûnus 10/61: (Ey Muhammed!) Sen hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur'an'dan ne okursan oku ve (ey insanlar, sizler de) hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona daldığınızda biz sizi mutlaka görürüz. Ne yerde, ne de gökte, zerre ağırlığınca, (hatta) bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz; hepsi muhakkak apaçık bir kitaptadır.

²⁶⁷ el-Vâkıâ 56/78: Korunmuş bir kitaptadır.

²⁶⁸ el-İsrâ 17/58: Ne kadar memleket varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helâk edeceğiz, ya da şiddetli bir azapla cezalandıracağız. İşte bu, Kitap'ta yazılmış bulunuyor.

²⁶⁹ er-Ra'd 13/39: Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap O'nun yanındadır.

²⁷⁰ Yâsîn 36/12: Şüphesiz biz, ölüleri mutlaka diriltiriz. Onların yaptıklarını ve bıraktıkları eserlerini yazarız. Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfûz'da) bir bir kaydetmişizdir.

²⁷¹ el-Enbiyâ 21/105: Andolsun, Zikir'den (Levh-i Mahfûz) sonra Zebûr'da (Kutsal Kitaplar'da) da, “Yere muhakkak benim iyi kullarım varis olacaktır” diye yazmıştık.

²⁷² Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, XXIII, s. 151;

mahfûz) onun katındadır”²⁷³ buyurması levh-i mahfûzdaki bazı hükümlerin silinebileceği, bir başka söylemle değişebileceği izlenimi vermektedir. Bu âyetin tefsirinde sahâbe döneminden itibaren çeşitli görüşlerin olduğu görülmektedir ve bu konuda birçok görüş ortaya konur. Bunlardan bazıları şunlardır: Birincisi: Levh-i mahfûzda kişinin başına gelecek her şey silinebilir, ancak şekavet ve saadet silinmez. İkinci görüşe göre ise âyette belirtilen iki kitap vardır. Birincisi mahv ve isbat kitabı ikincisi ise değişmesi mümkün olmayan ümmü’l-kitâb. Üçüncü görüşe göre Allah dilerse kişinin kaderinde olan herşeyi levh-i mahfûzdan siler. Dördüncü görüş: Levh-i mahfûzda bir değişiklik olmaz, mahv ve isbattan kasıt nesihdir. Beşincisi levh-i mahfûzda değişiklik olmaz, âyette kastedilen mahv ve ispât eceli gelen kişi ölür, gelmeyen kişi ise yaşar anlamındadır. Altıncısı: Levh-i mahfûzda bir değişiklik olmaz Allah Teâlâ dilerse günahı bağışlar (mahv) veya bağışlamaz (isbat).²⁷⁴ Bu görüşlerden ortaya çıkan sonuca göre levh-i mahfûzla veya kaderle ilgili değişikliğin olabirliği ilk dönemden itibaren tartışılan, ihtilafli bir konudur.

Hadis literatüründen kütüb-i sitte’de levh-i mahfûz terkinine rastlanmasa da,²⁷⁵ Taberânî *el-Mu’cemü’s-Sağîr*’de İbn Abbâs’dan rivayet ettiği bir hadiste ‘kâfirûn’ suresinin Allah Teâlâ katından, levh-i mahfûzdan indirildiği bilgisine yer vermektedir.²⁷⁶ Bu doğrultuda sahâbiler arasında bu sözcüğün kullanımının yaygın olmadığı söylenebilir. Ancak levh-i mahfûzla aynı anlama gelen diğer terimlerin gerek sahâbe ve gerekse tâbiîn döneminde yaygınca kullanıldığı görülür.²⁷⁷

Hadis rivayetleri içerisinde levh-i mahfûzun hiç değişmeyeceği yönünde açık ifadelerin olmasıyla birlikte,²⁷⁸ bazı iyi amellerin kazâyı değiştirebileceği zikredilmektedir.²⁷⁹ Kazâ, levh-i mahfûzdaki bir yazgının oluş vakti olarak tanımlanırsa,²⁸⁰ kazâdaki

²⁷³ er-Ra’d 13/39.

²⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, Dârü’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 2005, s. 352-354; Taberî, *Tefsirü’t-Taberî*, XXVI, s. 477-488.

²⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, XXVII, s. 151.

²⁷⁶ Taberânî, *el-Mu’cemü’s-Sağîr*, II, s. 44.

²⁷⁷ Buhârî, *Kitâbü bed’i-halk*, 1: “Hz. Peygamber buyurdu: Allah vardı, ondan gayrısı yoktu. Arşı su üzerindeydi. Zikirde her şeyi yazdı...”; Tirmizî, *Kitâbü’l-kader*, 17: “Ümmü’l-kitâb nedir bilirmisin, Allah ve resulü daha iyi bilir dedim. Hz. Peygamber o Allah Teâlâ’nın semâvâtı ve arzı yaratmazdan önce yazdığı bir kitaptır...”

²⁷⁸ Buhârî, *Kitâbü’n-nikâh*, 8: “Hz. Peygamber buyurdu, ey Ebû Hureyre kalem kurdu senin başına gelen gelir.”; Tirmizî, *Sıfatü’l-kıyâmet*, 59: “Bil ki: bütün ümmet sana menfaat sağlamak için birleşse Allah Teâlâ’nın sana yazdığından başka bir fayda sağlayamaz...”

²⁷⁹ Tirmizî, *Kitâbü’l-kader*, 6: “Hz. Peygamber: Kazâyı ancak dua geri çevirir. Ömrü ancak iyilik uzatır”.

²⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *DİA*, XXIV, s. 58.

değişiklik levh-i mahfûzdaki değişim anlamına gelir. Bu bağlamda özellikle dua ve iyi amellerin kaderi değiştirebileceği anlamındaki hadisler bu konuda önemlidir.

Kelâmcılar, levh-i mahfûz konusunu ilk dönemlerde değişebilirlik açısından incelemez. Onların bu konuda daha çok iki hususu önemsedikleri görülmektedir. Birincisi kader bağlamındadır ki, İmâm-ı A'zam'ın *Fıkhü'l-ekber*'de bu konuya değinmesinden o dönemki kader tartışmaları sırasında levh-i mahfûzun mahiyetinin bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.²⁸¹ İkinci husus ise Kur'ân-ı Kerîm'in mahiyetiyle ilgili tartışmalardır. Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olmasını kabul ederken, öncelikle levh-i mahfûzda yaratıldığını savunduğunu nakleder.²⁸² Bu iki husustan özellikle kader konusu Allah Teâlâ'nın ilmi açısından önemlidir.

Kelâmcılar kader konusunu levh-i mahfûzdan çok Allah Teâlâ'nın ilmiyle ilişkilendirdiklerinden değişmezliği üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu sebeple kaderin değişmezliği söyleminden levh-i mahfûzun değişmez olduğuna hükmetmemiz pek doğru olmaz. Bunu en net bir biçimde Ebû Muîn en-Neseî' de görmekteyiz. O, bu konuda açıkça şekavet ve saadetin Allah Teâlâ'nın ilminde asla değişmeyeceğini belirttikten sonra aynı hususun levh-i mahfûzda değişebilirliğini dile getirmiştir.²⁸³

İlk dönemden itibaren gelişen bu kelâmî tartışmalar içerisinde sûfîlerin levh-i mahfûz konusuna iki açıdan yaklaştığı görülmektedir: Birincisi zâhirî bağlamda Allah Teâlâ'nın kâinatla ilgili her hususu kaydettiği kitap görüşü, ikincisi ise işârî bağlamda levh-i mahfûzun kalple ilişkilendirildiği derunî anlamdır.

Hicrî V. asra kadar olan dönemde sûfîler levh-i mahfûzla ilgili detaylı bir tartışmaya girmemiştir. Konuyla ilgili söylemler, daha çok tefsir ve hadis şerhlerinde geçen bu bağlamdaki âyet ve hadislerin yorumlarıdır.

Tüsterî levh-i mahfûzu işârî anlamda mü'min bir kimsenin gönlü olarak yorumlamakla birlikte, onu bütün kitaplardan üstün, içinde her şeyin yazıldığı, noksanlık ve ziyâdeliğin olamayacağı bir kitap olarak görmektedir.²⁸⁴

²⁸¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 56.

²⁸² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 598.

²⁸³ Ebû Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-kelâm*, s. 81.

²⁸⁴ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, Tah. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-sûd, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut h. 1423, s. 85.

Hakîm et-Tirmizî levh-i mahfûzun insanlar yaratılmadan önce yazıldığı, Kur'ân-ı Kerîm'i içinde barındırdığı, meleklerin gerektiğinde bu kitaba baktıklarını zikreder. O, levh-i mahfûzda bir değişim olmasıyla ilgili net bir bilgi zikretmemekle birlikte duanın ömrü uzattığını, sıla-i rahimin ölüm meleğini geri çevirdiğini söyler.²⁸⁵

Ebu'l-Leys es-Semerkindî levh-i mahfûzun korunmuşluğunu Şeytanlardan korunma olarak açıklamaktadır. Ayrıca levhin yerini belirten rivayetleri esas alarak arşın sağ tarafında beyaz inciden olduğu bilgisini aktarır. "Allah dilediğini siler, dilediğini silmez, kitabın aslı (levh-i mahfûz) onun katındadır"²⁸⁶ âyetiyle ilgili diğer müfessirlerin zikrettiği birçok görüşe o da katılır. Bu görüşler arasında levhin içeriğiyle ilgili değişimle ilgili rivayetlere de rastlanmaktadır. Bunlardan birisi tâbiînin ileri gelenlerinden Ebû Vâil Şakîk b. Eslem'in "Allah'ım eğer beni iyilerden yazdıysan, bu yazgıyı sâbit eyle; eğer kötülerden yazdıysan o yazgısı silip onun yerine iyilerden yaz. Muhakkak ki sen dilediğini siler dilediğini silmezsin."²⁸⁷ rivayetidir.

Kelâbâzî *Meânü'l-ahbâr*'da Allah Teâlâ'nın her şeyi takdir ettiği ve bu takdirin değişmeyeceğine dair rivayetlere yer verir. Ayrıca "Kaderi ancak dua engeller." anlamındaki hadisi "takdir edilmiş belayı takdir edilmiş dua engeller" bağlamında yorumlamaktadır.²⁸⁸

Ebû Tâlib el-Mekkî *Kûtu'l-kulûb*'da levh-i mahfûz konusunu tartışmaya açmasa da, günlük ezkar tayinlerinde bu konuya değinmiştir. Öncelikle levh-i mahfûzun büyüklüğünü, ondaki her bir harfin büyüklüğünü kâf dağı kadar diyerek betimler. Ayrıca "Eğer bütün melekler ondaki bir harfi okumak için birleşseler okuyamazlar" demiştir. Ona göre levh-i mahfûzu, ancak levh-i mahfûz meleği olan Hz. İsrâfil okuyabilir. Ebû Tâlib el-Mekkî levh-i mahfûzun işârî manası itibarıyla mü'minin kalbi olduğunu belirtmektedir. O, mahv ve ispatı da bu bağlamda yorumlar.²⁸⁹

Sülemî tefsirinde ilgili âyetleri tefsir etmekle birlikte, *Tabakât*'ında bu konuya değinmemiştir. O, hurûf-i mukattaa'dan "elif-lâm-mîm"ın manasını "Bu kitap sana levh-i mahfûzdan inmiştir." şeklinde açıklar. Ayrıca "hâ-mîm"ın manasının da Sehl b.

²⁸⁵ Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, II, s. 115.

²⁸⁶ er-Ra'd 13/39.

²⁸⁷ Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, II, Dârü'l-Fikr, Tah. Mahmud Matarcî, Beyrut ty, s. 231.

²⁸⁸ Kelâbâzî, *Meânü'l-ahbâr*, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1999, s. 180-181.

²⁸⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2005, I, s. 88.

Abdullah'tan rivayetle levh-i mahfûz olduğunu bildirmektedir. O, ayrıca Cafer-i Sâdık'tan şu rivayette bulunur: “Küfrü yok eder, imanı bırakır. Belirsizliği yok eder, mârifeti bırakır. Gafleti yok eder, zikri bırakır. Bu'zu yok eder, muhabbeti bırakır. Zayıflığı yok eder, kuvveti bırakır. Cehli yok eder ilmi bırakır. Şüpheyi yok eder, yakini bırakır. Hevayı yok eder, aklı bırakır. Bunun delili: mahv ve ispat anlamında “O her gün bir iştedir”²⁹⁰ âyetidir.”²⁹¹ Sülemî'nin bu bilgiye yer vermesi önemlidir. Nitekim benzer rivayetler şîî kaynaklarda bedânın açıklamasında yapılmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ her an bir iştedir ve her an bazı şeyler mahv ve ispat durumundadır. İmamlara atfedilen rivayetlerde bedânın bu şekilde açıklandığı görülmektedir.

Kuşeyrî de eserlerinde levh konusunu tartışmamış, tefsirinde ise konuyla ilgili âyetlerin yorumlarına yer vermiştir. O, “Her ecelin bir yazgısı vardır.”²⁹² mealindeki âyeti açıklarken bu yazgının levh-i mahfûzda olduğunu belirtir. Ayrıca konuyla ilgili Eş'arîler'in görüşünü yansıtarak Allah Teâlâ'nın meşîetinin hâdis olan şeylere taalluk etmeyeceğini söyler. Bu bağlamda mahv ve isbatı, hâdis olduğu için Allah'ın fiilî sıfatlarıyla ilişkilendirir. O, konuya bir başka açıdan da yaklaşarak mahv ve isbatı kalple de ilişkilendirir ve bu konuda çeşitli yorumlarda bulunur. Levh-i mahfûzun ise Allah Teâlâ'nın ilmiyle yazılmış olduğunu ve değişmeyeceğini açıkça beyan eder.²⁹³

Onun ayrıca Allah Teâlâ'nın ilmine (gayba) kimsenin muttali olamayacağını da zikretmesi önemlidir.²⁹⁴ Bu söylemin önemi bir velînin levh-i mahfûza bakabilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu husus Gazzâlî'yle birlikte bazı sûfîler tarafından açıkça dile getirilen bir konu haline gelmiştir.²⁹⁵ Ancak Kuşeyrî'nin ifadelerinden levh-i mahfûza bakabilme durumu net bir şekilde anlaşılmamaktadır. Nitekim Allah Teâlâ'nın ilmine bakmakla, levh-i mahfûza bakmak aynı anlama gelmemektedir. Özellikle kimsenin muttali olamaması ifadesi melekleri de kapsadığından buradaki kastının Allah Teâlâ'nın zâtına ait ilmi olması daha büyük bir ihtimaldir.

Şîî düşüncede levh-i mahfûz konusu, bedâ ve mâsum imam anlayışı bakımından önemlidir. Bedâ, Hişam b. Hakem'in anlayışı doğrultusunda kabul edilse bile, Allah

²⁹⁰ er-Rahmân 55/29.

²⁹¹ Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, I, s. 337.

²⁹² er-Ra'd 13/38.

²⁹³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, s. 234-235.

²⁹⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, V, s. 47.

²⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, III, yy, ty, s. 21.

Teâlâ'nın ilminde olduğu düşünülen değişikliğin aslında Allah'ın ilminde bir değişiklik olmayıp ilminin tezahüründe olduğu da düşünülebilir. Bu değişimin olabileceği en önemli yer ise levh-i mahfûzdur.

Levh-i mahfûz, gerek ehl-i sünnet ve gerekse şîf kaynaklarda Allah Teâlâ'nın ilminin mahlûka zâhir olduğu yerdir. Buradan melekler bilgi aldığı gibi, vasıtalı (veya vasıtasız) olarak peygamber veya imamlar da bilgi alabilir. Bu bağlamda imamın levh-i mahfûzdan aldığı bilgi, levh-i mahfûzda olan bir değişim sonucu yanlış çıkarsa, bu bedâ olarak da açıklanabilir. Nitekim sonraki dönemlerde bedânın açıkça levh-i mahfûzla ilişkilendirildiği görülür.²⁹⁶ Bu noktada şîf düşüncede levh-i mahfûza ayrı bir önem atfedilmektedir.

Kuleynî levh-i mahfûz terkîbini pek kullanmamaktadır. Levh-i mahfûzu daha çok ümmü'l-kitab kavramıyla zikretmiştir. Onun Allah Teâlâ'nın ilminin ikiye ayrıldığına dair rivayeti levh-i mahfûz bağlamında önemlidir. Nitekim o, İmam Ca'fer'den şunu aktarır: "Allah Teâlâ'nın mebzûl ve mekfûf olmak üzere iki türlü ilmi vardır. Mebzûl olan ilimden melek ve peygamberlere bildirilen her şey bizlere de ulaşmıştır. Mekfûf ise Allah Teâlâ'nın katında olan ilimdir. O ümmü'l-kitâbdadır."²⁹⁷ Bu rivayette geçen mekfûf ilmin peygamber veya meleklere bildirilmemiş olması ve bunun levh-i mahfûzda bulunuyor olması, bu rivayete göre levh-i mahfûzun değişmez olduğuna delildir. Kuleynî'nin aktarmış olduğu diğer rivayetler de bu yöndedir. Buna göre bedânın gerçekleşebileceği yer de levh-i mahfûz olamaz. Aktardığı rivayetlerinden onun levh-i mahfûzun dışında ikinci bir kader levhası kabul ettiği anlaşılmaktadır. Âyette geçen mahv ve isbatı da onunla ilişkilendirir ki o bunu mebzûl olan ilimle açıklamaktadır. Bu görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla ona göre mahv ve isbat meleklere ait yıllık kader planı levhasında gerçekleşir.²⁹⁸

Nûmânî konuyu tartışmaya açmasa da, aktardım olduğu rivayetlerde levh-i mahv ve levh-i isbât'ı açıkça zikreder. O, Muhammed Bâkır'dan da şöyle bir rivayet aktarır: Allah Teâlâ bu işi (Mehdî'nin gelişini) yetmişinci yıl olarak belirlemiştir. Hz. Hüseyin şehit olunca Allah Teâlâ gazap etti ve yüz kırk yılına erteledi. Biz de bunu size haber verdik. Bundan sonra Allah Teâlâ bu iş için belli bir vakit tayin etmedi. Allah Teâlâ

²⁹⁶ Ca'fer es-Sübhânî, *el-Bedâ fi'l-Kitâb ve's-sünnet, Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, Kum h. 1382, s. 60-61.*

²⁹⁷ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 255-256.

²⁹⁸ Kuleynî, aynı yer.

dilediğini mahv eder. Dilediğini isbât eder. Ümmü'l-kitâb onun katındadır.”²⁹⁹ Onun konuyu imâmet eksenli olarak zikretmesi de önemlidir.

Kuleynî ve Nûmânî Allah Teâlâ'nın geçmiş, gelecek her şeyi bildiğini zikretmekle beraber, bunun levh-i mahfûzda olduğuna değinmez. Şîî gelenekte levh-i mahûzla ilgili net bilgileri ilk veren kişi Sadûk'tur. O, Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'i yaratmazdan iki bin yıl önce levh-i mahfûzda kâinata olacak her şeyi beyan ettiğini belirtir. Allah Teâlâ'nın ilminin peygamber veya imama kadar ulaşma silsilesinde de levh-i mahfûzu ilk sıraya koyar. Ancak ona göre levh-i mahfûz Allah Teâlâ'nın yarattığı bir nesne değil, bir meleğin adıdır.³⁰⁰

Sadûk levh-i mahfûzu bir melek olarak vasfetmekle buradaki bilgileri mebzûl bilgi kapsamına dahil etmiş olsa da, bunun değışebilirliliğinden açıkça bahsetmez. Onun bu görüşü levh-i mahfûzun değışebilirliliğine kapı aralamaktadır. Nitekim Sadûk'un Hz. Ali'ye atfettiği “Allah dilediğini mahv eder, dilediğini isbat eder, âyeti olmasaydı, size kıyamete kadar olacak herşeyi anlattırdım.”³⁰¹ sözü mebzûl bilginin değışime açık olduğunun göstergesidir. Bu bağlamda mebzûl bilgiyi, sadece bir yıllık kader olarak da görmek mümkün değildir. Olmuş ve olacak her hadisenin bilgisinden bahsedildiğine göre bu durumda levh-i mahfûz bu kapsama girmiş olur.

Sadûk'un rivayetlerinden orataya çıkan bu görüşler Müfîd tarafından eleştirilerek reddedilmektedir. O, öncelikle levh-i mahfûzun bir melek olduğu görüşüne karşı çıkar. Bu, bir bakıma levh-i mahfûzu mekfûf bilgi kapsamına sokma çabasıdır. Bu durumda levh-i mahfûz Allah Teâlâ'nın katında olan bir nesne olmakla melekler dahil onun içeriğini kimse bilemeyecektir.

Müfîd'e göre levh-i mahfûz Allah Teâlâ'nın kıyamete kadar olacakları yazdığı kitaptır. Levh, meleklerin gaybî hususları ve peygamberlere incek vahiylerin yer aldığı asıl kaynaktır. Allah Teâlâ bir peygambere gaybî bir hususu bildirmek isterse meleğe levh-i mahfûza bakmaya izin verir ve o oradan gerekli bilgiyi alıp peygambere iletir.³⁰²

²⁹⁹ Nûmânî, *el-Gaybe*, 293.

³⁰⁰ Sadûk, *Meânî 'l-ahbâr*, I, s. 37.

³⁰¹ Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 305.

³⁰² Şeyh Müfîd, *Tashîhü İ'tikâdi 'l-İmamiyye*, s. 74

Şerif Mürtezâ da Hz. Cebrâil'in Kur'ân-ı Kerîm'i Allah katından alma yönüyle; Hz. Cebrâil Kur'ân'ı Allah'tan direk alabileceği gibi, levh-i mahfûzdan da okuyabileceğini belirtmektedir.³⁰³ Mürtezâ konuyla ilgili “Onda kitabın ilmi ve henüz yazılmayanın ilmi vardır.” sözünün iki şekilde açıklanabileceğini söyler. Buna göre kitaptan kasıt levh-i mahfûzdur ya da Kur'ân-ı Kerîm'dir. O, Allah'ın ilmiyle levh-i mahfûzu birbirinden ayırarak, “Hiç şüphesiz ki Allah Teâlâ bunlardan fazlasını da bilir.” der.³⁰⁴

Tûsî, ilgili âyetler bağlamında konuya değindiği gibi hadis rivayetlerinde gaybetle ilgili hususları açıklarken levhle ilgili bilgi verir. Onun konu hakkındaki görüşleri Müfid'e yakın olmakla birlikte, levhin değişebilirliğiyle ilgili Sâdık'tan çeşitli rivayetlere de yer vermektedir.³⁰⁵

Levh-i mahfûz sûfî ve şîî düşünce açısından Allah Teâlâ'nın kendi ilminden yazdırdığı veya bildirdiği bir nesne veya bir meleğin adıdır. Her iki ekol açısından da Allah Teâlâ'nın, olmuş olacak hadiseleri levhe yazdırmış olması mümkündür.

Levhin ilâhî ilimle ilişkili olması, orada bir değişim olabilme konusunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak ilâhî ilimden bağımsız olarak düşünülürse, değişebilir bir yapısı olduğu kabul edilebilir. Bu durumda levhin varlığının hikmeti tartışmalı bir hal alır. İlk dönem sûfî ve şîî kaynaklarda bu problemin net bir yanıtının olmadığı söylenebilir.

Levh-i mahfûz konusunun sûfî ve şîî düşünce açısından önemi velînin ve imamın bilgisiyle levh arasında bağlantı kurulduğunda ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî ve sonrasındaki bazı sûfîler, velilerin levh-i mahfûza bakabileceğini söyledikleri için³⁰⁶ onlara göre velilerin gelecekle ilgili vermiş olduğu haberler doğru çıkmak zorundadır. Aksi durumda levhin değişebilir bir yapıda olduğu kabul edilmek zorunda kalınacaktır. Bu durum şîî düşüncede bedâya karşılık gelmektedir. Biz Gazzâlî sonrası açıkça dile getirilen levhe bakabilme veya ondan vasıtalı olarak bilgi alabilme düşüncesinin imamlar içinde geçerli olduğunu varsayarsak levh-i mahfûz, kader ve bedâ konusunun sûfî ve şîî düşünce kaynaklarında aynı temele dayandırıldığını söyleyebiliriz. Ancak V.

³⁰³ Şerif Mürtezâ, *Resâilü'l-Mürtezâ*, IV, s. 26.

³⁰⁴ Mürtezâ, *Resâilü'l-Mürtezâ*, IV, s. 138.

³⁰⁵ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, II, s. 69.

³⁰⁶ Bkz. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, III, s. 21; Yusuf en-Nebhânî, *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ*, I, Hind 2001, s. 588; Zâhid el-Kevserî, *İrgamü'l-mariz fi şerhi'n-nazmi'l-atid li-tevessülü'l-mürid* içinde *Ricâlu esâni'di't-tarikati'l-Halvetiyye*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2004, s. 63.

asra kadar olan dönemde bu yargıyı oluşturabilecek kesin belgelere sahip olmayışımız, konuyu tartışmalı ve kısmen anlaşılmaz yapmaktadır.



2. BÖLÜM: SÛFÎ VE ŞİİLERE GÖRE BEŞERÎ BİLGİ VE KAPSAMI

2.1. Bilme Yönüyle İnsan Sınıfları

Klasik kelâmî düşüncede, bilginin oluşumu konusuna inanç esasları açısından yaklaşılmaktadır. Bu bağlamda kelâmî özel tecrübeyle elde edilen bir bilginin nasıl oluştuğundan çok, genel olarak toplum tarafından kabul edilebilir bilgiyle ilgilenilir. Bu doğrultuda bir suje olarak insanın bilgi elde etme düzeyi ve bilgisinin kaynaklarının neler olabileceği üzerinde durulmamaktadır.

Kelâmcılar bilgi konusuna dinî meseleleri ispat açısından yaklaştığından sadece sıradan insanların dinî bilgiye nasıl ulaşabileceklerinin çerçevesini çizmektedir. Bu doğrultuda peygamberlerin bilgisinin kapsamı ve kaynaklarını araştırma ihtiyacı hissetmedikleri görülür. Onlar peygamberî bilginin nasıl oluştuğundan çok peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin gaybtan getirdiği haberlerin kabul edilme kriterlerini ortaya koymaktadırlar.

İnsanlar, bilen varlık olarak ele alınıp sınıflandırıldığında, bilme yetisinin insanlar arasında farklılık gösterdiği dikkati çekmektedir. Bu durum detaylı bir incelemeye tabi tutulursa hiçbir insanın bilme kabiliyetinin bir diğeriyle aynı olmadığı ortaya çıkacaktır. Nitekim her insan kendisi dışındaki varlıklarla duyularıyla iletişim kurup bilgi almaktaysa da, duyularının gücü arasında farklılıklar vardır. Bu noktada bilen odaklı bir insan tasnifinin duyuların gücü açısından yapılması pek uygun görülmez. İnsanlar arasında (peygamberler gibi) duyuların üstünde, farklı yöntemlerle bilgiye ulaşabilen kimselerin varlığı düşünüldüğünde, normal duyularıyla bilgi alanlar, duyu ötesi bilgiye ulaşanlar şeklinde insanları bilgi merkezli temelde iki kısma ayırabiliriz.

Duyu ötesi bilgi alanların kimler olduğu hususunda İslâmî düşünce sistemleri arasında farklı görüşler vardır. Mu'tezile'ye göre bu durum sadece peygamberlere has iken, Ehl-i sünnet, sûfîler ve şîilere göre buna velî ve imamlar da dahil edilebilir.

Sûfî ve şîî kaynaklar incelendiğinde bilme açısından insanların temelde avam, havas ve havasü'l-havas olmak üzere üç kısma ayrıldığı görülmektedir. Avam; sıradan insanlar,

Havas; velî olma yolunda ilerleyen kimseler, havasü'l-havas ise peygamber ve velîler olarak adlandırılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanların çeşitli özellikleri sebebiyle farklı sınıflandırmalara tabi tutulduğu görülmektedir. Bu sınıflandırmalardan en genelinin mümin-kâfir ayrımı olduğu söylenebilir.³⁰⁷ Bazı âyetlerde bu ayrım; cennetlikler-cehennemlikler³⁰⁸, sağcılar-solcular³⁰⁹ olarak da isimlendirilir. Buradaki ayrımın iman etme açısından olduğu anlaşılmaktadır. İmanın bilgiyle ilişkili olduğu düşünülürse, Allah Teâlâ'yı bilme veya Allah'ın hak ve hukukunu bilme bağlamında bu tasnifin bilgiyle de ilişkisi kurulabilir.

Âyetlerde ikinci bir tasnifte insanların üç kısma ayrıldığı görülmektedir. Bu sınıflandırmada âyetin bağlamı, özellikle de insanların üç sınıf olduğunun belirtilmesi konumuz açısından önemlidir. Âyetin âhirette oluşacak sınıflar hakkında olduğu düşünülse de, bunun dünyadaki durumunun da aynı olması mümkündür. Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Siz üç sınıf idiniz (olduğunuz zaman)”³¹⁰ âyetin devamında bu sınıfların, sağcılar (müminler), solcular (kâfirler) ve ileri gidenler olduğu belirtilir ve ileri gidenlerin aynı zamanda mukarrepler (yakın kullar) olduğu vurgulanmaktadır.³¹¹ Âyetlerde bunların dışında farklı tasnifler varsa da, diğerlerini bu üçlü tasnifin alt dalları olarak kabul edebiliriz. Bu bağlamda müminlerin içerisinde bir grubun ilimde râsih olmaları, onların aynı zamanda sâbikûndan (ileri gidenler) olmalarıyla açıklanabilir.³¹² Ehl-i zikir ve rabbânîler için de aynı şey söz konusudur.³¹³

Sûfîler, insanları tasnif ederken daha çok üçlü tasnife giderler. Buna göre insanlar, avam, havas ve havasü'l-havas olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bu tasnifte avam; sıradan insanlara, havas; dini ilimlere vakıf, Allah Teâlâ'yı bilme yolunda ilerleyen kimselere, havasü'l-havas ise; mârifete ermiş velîlere karşılık kullanılmaktadır.

³⁰⁷ et-Teğâbun 64/2: “O ki sizi yarattı, bir kısmınız kâfirdir, bir kısmınız mü'mindir. Allah yaptıklarınızı görür.”

³⁰⁸ el-A'râf 7/44: Cennetlikler, Cehennemliklere dediler ki; biz rabbimizin bize vaâd ettiğini gerçekten bulduk...”; el-Haşr 59/20: “Cehennemliklerle cennetlikler bir değildir. Cennetlikler onlar kazananlardır.”

³⁰⁹ el-Beled 90/18-19: “Onlar sağcılardır, âyetlerimizi yalanlayanlarsa onlar solculardır.”

³¹⁰ el-Vâkıa 56/7: “Üç sınıf idiniz (oldunuz)”

³¹¹ el-Vâkıa 56/8-11: “Sağcılar, işte o sağcılar ve solcular işte o solcular ve ileri gidenler ki onlar mukarreplerdir; Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 119.

³¹² Âl-i İmrân 3/7: “Onun te'vilini ancak Allah bilir ve ilimde râsih olanlar...”

³¹³ en-Nahl 16/43: “Senden önce ancak vahyettiğimiz ricaller gönderdik, eğer bilmiyorsanız ehl-i zikire sorunuz”; Âl-i İmrân 3/146: “Her peygamber'in yanında rabbânî olanlar da savaşmıştır...”

Muhâsibî, bu sınıfları isim olarak belirtmemişse de o, bu üç sınıfı sıfatlarıyla saymaktadır. O, tevekkül sahibi olan kimseleri anlatırken, avamın dışında gerçek tevekküle erenlerden bahseder ve onları havasü'l-müminin olarak vasıflandırır.³¹⁴ Ayrıca Allah Teâlâ'yı bilme ilmini, ancak ehl-i iman ulema bilir diyerek havasü'l-havasa atıfta bulunmaktadır.³¹⁵

Hakîm et-Tirmizî'de bu ayırım daha net görülmektedir. O açıkça velîleri mü'minler içerisinde üst sınıf olarak kategorize eder ve *Hatmü'l-evliyâ* kitabında bu konuyu detaylı olarak ele alır.

Bu üçlü tasnifi en net olarak kullanan sūfînin ise Serrâc olduğu söylenebilir. O, *el-Luma'* isimli eserindeki birçok tasavvufî konuyu avama, havasa ve havasü'l-havasa göre açıklamıştır.³¹⁶

Kelâbâzî açıkça üçlü tasniften bahsetmese de, Cüneyd el-Bağdâdî'nin bazı konuları avam ve havas açısından değerlendirdiğini aktarmaktadır.³¹⁷ Ayrıca Ebu'l-Abbâs b. Atâ'nın daha geniş bir tasnifinden bahsederek; Mürsellerin en alt tabakasının nebîlerin en üst makamı olduğunu, nebîlerin en alt basamağının siddıkların en üst basamağı olduğunu, siddıkların en alt basamağının şehitlerin en üst basamağı olduğunu, şehitlerin en alt basamağının salihlerin en üst basamağı olduğunu, salihlerin en alt basamağının müminlerin en üst basamağı olduğunu söylemektedir.³¹⁸

Ebû Tâlib Mekkî'nin insanları üç kısma ayırma konusunda Serrac gibi net bir tutum sergilediği görülmektedir. O havasü'l-havası siddıklar olarak da isimlendirir ve onların aynı zamanda 'ebdal'³¹⁹ olduğunu belirtir. Bunların kendi aralarında üç tabaka olduğunu, hepsinin de sâbikûn ve mukarrebûn olduğunu söylemektedir. O, bu konuda Kelâbâzî'nin Ebu'l-Abbâs'tan yapmış olduğu nakli tekrarlamaktadır.³²⁰ O, rabbânî âlimleri aynı zamanda ebdalden sayarak havasü'l-havas sınıfında olduklarına işaret eder.³²¹ Naklettiği bilgilerin yanında Hz. Ali'nin insanları üç sınıf olarak

³¹⁴ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, Dârü İbn Haldûn, İskenderiye, ty, s. 20.

³¹⁵ Muhâsibî, *Kitâbü'l-ilm*, el-Mektebetü'l-vataniyye, Cezair 1975, s. 89.

³¹⁶ Serrâc, *el-Luma'*, s. 50-51, 99, 413.

³¹⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 70.

³¹⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 77.

³¹⁹ Ebdâl kavramı dünya ilgilerinden kurtularak kendisini Allah yoluna adayan ve ricâlü'l-gayb diye adlandırılan evliya zümresi içinde yer alan sūfî veya erenler hakkında kullanılır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Abdal" *DİA*, I, s. 59.

³²⁰ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 127.

³²¹ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 401.

değerlendirdiğini aktarmaktadır.³²² Mekkî, teorik olarak yapmış olduğu ayırımı havasü'l-havası, aynı zamanda müşahhas hale getirerek Hasan-ı Basrî'nin onlardan olduğunu belirtir.³²³ Sahâbeden de Huzefe b. Yemân'ın ebdalden olduğunu söylemiştir.³²⁴

Ebû Nuaym evliya sınıfının nebî ve mürsellerin varisleri olduğunu belirtmektedir. Ona göre veliler firaset sahibi olup, aynı zamanda hakikat erbabıdır.³²⁵

Kuşeyrî, avam, havas ve havasü'l-havas terimlerine değinerek bunlarla ilgili detaylı bilgi vermektedir. Onun sadece havas adını kullandığı yerlerde aynı zamanda havasü'l-havası da kastettiği anlaşılmaktadır. O, havasu'l-havas terimi yerine muhaddes ismini de kullanmıştır.³²⁶

Kuşeyri tefsîrinde bazı âyetlerin avama, bazılarının havasa bazılarının ise havasü'l-havasa yönelik bir hitap olduğunu söylemektedir.³²⁷ O, Kur'ân'daki hitaplarda “kulum” şeklindeki hitapların havasü'l-havasa yönelik olduğunu belirtmektedir.³²⁸

Şîî kaynaklarda da insan tasnifi imamlara isnad edilen hadisler çerçevesinde gelişmiştir. Bu rivayetlerin bir kısmında insanların üç kısma ayrıldığı görülmektedir. Kuleynî konuyla ilgili kendisinden sonra hemen hemen bütün şîî kaynaklarda kullanılan Hz. Ali'den şu rivayeti aktarır: “Bizim sözümüz zordur, zor kılınmıştır. Bunu ancak, mürsel bir nebî, mukarrep bir melek, ya da kalbi imtahana tabi tutulmuş bir kul kaldıracaktır.”³²⁹ Bu rivayetle imamların sıradan insanlarla aynı sınıfta olmadığı, kategorize olarak peygamberlerle aynı sınıfta değerlendirilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Aynı rivayetin doğrudan bilgi bazlı ayrıldığı varyantları da vardır.³³⁰

Şîa'da insan sınıfı temelde avam, havas ve havasü'l-havas şeklinde olsa da genelde bu ıstılahlar kullanılmaz. Kullanıldığı zaman ise avamla sıradan halk ve diğer mezhep mensupları, havasla âlim kimseler veya şîîler, havasü'l-havasla imamlar ve peygamberler kastedilmektedir. Onların havasü'l-havasa muhaddes adını verdikleri de

³²² Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 399.

³²³ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 416

³²⁴ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 417

³²⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, s. 21.

³²⁶ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, Dârü'l-kutubi'l-arabî, Kahire ty, s. 16, 48.

³²⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, s. 55.

³²⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, IV, s. 79.

³²⁹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 467

³³⁰ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 468.

anlaşılmaktadır.³³¹ Kuleynî'nin imamlarla ilgili aktarmış olduğu rivayetlerde imamların havasü'l-havas sınıfından değerlendirilmesi gerektiği hususu açıkça görülür.

Sadûk, havas ve havasü'l-havas terimlerine değinerek Hz. İbrahim'in "Zürriyetimden de imamlar nasip eyle."³³² duasının tefsirinde mâsum imamları havasü'l-havas olarak zikretmektedir.³³³

Şiîler bu terimleri kullanmaktan çok imâmet anlayışlarını ortaya koyarak imamların sıradan insanlarla aynı durumda olmadıkların üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda onlar için önemli olan imâmın mâsumiyeti ve bilgi bağlamında peygamberle aynı statüde bulunmasıdır.³³⁴

Sûfî ve şiîlerin insanları temelde üç kısma ayırdığı görülmektedir. Her iki ekol de beşerî bilgi bu sınıflandırma üzerinden konumlandırılmaktadır. Buna göre avamdan olan kimseler mukallit, havastan olan kimseler delil ve istidlâlle hakikati bulmaya çalışanlar, havasü'l-havas olanlar ise hakikati kalplerinde bulan insanlardır. Havasü'l-havas diye isimlendirdiğimiz kimselerin başında hem sûfîler hem de şiîler açısından peygamberler gelmektedir. Sûfîlere göre bunu velîler, şiîlere göre ise imamlar takip eder. Velî ile imam arasında her ne kadar fonksiyonel olarak farklılıklar gözlemlense de, bilgi bağlamında düşünüldüğünde ikisi arasında pek bir fark olmadığı anlaşılmaktadır. Bu noktada peygamberle velî ve imam arasındaki bağlantı ve farklılıkların ortaya konulması gerekmektedir.³³⁵

2.1.1. Peygamber

Allah Teâlâ'ya yakınlık ve bilgi açısından en üstün insan sınıfı peygamberlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler hakkında verilen genel bilgiler, onların Allah Teâlâ tarafından seçildiği³³⁶ ve âlemlere üstün kılındığıyla³³⁷ ilgilidir. Bunun dışında özel olarak bazı peygamberler isimleri zikredilerek övülmektedir.³³⁸ Bu övgüler arasında onların bilme vasıflarına da çeşitli vurgular yapılmaktadır. Hz. Davud ve Süleyman'a

³³¹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 302, 453.

³³² el-Bakara 2/124.

³³³ Sadûk, *el-Hisâl*, s. 317.

³³⁴ Şeyh Sadûk, *Musennefâtü Şeyh Sadûk*, s. 98; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 71.

³³⁵ Bu ayrım; Avam duyularıyla; havas, duyu ve aklıyla; havasü'l-havas ise duyu akıl ve kalbiyle istidlâl yapan kimsedir şeklinde de yapılabilir.

³³⁶ Âl-i İmrân 3/33: "Muhakkak ki Allah Âdem'i, Nûh'u Âl-i İbrâhim'i ve Âl-i İmrân'ın âlemlere üstün olarak seçti"

³³⁷ el-En'âm 6/86: "İsmâil, Yesea, Yunus ve Lût, hepsini âlemlere üstün kıldık"

³³⁸ el-Enbiyâ 21/107: "Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik"; Meryem 19/41, 49, 51.

ilim verildiği, onların da Allah Teâlâ'ya kendilerini mümin kullarının çoğuna üstün kıldığından ötürü şükrettikleri bildirilmektedir.³³⁹ Benzer bir şekilde Hz. Yusuf'un seçilerek ona sözleri te'vîl etme bilgisinin öğretildiği anlatılır. Ona olan nimetlerin bunlarla tamamlandığı ve aynı şekilde daha önceden de babaları İbrahim ve İshak'a da nimetlerin tamamlandığının bildirilmesi, peygamberlerin tümüne bu bilgilerin öğretildiğine işaret etmektedir.³⁴⁰

Âyetlerde ayrıca peygamberlerin faziletçe aynı seviyede bulunmadıkları, Allah Teâlâ'nın bazılarını bazılarına üstün kıldığı beyan edilmektedir. Bu üstünlükler sınıflandırıldığında peygamberler resûl ve nebî olmak üzere iki sınıf olarak incelenebilir.

Peygamberler kendileri arasında bu ayrıma tabi tutulup incelendikten sonra peygamberi diğer insanlardan ayrı kılan özelliklerin bilgi bağlamında değerlendirilmesi önemli olacaktır.

2.1.1.1. Nebî-Resûl Ayrımı

Sûfî ve şîî düşüncede insanlar sınıflandırılırken avamla (sıradan insanlar) havasü'l-havas (peygamber, velî ve imam) ayrımı birbirinden net çizgilerle ayrılmaktadır. Ancak peygamberle velî, bilgi vasıfları başta olmak üzere birçok konuda birbiriyle benzeştiğinden, peygamberin tanımı ve onu diğer insanlardan ayıran kriter net bir şekilde ortaya konmalıdır.

“Allah'tan vahiy yoluyla aldığı bilgileri ve emirleri tebliğ etmek, muhataplarını hak dine çağırarak görevlendirilen yüksek vasıflı kimse”³⁴¹ olarak tanımlanan peygamber kelimesi Arapça nebî ve resûl kelimelerine karşılık olarak kullanılmaktadır.

Nebî kelimesinin kökenini konusunda iki görüş ortaya konur. Birincisi, haber vermek anlamına gelen “n-b-e”den türediği yönündedir.³⁴² Bu görüşte, peygamberin Allah Teâlâ'dan aldığı bilgileri ileten bir haberci olma yönü vurgulanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberin bu vasfı Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e verdiği “Kullarıma

³³⁹ en-Neml 27/15.

³⁴⁰ Yûsuf 12/6.

³⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, s. 257.

³⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, I, s. 162.

haber ver.”³⁴³ emrinde görülmektedir. İkinci görüşe göre ise, yüksek olmak, değerli olmak anlamlarına gelen “n-b-v” kelimesinden türemiştir.³⁴⁴ Bu görüşte, peygamberin şahsiyetinin diğer insanlardan üstün olması yönü vurgulanmaktadır. Bu iki görüşten birisini diğerine tercih edilmeyi gerektiren net bir delil bulunmamaktadır. Her iki anlam da nebînin vasfı olarak değerlendirilebilir. Bu durumda nebî, Allah Teâlâ’dan haber getiren, yüksek vasıflı bir insandır.

Resûl kelimesi ise lugatta gönderilen kişi, elçi anlamlarına gelir.³⁴⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlerle ilgili, biz onları gönderdik anlamında “أرسلنا” ifadesi sıklıkla kullanılmaktadır. Bu sözlük anlamının yanında, resûl kelimesine nebîden farklı, ondan daha özel anlam yükleyenler olmuştur.

Âyetlerde peygamberlerin resûl ve nebî olarak ayrı ayrı vasfedilmeleri Kur’ânî ıstılahta bu iki kavramın ayrı olduğuna açık bir işarettir. Özellikle sûfî ve şîîlerin velâyet konusunda önemsedikleri Enbiyâ suresinin yedinci âyetinde resûl ve nebî sözcüklerinin kullanım şekli Kur’ân-ı Kerîm’de bu iki kavramın birbirinden ayrı olarak kullanıldığının en açık delilî olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁴⁶

Nebî-resûl kavramının iki ayrı manayı içerdiği hadis kaynaklarında da net bir şekilde görülmektedir. Özellikle nebî ve resûllerin sayısını veren rivayetler, bu durumu teyit etmektedir. Bu rivayetler arasında sayı bakımından farklılıklar olsa da, resûl ve nebîleri birbirinden ayırması açısından önemlidir. Buna göre nebîlerin sayısı yüz yirmi dört bin iken resûllerin sayısı üç yüz on üç veya üç yüz on beş olarak bildirilmektedir.³⁴⁷

Kelâmcılar arasında yukarıdaki bilgiler çerçevesinde peygamberler nebî-resûl ayrımına tâbi tutulur. Eş’arî (ö. 324/935), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve İsferyînî (ö. 418/1027) gibi Eş’arî kelâmcılar, bize ulaşan eserlerinde bu konuyu tartışmasalar da, İbn Fûrek (ö. 406/1015) Eş’arî’nin nebî-resûl ayrımı gözettiğini zikreder. Onun aktardığına göre Eş’arî “Her resûl nebîdir ancak her nebî resûl değildir” diyerek, resûlü nebîden daha

³⁴³ el-Hicr 15/49: “Kullarıma benim Gafûr ve Rahîm olduğumu haber ver.” Âyette geçen haber ver ifadesi nebî kelimesinin kökeni olduğu kabul edilen haber vermek anlamındaki “n-b-e” fiilidir.

³⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, XV, s. 301.

³⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, XI, s. 281.

³⁴⁶ el-Hac 22/52: Biz senden önce hiç bir Resul ve Nebî göndermiş olmayalım ki, o bir dilekte bulunduğu zaman, şeytan, onun dilediğine (bir kuşku veya sapma unsuru) katıp bırakmış olmasın. Ama Allah, şeytanın katıp bırakmalarını giderir, sonra kendi âyetlerini sağlamlaştırıp pekiştirir. Allah, gerçekten bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.

³⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, XV, 432, 43.

özel ve üstün görmektedir.³⁴⁸ Bu ayrımın neticesinde Eş‘arî “Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”³⁴⁹ âyetindeki gönderilmeyi resûllerle ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda ona göre kadınlardan da nebî peygamber gelmesi mümkündür.

Eş‘arîlerden Bağdâdî (ö. 429/1037) bu konuyu daha da netleştirerek nebîyi kendisine melek gelen ve Allah Teâlâ’dan vahiy alan kişi olarak tanımlarken, resûlü şeriat getiren nebî olarak açıklamaktadır.³⁵⁰

Mâtürîdî kelâmcıların bu konuyu Eş‘arîlerden daha önce işledikleri görülür. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsirinde resûl ve nebî kavramlarına değinerek, resûlün nebîden daha geniş bir anlam ihtiva ettiğini açıklar.³⁵¹ Daha sonrasında bu konuya kelâmî bağlamda daha geniş olarak Pezdevî (ö. 493/1100) ele almıştır. O, bu konuda şunları nakleder:

“ Resûl olan kişi aynı zamanda nebîdir. Nebî ise aynı zamanda resûl olabilir. Nebî haber anlamına gelen nebe’ kelimesinden veya yüce anlamına gelen nübûet-neb’et kelimesinden türer. Resûl ise irsal kelimesinin “faûl” veznidir ve kavmini davet etmeye gönderilen kimsedir. Resûl: Allah Teâlâ’nın kavmini İslâm’a çağırması için kendisine Hz. Cebrâil’i gönderdiği kimsedir. Kendisine ait bir şeriat olduğu gibi insanlara şeriatları öğretir. Nebî ise kendisine ait bir şeriatı olmayan ve kendisine Hz. Cebrâil’in gelmediği peygamberdir. O, da insanları İslâm’a çağırır ve kendisine ilham olunur. Kendisine rüyada da bu durum bildirilir, ya da bir resûl tarafından insanları İslâm’a davet etmekle yükümlü kılınır.”³⁵²

Pezdevî’nin bu ifadesi kelâmî ekseninde nebî-resûl ilişkisini aktarması bakımından önemlidir. Aynı zamanda kelâmî zeminde o döneme kadar olan Mâtürîdî birikimin bir göstergesidir. Nebînin resûlden ayırım noktasında nebîye sadece ilhamı layık görmesi de ilgi çekici bir husustur.

Ehl-i sünnet kelâmı bağlamında aktarılan bu bilgiler ışığında ve bilgi merkezli insan tasnifinde peygamberi konumlandırırken, resûl ve nebî arasında dahi bir ayırım olduğu hususu dikkati çekmektedir. Bu durum özellikle Mâtürîdî kelâmcılarda daha açık görülür. Bu bağlamda peygamberleri diğer insanlardan ayıran temel vasıflardan birisi

³⁴⁸ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, s. 180.

³⁴⁹ el-Enbiyâ 21/7.

³⁵⁰ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, İstanbul 1928, s. 104.

³⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur‘ân*, VII, s. 242.

³⁵² Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 229.

onların Hz. Cebrâil’le görüşerek ondan bilgi almalarıdır. Ancak bu durum birçok noktadan eleştiriye açıktır. Nitekim Hz. Meryem’in Hz. Cebrâil’le görüşmesi³⁵³ ve Hz. Cebrâil’in insan suretinde sahâbenin yanına gelişi,³⁵⁴ gibi hususlar Kur’ân ve Sünnet’te yer almaktadır. Özellikle Hz. Meryem’in Hz. Cebrâil’le görüşmesi Mâtürîdî bilginler açısından sıkıntılı bir durum oluşturmaktadır. Pezdevî’nin aktardığı bilgiler çerçevesinde Hz. Meryem’in Hz. Cebrâil’le görüşmesinden ötürü peygamber hatta resûl olması gerekecektir. Hâlbuki Mâtürîdîler ilk dönemden itibaren resûl-nebî, bütün peygamberlerde erkek olma şartını gerekli görmüşlerdir.

Mu‘tezile ise resûl-nebî ayrımı konusunda Ehl-i sünnet’ten farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) nebî ve resûl kelimelerini açıkladıktan sonra bunların içerdiği anlamın birbiriyle yakın olduğunu vurgulamaktadır. Buradan hareketle nebî ve resûl terimlerinin aynı anlamı ihtiva ettiğini söyler. Bu konuda “Biz senden önce ne bir resûl ne de bir nebî göndermiş olmayalım ki...”³⁵⁵ âyetinde, resûl ve nebî’nin ayrı ayrı zikredilmiş olmasının onların aynı kategori içerisinde değerlendirilmesine aykırı olmadığını belirtir. O, bu konuda âyetlerde geçen bazı meyvelerin zikredilişini örnek göstermektedir. Buna göre hurma ve narın ayrı ayrı zikredilmesi her ikisinin de meyve cinsinden olmasına aykırı değildir.³⁵⁶

Kâdî bu konuda aktarmış olduğu bilgilerle, resûl ve nebînin aynı anlamı ifade ettiğini ispatlamaya çalışmışsa da, aslında bir başka yaklaşımla bu ikisinin bazı açılardan benzer olmakla birlikte bazı yönleriyle aynı olmadığını ortaya koymaktadır. Özellikle meyve örneği ele alındığında nebî de, resûl de, peygamber olma açısından birdir, ancak peygamber üst kategorisi altında ayrı vasıflara sahiptir sonucu ortaya çıkar. Kâdî’nin resûl ve nebîyi sadece peygamberlik üst kimliğiyle ele alması onu Ehl-i sünnet içerisinde yapılan resûl ve nebî tanım karmaşasından kurtarmıştır.

Kâdî’yla muasır olan, usûlde Mu‘tezilî olduğu kabul edilen³⁵⁷ Mâverdî bu konuda kendisinden önce bildirilen bütün görüşleri sıralayarak bu konuda iki ayrı görüşün ortaya çıktığını belirtir. Birincisi Kâdî’nin görüşü olan nebî-resûl kavramlarının aynı

³⁵³ Meryem 19/17: “Biz ona (Meryem’e) ruhumuzu gönderdik. O, onun (Meryem) için tam bir beşer görüntüsüne büründü.”

³⁵⁴ Buhârî, el-Îmân, 37; Müslim, el-Îmân, 1.

³⁵⁵ el-Hacc 22/52.

³⁵⁶ Abdülcebâr, *Şerhü’l-usûli’l-hamse*, s. 567-568.

³⁵⁷ Cengiz Kallek, “Mâverdî” *DİA*, XXVIII, s. 180.

olduğudur. İkincisi ise Ehl-i sünnet'in kabul ettiği farklı manalara geldiği görüşüdür. O, bu grubun da kendi içerisinde üç görüşe ayrıldığını söyler. Bunlardan birincisi resûl kendisine meleğin vahiy getirdiği, nebî ise uykusunda kendisine vahyedilen peygamber olduğudur. İkinci görüş; resûl bir topluma gönderilen, nebî ise kimseye gönderilmeyendir. Üçüncü görüş ise; resûl şeriat ve ahkam sahibi olan, nebî ise bir önceki şeriate tabi olan peygamberdir. Mâverdî bu son görüşün aynı zamanda Câhız'ın görüşü olduğunu da belirtmiştir.³⁵⁸

Sûfî düşüncede peygamberler Allah Teâlâ'yı en çok bilen insanlardır. Bir bakıma peygamber olmanın temel özelliği ondaki bilginin derinliğidir. Bunun da ötesinde nübüvvet sûfiler tarafından "Allah Teâlâ'yı bilmektir." şeklinde de açıklanmıştır.³⁵⁹ Nübüvvetin hakikati ve nebevî bilginin derinliği konusunda sûfilerin kendilerine özgü bir yaklaşımı vardır.

Sûfî kaynaklarda nebî-resûl ayrımını ilk ortaya koyanın Hakîm et-Tirmizî olduğu görülmektedir. O, bu konuda şunları kaydeder: "Resûl-nebî arasındaki fark; resûl bir kavme gönderilen peygamberdir, nebî ise kimseye gönderilmemiş olabilir."³⁶⁰, "Resûl'ün kitabı vardır. Elindeki şeriatle hükmeder. Nebînin elinde kendisine münzel bir kitap yoktur. Kendisine has bir şeriatle hükmetmez ve nebî resûlün şeriatıyla hareket eder."³⁶¹ Onun bu düşüncesinin kendisinden sonraki asırlarda mâtürîdî kelâmcılar tarafından açıkça dile getirilmesini onun bir katkısı olarak da görebiliriz.

Hakîm et-Tirmizî, resûllerin sayısının üçyüz on beş olduğunu ve bunların her birisine şeriat verildiğini beyan eder.³⁶² Bu bağlamda o, resûl-nebî ayrımını daha çok insanlara yönelik vazifelendirmeye açıklamaktadır. Ona göre Allah Teâlâ'dan bilgi alma hususunda nebî de resûl gibi meleklerle görüşür, onlardan bilgi alır ve Allah Teâlâ'nın doğrudan vahyine muhatap olur. Bununla beraber resûl olan peygamberlerin nebîlerden daha şümüllü bir görevde olduğunu ve risâletin nübüvvetten üstün olduğunu kabul eder. O, peygamberler arasındaki bu üstünlük sıralamasını şu şekilde yapmaktadır:

"Nübüvvet derecelerinin tamamıdır. Risâlet ise nübüvvetten üstündür. Hilâfetli risâlet hilâfetsizden üstündür. Konuşma payesi verilen risâlet hilâfetli risâletten üstündür. Dostluk payesi verilen

³⁵⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvvet*, s. 34.

³⁵⁹ Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, Tah. Osman İsmâil Yahya, el-Matbaatü'l-Katalûkiyye, Beyrut ty, s. 342.

³⁶⁰ Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 352.

³⁶¹ Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, Tah. Muhammed İbrâhim el-Ceyyûşî, Dârü'n-nehdâti'l-arabiyye, Kahire 1977, s. 55.

³⁶² Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, I, s. 290.

risâlet konuşma payesi verilen risâletten üstündür. ‘Hadîs’li³⁶³ risâlet dostluk payesi verilen risâletten üstündür. Bu üstünlüklerin sonu yoktur. Çünkü Allah için bir son yoktur.³⁶⁴

Hakîm et-Tirmizî, bu üstünlüklerde bilginin rolü konusuna değinmez. Bu bağlamda buradaki üstünlüklerde üst konumdaki kişinin bilgi olarak da diğerinden üstün olması zorunlu değildir. Sûfilere göre her ne kadar risâlet ve nübüvvetin en üst noktasında Hz. Muhammed olup, o diğer bütün nebîlerden daha bilgili olsa da, diğer peygamberler arasında bu tür bir ayrıma rastlanmaz.³⁶⁵

Şîa’da ilâhî ilmin insanlara aktarılmasında peygamberin önemli bir yeri vardır. Bu açıdan bilme hususunda insanlar sınıflandırılırken rivayetlerde peygamber sınıfı açıkça kendisini göstermektedir.

Şîî düşüncede ilk dönem kaynaklarından itibaren nebî-resûl ayrımı göze çarpmaktadır. Kuleynî (ö. 329/941) *el-Kâfi*’de bir bâb açarak konuyla ilgili dört rivayete yer vermiştir. Bu rivayetlerin üç tanesi Ca‘fer-i Sâdık’tan bir tanesi ise Ali er-Rıza b. Mûsâ Kâzım (ö. 203/818)’dan aktarılır. Bunlara göre resûl nebîden üstün bir peygamberdir ve bu üstünlük onun bilgi alma şekliyle alakalıdır. Resûl, vahiy alırken Hz. Cebrâil’i görür, onu işitir. Nebî ise, Hz. Cebrâil’i görebilir, ancak gördüğünde onu işitemez, işitebilir ancak işittiğinde onu göremez. Yani resûl, tabiri câizse Hz. Cebrâil’den “sesli ve görüntülü” bilgi alır. Nebî ise ya sesli ya da görüntülü bilgi alır. Bunun dışında resûlün de nebînin de rüyada da bilgi alabileceği kabul edilmektedir.³⁶⁶

Şeyh Sadûk nebî kelimesinin yüce kimse anlamına geldiğini savunmuştur. Bu bağlamda “bir bedevî’nin yâ nebîallah şeklinde hitap edince Hz. Peygamber’in “ben nebîallah değilim nebiyyallah’ım” dediği rivayetine yer verir. Sadûk bu istidlâli Selâm şehrinde ikamet eden Ebû Bişr adındaki bir dil bilimciden aktarsa da, bu, nebî kelimesinin ‘n-b-e’ den geldiğine delil teşkil etmez. Nitekim Mürtezâ da bu konuda “Nebî kelimesi haberci kelimesinden gelebileceği gibi yüksek kimse manasına da gelebilir.”³⁶⁷ diyerek

³⁶³ Tercümesini yapmadığımız ‘hadîs’ kelimesi lugatta kadîm kelimesinin zıt anlamlısı, yeni demektir. Aynı zamanda konuşmak anlamına gelir. Çünkü konuşurken sürekli yeni bir söz söylenir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, II, s. 131. Tirmizî “konuşma verilen risâletten” daha önce bahsettiği için buradaki hadîs kelimesini konuşmak olarak tercüme etmek uygun görülmemektedir. Bu bağlamda ‘hadîs’ konuşmanın sürekli yenileneni anlamında ‘sohbet-muhâbbet’ manasında kullanılmış olabilir.

³⁶⁴ Tirmizî, *Marifetü’l-esrâr*, s. 66.

³⁶⁵ Tirmizî, *Hatmü’l-Evliya*, s. 338; Kuşeyrî, *Letaifü’l-işârât*, V, s. 409.

³⁶⁶ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 230-232.

³⁶⁷ Mürtezâ, *ez-Zehîra fî ilmi’l-Kelâm*, Müessesetü’t-târihi’l-arabî, Beyrut 2012, s. 322.

Sadûk'un bu görüşüne katılmaz. Sadûk eserlerinde bu konuya daha çok lugavî bağlamda değinmiştir.

Şeyh Müfîd bu konuda şunları nakleder:

“Nebî; Allah Teâlâ'dan hiçbir insan kendisine vasıta olmadan haber getiren kimsedir. Bu kimsenin Hz. Muhammed (as) gibi şeriatı olabilir Hz. Yahyâ (as) gibi şeriatı olmayabilir. Kavme Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarını bildirmekle emrolunmuş da olabilir emr olunmamış da olabilir. Resûl ise; Allah Teâlâ'dan hiçbir insan kendisine vasıta olmadan haber getiren kimsedir. Bu kimsenin şeriatı vardır. Şeriatı Hz. Âdem gibi tümüyle yeni de olabilir Hz. Muhammed gibi diğerlerini tamamlayıcı da olabilir. Allah Teâlâ'dan onun emir ve yasaklarını tebliğ etmekle mükelleftir.”³⁶⁸

Bu görüşe göre peygamberlerin hepsine nebî denir. Ancak nebî kelimesi daha genel olup resûl kelimesini de kapsar. Şeyh Müfîd İmâmiyye'nin bu konuda görüş birliği içerisinde olduğunu belirtir.³⁶⁹

Resûl-nebî ayrımı konusu sûfî ve şîîlerin velî ve imâmı konumlandırması açısından önemli bir husus olmasına rağmen konu hicrî V. asra kadar olan dönemde yeterince tartışılmaz. Konuyla ilgili ilk görüşlerin yine bu ekoller tarafından ortaya koyulduğu görülmektedir. Şîî düşüncede çeşitli rivayetler çerçevesinde konu ele alınmakla birlikte Şeyh Müfîd ve Şerif Mürtezâ gibi büyük kelâmcıların eserlerinde bu mevzûya hak ettiği önemi göstermemeleri ilgi çekicidir. Aynı durum sûfîler için de geçerlidir. Bununla birlikte sûfî ve şîîlerin bu konunun kelâmî düzleme taşınmasına katkı yaptığı söylenebilir.

2.1.1.2. Peygamber'in Mûcize Gösterme Vasfı

Bütün semâvî dinlerin önemli bir unsuru olan peygamber inancı, İslâm dininin âmentüsünde de yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın gönderdiği bütün peygamberlere iman edilmesinin ve aralarında fark gözetilmemesinin gerekliliği bildirilmektedir.³⁷⁰ İnsanların peygamber gönderilmeden sorumlu tutulmayacaklarının

³⁶⁸ Müfîd, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, s. 36; Şeyh Müfîd'in bu isimde bir kitabı olduğu kaynaklarda geçmekteyse de bu ismi taşıyan iki ayrı kitap ona atfedilir. Aynı müellife ait aynı ismi taşıyan iki ayrı kitabı olması düşük bir ihtimal olduğundan ve alıntı yaptığımız bu kitabın Müfîd'e olan isnâdında çeşitli şüpheler vardır.

³⁶⁹ Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 45.

³⁷⁰ el-Bakara 2/285: Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: “Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz.” Şöyle de dediler: “İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır.”

beyan edilmesi,³⁷¹ Resûle tâbi olmanın Allah Teâlâ'ya uymak olarak görülmesi³⁷², Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberin insanlar arasında özel bir statüsü olduğu gerçeğini göstermektedir.

Peygamberi diğer insanlardan ayıran birçok husus olsa da, temel özelliği onun diğer insanların normal vasıtalarla idrak edemeyeceği bazı gaybî bilgilere ulaşabilmesidir. Bu bağlamda peygamberliğin temel kriteri onun Allah katından özel bilgi alıp bunu tebliğ etme durumudur. Peygamber bu bilgiyi Allah Teâlâ'dan doğrudan veya vasıtalı olarak alabilir ve aldığı vahiylerden insanlarla alakalı kısmını tebliğ eder.

Allah Teâlâ'dan, meleklerinden, daha genel ifadeyle gayptan bilgi alabilme özelliği özellikle sûfî ve şîflere göre sadece peygamberlere has bir durum değildir. Bu husus peygamberi diğer insanlardan ayıran vasıfları belirlemeyi zorlaştırıcı bir unsurdur.

Temel olarak bütün mezhepler açısından peygamberi diğerlerinden ayıran vasıf; Allah Teâlâ'nın peygamberi peygamber olarak tayin etmesidir ki bu peygamberin velî/imâm ve diğer insanlardan ayrıldığı en açık yönüdür.

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin seçilmiş kul olma özelliği birçok âyette vurgulanmıştır.³⁷³ Buna binaen, bu konuda kelâmcılar, sûfîler ve şîfler arasında aykırı bir görüşe rastlanmaz.³⁷⁴

Kelâmcılar peygamberde bulunması gereken vasıfları incelerken daha çok nebînin nübüvvetini ispatı açısından konuya yaklaşmışlardır. Bu bağlamda peygamberin özelliklerinden mûcize göstermesi ve mâsumiyeti konusunu daha yoğun incelemektedirler. Bu iki konu aynı zamanda peygamberin bilgi bağlamında diğer insanlardan ayrıldığı yöndür. Nitekim insanların beş duyunun dışında bir bilgiye muhatap olmaları, ancak mûcizeyle açıklanabilir. Mâsumiyet de, hiç günaha girmek bağlamında doğru-yanlışı ayırt edebilme bilgisiyle ve hatta yerine göre gayp bilgisiyle ilişkilidir.

³⁷¹ el-İsrâ 17/15: Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapıtırsa kendi aleyhine sapıtmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz. .

³⁷² en-Nisâ 4/80: Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse, (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik.

³⁷³ Âli İmrân 3/33: Şüphesiz ki Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim'in âlini ve İmrân'ın âlini âlemlere üstün olarak seçti.

³⁷⁴ Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 336; Şerif Mürtezâ, *ez-Zehîra fî ilmi'l-Kelâm*, s. 325; İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, s. 181; İmamü'l-harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd*, Mektebetü'l-hâncâ, Mısır 1950, s. 355; Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber" *DİA*, XXXIV, s. 261.

Eş'arî, mûcizelerin peygamberlerden başkasının elinde ortaya çıkması konusunda görüş ayrılığı olduğunu söylemektedir. Bunun mümkün olmadığını söyleyenlerin bulunduğunu belirttikten sonra, Râfîzîler'in (Şîa'nın) mûcizenin imamların elinde ortaya çıkmasını ve imamların meleklerden bilgi almasını mümkün gördüğünü zikreder. Ayrıca bazı Râfîzîler'in bu konuda aşırı giderek, imamlara gelen bilgilerle şeriatın dahi nesh edilebileceğine inandıklarını nakleder.³⁷⁵

Eş'arî, bazılarının mûcizenin salihler elinde ortaya çıkmasını mümkün gördüğünü, buna şart olarak da salih kimsenin nübüvvet iddiasının bulunmaması ve iyi bir kimse olması gerektiğini aktarır.³⁷⁶ O, bazılarının mûcizenin yalancılara elinde ortaya çıkmasını mümkün gördüğünü belirtir. Onlara göre bunun nübüvvet iddia etmeyen birisinde ortaya çıkması gerekmektedir. Nitekim ulûhiyet iddia eden bir kimsenin yalancılığı mûcize gösterse de, herkes tarafından anlaşılabilir. Ancak nübüvvet iddia eden birisinde mûcize görülmesi, onun iddiasının kanıtı olacağından yalancı olarak nübüvvet iddia eden bir kimsenin elinde mûcize ortaya çıkamaz. O, bu görüşün Hüseyin en-Neccâr'a ait olduğunu kaydeder.³⁷⁷

Eş'arî, sûfîlerin de sâlihlerin elinde mûcizenin ortaya çıkışını câiz gördüklerini, bunun da ötesinde cennet nimetlerine henüz dünyadayken ulaşabilmenin mümkün olduğuna inandıklarını, meleklerden bilgi alabildiklerini, şeytanlarla savaştıklarını iddia ettiklerini ve bunların hepsinin sâlih amellerin bir getirisi olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. O, sûfîlerden bazılarının bu sayılanlara ilâve olarak Allah Teâlâ'yı dünyadayken görebileceklerini, onun huzuruna çıkıp ondan doğrudan bilgi alabileceklerine inandıklarını belirtir. Bunun da ötesinde bazı aşırı sûfî gruplarının bütün bunların yanında kendilerinden ibadetin düştüğünü, bütün herşeyin kendilerine mübah olduğunu, kendilerinin nebî ve resûllerden daha efdal olduğunu iddia ettiklerini söyler.³⁷⁸

Eş'arî'nin bu aktardığı bilgilerden hicrî III. asra kadar olan dönemde mûcize konusunda ciddî tartışmaların yaşandığı ve mezheplerin kendi bakış açısına göre mûcizeyi konumlandıkları anlaşılmaktadır. Sadece bu bilgiler ışığında dahi mezheplerin genel tutumuna göre peygamberin şahsiyetini diğer insanlardan ayırma anlamında mûcizenin

³⁷⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 438.

³⁷⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 438.

³⁷⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 438.

³⁷⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 439.

tek başına bir değer yargısı olmadığı görülmektedir. Bütün bunlardan anlaşıldığına göre mezheplerin nebî konusundaki ortak noktası; nübüvvet iddiasında bulunup mûcize ortaya koyan kimse nebîdir ve nebîyi diğer insanlardan ayıran yegâne unsur da bu husustur.

Bâkılânî, nübüvvet iddiasının bir insanın peygamberliğini ispat için yeterli olmadığı ve muhakkak mûcize göstermesinin gerekliliği üzerinde durarak, nebînin diğer insanlardan ayrılmasında mûcizenin önemini teyit etmektedir.³⁷⁹ O peygamberin kendisinin nebî olduğunu bilmesini zorunlu görmektedir ve bu bilginin Allah Teâlâ tarafından nebînin kalbinde oluşturulan zorunlu bir bilgi olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda nebî nübüvvetini zarurî bilgiyle bilir, insanlar ise onun nübüvvetini istidlâlî olarak mûcizeyle anlar.

İbn Fûrek, risâlet sahibinin akıl, fazilet, zekâ, bilgi, salah, iffet, şecaat, sehavet ve zühd yönünden diğer insanlardan üstün olmasının gerekli olduğunu belirtir. Bir bakıma nebî bu özellikleriyle diğer insanlardan ayrılmaktadır. Ancak bu net bir ayırımın ifadesi olamaz. Nitekim her insanda yukarıdaki vasıflardan bazıları belirli ölçüde bulunmaktadır. O, bu özelliklere ve nübüvvet iddiasına ilave olarak şu dört husustan biriyle nebîyi diğer insanlardan ayırır; i-Mûcize göstermesi, ii-mûcize sahibi birisinin onu tasdik etmesi, iii-insanlarda zorunlu bilgi oluşması, iv- daha önceki peygamberin onu net vasıflarıyla bildirmesi.³⁸⁰

İbn Fûrek mûcizenin sadece peygamberde oluşmayacağı velîlerde de oluşabileceğini söylemektedir. Bu bağlamda tek başına mûcizenin varlığını peygamberlik gerekçesi olarak saymaz.³⁸¹

Eş'arîlerden nebîyi diğer insanlardan ayırma vasfını belirlemeyi en çok vurgulayan kişinin Cüveynî olduğu söylenebilir. O, nübüvvetin araz olmayıp nebînin şahsına ait olduğunu kabul eder ve nübüvvetin sadece Allah Teâlâ'yı bilmekle açıklanamayacağını belirtir. Onun bu söylemi aynı zamanda döneminde yaşayan bazı sûfilere cevap

³⁷⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, Kahire 2000, s. 59.

³⁸⁰ İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-Şeyh*, s. 182.

³⁸¹ İbn Fûrek, *Makâlâtü'ş-Şeyh*, s. 183.

niteliğindedir. O, nübüvveti tartıştıktan sonra konuyu Allah Teâlâ'nın resûlüne "Sen benim resûlümsün." demesiyle açıklar.³⁸²

Mâtürîdîler ve Mu'tezile nebînin şahsını diğer insanlardan ayırma noktasında mûcizenin önemi konusunda Eş'arîlerle genelde aynı görüşü paylaşmışlardır. İmam Mâtürîdî bu konuyu kapsayıcı bir şekilde ele alarak nebîyi diğer insanlardan ayıran üç temel husus olduğunu belirtmektedir. Birincisi nebînin şahsiyeti, yaratılışı ve güzel ahlakıdır. İkincisi elinde hissî ve aklî mûcizeler ortaya çıkışıdır. Üçüncüsü ise kendisine duyulan ihtiyaçtır.³⁸³ Kâdî Abdülcebbar da, nübüvvet iddiasının ve mûcizenin ortaya çıkışının nebînin temel özelliği olduğunu söylemektedir.³⁸⁴

İslâm Filozofları nübüvvet ve mûcize konusunda kelâmcılara yakın bir görüş ortaya koymuşlardır. Bu konuyu Kindî ve Fârâbî'den daha sistemli ve açık bir şekilde ele aldığı düşünülen İbn Sînâ peygamberi diğer insanlardan ayıran üç temel unsuru vurgulamaktadır. Birincisi; peygamberin çok yüksek seviyede bir sezgi gücüne sahip oluşudur ki nebî bununla hiçbir insan kendisine bir şey öğretmeksizin faal akılla olan iletişimi sayesinde bilgiye ulaşır. İkincisi üstün hayal kuvvetidir ki nebî bununla gaybî hususları bilir. Bu özellik normal insanlarda rüya esnasında gerçekleşirken nebîde hem rüya hem de uyanıkken gerçekleşebilir. Üçüncüsü ise mûcize gösterebilme özelliğidir.³⁸⁵

Eş'arîye göre sûfiler velî bir kimsenin elinde mûcize ortaya çıkmasını mümkün görür ve onların bu düşünceleri Şîa'nın mûcize anlayışından pek farklı değildir. Onun zikrettiği bu durum ilk sûfilerden itibaren açıkça görülmektedir. Ancak sûfiler nebîlik iddiasında bulunmayan kimseden ortaya çıkan mûcizelere kerâmet adı vererek, onu insanların zihnindeki mûcizeden ayırmaktadırlar.³⁸⁶

Hakîm et-Tirmizî peygamberin alâmetinin nübüvvet iddiasıyla mûcize olduğu gibi, velînin alâmeti de kerâmettir diyerek, ikisini birbirine yakın görür. Nitekim ona göre velâyet nübüvvetin bir parçasıdır.³⁸⁷ Tirmizî, bu söylemiyle birlikte mûcizeyle kerâmeti

³⁸² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 355.

³⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 202.

³⁸⁴ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 568.

³⁸⁵ İbn Sînâ, *el-Mebdeü ve'l-meâd*, Umman 1998, s. 115-120; Hülya Alper, "İbn Sînâ ve Bâkîllânî Örneği'nde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışına Genel Bir Bakış" *İslâm'da Peygamber İnancı*, s. 164-169.

³⁸⁶ Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 393; es-Serrâc, *el-Luma'*, s. 403; Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 79-82; Sülemî, *Hakaikü't-tefsîr*, I, s. 48; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 73.

³⁸⁷ Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, s. 52

eserinin baki kalması yönünden birbirinden ayırmaktadır. Ona göre nebî isterse mûcize baki kalır, ancak kerâmet velîden olup, devamlı olmaz.³⁸⁸

Serrâc, Hakîm et-Tirmizî'yle aynı görüşleri paylaşmakla birlikte “Âyetler Allah'ın, mûcizeler peygamberin, kerâmet evliyanındır.”³⁸⁹ görüşünü benimser. O, ayrıca kerâmetin de mûcize gibi istitaat dairesinde olduğunu söylemektedir.³⁹⁰ Serrâc'ın bu görüşüyle felsefecî düşünce arasında bağlantı kurulabilir.

Şîî düşüncede mûcize peygambere has bir durum değildir. Bu konuda daha önce zikredilen Eş'arî'nin Şîa hakkındaki aktarımlarının şîî eserlerde aynen mevcut olduğu görülmektedir. Ahbârî ekolün önemli ismi Kuleynî *el-Kâfi*'de imamlara ait pek çok mûcize örneklerine yer vermektedir.³⁹¹ Sadûk mûcizenin illeti konusunda; mûcizenin peygamberin peygamberliğini ve imamın imâmetinin ispatı olduğu rivayetini aktarır.³⁹²

Şeyh Müfid'e göre mûcize peygamberlere has bir durum değildir. O, Şîa içerisinde bu konuda farklı görüşler oluştuğunu da belirterek şunları kaydetmektedir:

“İmamlar, sefirler ve onlara yakın kimselerin elinden mûcize ortaya çıkması câizdir. Ne aklen, ne Kur'ân'da ne Sünnet'te buna aykırı bir durum yoktur. Bu görüş İmâmiyye'nin çoğunun görüşü olup, Mu'tezile'den İbn Ehşid de bu görüştedir. Ehl-i hadîs ise, salih ve iyi kullarda da ortaya çıkışını mümkün görür. İmâmiyye'den benî Nevbaht Mu'tezile'yle aynı görüşü paylaşarak bize bu konuda karşı çıkar.”³⁹³

Mürtezâ da Şîa'nın çoğunun görüşünü paylaşarak mûcizenin hangi davayla ortaya çıkarsa o davanın doğruluğunu ispat edeceğini belirtir.³⁹⁴ Ona göre mûcizeleri peygamber nübüvveti için, imam imâmeti için, salih bir kimse salahını ispat için delil olarak gösterebilir.³⁹⁵ Bununla birlikte mûcize, ne peygamberin peygamberliği için ne de imamın imâmeti için şart değildir.³⁹⁶

Şîî ulemeden aktarılan bu görüşler çerçevesinde nübüvveti olağanüstü bir şekilde bilgi elde etme ve diğer insanlardan nebîyi ayırma anlamında mûcize tek başına yeterli bir

³⁸⁸ Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, s. 51.

³⁸⁹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 390.

³⁹⁰ Serrâc, *el-Luma'*, s. 390.

³⁹¹ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 287.

³⁹² Sadûk, *İlelü's-şerâi*, s. 123.

³⁹³ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 69.

³⁹⁴ Şerif Mürtezâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, I, Tah. Abduzzehrâ, Mütessesetü's-Sâdık, Tahran 2004, s. 196.

³⁹⁵ Şerif Mürtezâ, *ez-Zehîra fi'lmi'l-Kelâm*, s. 332.

³⁹⁶ Şerif Mürtezâ, *ez-Zehîra fi'lmi'l-Kelâm*, s. 335.

unsur değildir. Ancak nübüvvet iddiasıyla birlikte bulunduğu elinde mûcize ortaya çıkan kişinin nebî olduğu bilinebilir.

Sûfî ve şîî düşüncede nebîyi diğer insanlardan ayıran özelliği bağlamında mûcizenin tek başına yeterli olmadığı görülür. Mûcizenin önemli bir yönünün gaybî bilgilerden oluştuğu düşünülürse, velî/imam'ın bu konuda nebîye ortak olduğu açıktır.

2.1.1.3. Peygamber'in İsmet Sıfatı

Mâsumiyet konusu peygamberin şahsını diğer insanlardan ayıran temel özelliklerinden birisi olması açısından önemlidir. Bu vasfın aynı zamanda nebevî bilgiyle yakından alakası vardır. Nitekim peygamberin yapmış olduğu icraatlarda hatadan münezzehten olması için öncelikle bir şeyin hata olduğunu ve o konuda Allah Teâlâ'nın rızasının ne yönde olduğunu bilmesi gerekmektedir. Ayrıca peygamberin geleceğe ve gayba dair haberlerinin kabul edilebilmesi için onun aktardığı konularda yanlış haber vermekten korunmuş olması da şarttır.

“Peygamberlerin günahattan korunmuş olduğunu ifaden eden terim”³⁹⁷ şeklinde açıklanan ismet kavramı kelâmcılar tarafından çeşitli yorumlara tâbi tutulmuştur. Kelâmcıların farklı yorumlara gitmesindeki önemli sebeplerden birisi de, Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususun net bir şekilde beyan edilmemesi olarak gösterilebilir. Bu sözcük on üç âyette geçmekle birlikte hiç birisinde direk olarak peygamberin ismetine atıfta bulunulmamıştır.³⁹⁸ Buna mukabil peygamberlerin mâsumiyetini zedeleyecek yorumların ortaya konulabileceği âyetler de bulunmaktadır. Özellikle Hz. Âdem³⁹⁹, Hz. Yûnus⁴⁰⁰, Hz. Mûsâ⁴⁰¹ ve hatta Hz. peygamberle⁴⁰² ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin hata ve günahattan mâsum olmadıklarını çağrıştıran ifadeler mevcuttur. Bu çerçevede kelâmcılar, peygamberin mâsumiyetinin neleri kapsadığı konusunda ilk dönemden beri farklı görüşler ortaya koymuştur.

³⁹⁷ Mehmet Bulut, “İsmet”, *DİA*, XXIII, s. 134.

³⁹⁸ Bulut, “İsmet”, *DİA*, XXIII, s. 134

³⁹⁹ Tâhâ 40/121: “O ikisi ondan yedi ve hemen akabinde ayıp yerleri onlara gözüktü ve Cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı.”

⁴⁰⁰ el-Enbiyâ 21/87: “Zünnûn'u da hatırla. Hani öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti de kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Derken karanlıklar içinde, “Senden başka hiçbir ilâh yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum” diye dua etti.”

⁴⁰¹ el-Kasas 28/15: Mûsâ, halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşmanı tarafından; kavga eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Mûsâ, “Bu şeytanın işidir. O, gerçekten apaçık bir sapırtıcı düşmandır” dedi.

⁴⁰² Abese 80/1-2: “Kendisine âmâ geldi diye yüzünü ekşitti ve döndü.”

Eş'arîyye, Mâtürîdiyye ve Mu'tezile ismet sıfatının sadece peygamberlere ait bir sıfat olduğu hususunda görüş birliği içerisinde. Sûfler de bu görüşte olmakla birlikte veliye yüklemiş oldukları mahfûziyet anlayışı mâsumiyete çok yakındır. Şiîler ise açıkça ismet sıfatının peygamberlere has olmadığını, imamların da mâsum olabileceğini/olması gerektiğini savunmaktadır.

İsmet sıfatını sadece peygambere has kabul eden kelâmcılar bu sıfatın bu anlamıyla ne zamandan beri kullanılmaya başladığı ve kapsamının ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn Fûrek; Eş'arî'nin peygamberlerin nübüvvetten önce günah ve zellelerden mâsum olmadıklarını söylediğini nakleder. Bu bağlamda Eş'arî Hz. Âdem'in hatasının nübüvvetten önce olduğunu kabul etmektedir.⁴⁰³ Bağdâdî de bu durumu teyit ederek Eş'arîler'in peygamberin nübüvvetinden sonra bütün günahlardan mâsum olduğu hususunda icmâ ettiklerini belirtir. Bununla birlikte hata ve yanlışlık durumunun ise ismet kapsamına girmediğini söyler. O, Hz. Peygamber'in namazda yanlışlık yapmasını buna örnek olarak zikreder.⁴⁰⁴ Cüveynî ise ismeti peygamberin tebliğiyle ilişkilendirerek mûcizeyle ispat edilen bir şeyin zıttını yapmaktan peygamberin mâsum olduğunun altını çizer.⁴⁰⁵ Bu konuda Eş'arîler'e yakın bir tutum sergileyen Mâtürîdîler peygamberlerin büyük günahları yapmaktan, küçük günahları ise kasten yapmaktan mâsum olduklarını belirtmektedir.⁴⁰⁶

Mu'tezileden Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî ismet konusunda Ehl-i sünnet gibi düşünmekteyse de, Mu'tezile'nin çoğu bi'setten önce de peygamberlerin mâsum olduklarını savunmuşlardır.⁴⁰⁷ Kâdî, bu konuya Cüveynî'ye benzer bir perspektiften yaklaşmış, ancak ondan farklı olarak merkeze tebliği koymuştur. Bu bağlamda o, peygamberin tebliğe zarar verecek her şeyden mâsum olması gerektiğini zikreder. Buna göre peygamber, büyük/küçük günahların dışında, nefret ettirici hasletlerden⁴⁰⁸ da nübüvvet öncesi ve sonrasında mâsumdur.⁴⁰⁹

⁴⁰³ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, s. 182.

⁴⁰⁴ Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 167-168.

⁴⁰⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 356.

⁴⁰⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 172; Ayrıca bkz. Mehmet Bulut, "İsmet", *DİA*, XXIII, s. 134.

⁴⁰⁷ Mehmet Bulut, "İsmet", *DİA*, XXIII, s. 134.

⁴⁰⁸ Kâdî bu durumu şu şekilde açıklar: "Peygamberlerin, büyük-küçük her türlü nefret ettirici hasletlerden münezzehtir. Çünkü peygamberin gönderilişinden maksat kullara bir lütuftur ve onların menfaatidir. Bu gayeyi elde edebilmenin yolu ise peygamberin bu görevini layıkıyla yapabilme durumudur. Bu yüzden Allah Teâlâ'nın peygamberin kabul edilmesine mani olacak özellikleri ondan uzaklaştırması gerekmektedir." Bkz. Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 573.

⁴⁰⁹ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 573.

Sûfîler mâsumiyetin peygamberlere has bir sıfat olduğu konusunda kelâmcılarla hemfikirdir. Bununla beraber velîye atfettikleri mahfûziyet vasfı yer yer mâsumiyete yakın bir anlam ifade etmektedir. Ancak temelde mâsumiyetle mahfûziyeti birbirinden tefrik ettikleri görülür.⁴¹⁰

Sûfîler velîden daha üstün kabul ettikleri peygamberin varmış olduğu manevî mertebeye hiç bir hata ve günahı yakıştırmazlar. Bu bağlamda Kelâbâzî, Cüneyd el-Bağdâdî'nin "Peygamberlerin zelleleri zâhir görünüşleri itibarıyladır hakikatleri bakımından hata yapmaz."⁴¹¹ dediğini aktarmaktadır. Sûfîler bu konuda geniş tartışmalara girmese de, Bağdâdî'nin söylemi diğerlerinin de benimseyeceği bir formdadır.

Şîî düşüncenin ortaya çıkışında temelde imâmet teorisi olduğu gibi, imamın meşrûluğunun da temelinde mâsumiyet anlayışı vardır. Bu bağlamda şîî inancın oluşumu açısından en önemli konulardan birisi mâsumiyettir.

Yukarıda da belirtildiği gibi mâsumiyetin nebîye has bir özellik olmadığını kabul eden tek mezhep Şîa'dır. Onları bu düşünceye iten temel etkense imâmet düşüncesidir.

Ahbârî gelenekte nebînin her türlü zelle ve hatadan mâsum olduğuna inanılmaktadır.⁴¹² Sadûk, nebîlerle melekleri mâsumiyet açısından aynı konumda değerlendirmektedir.⁴¹³ Hatta onların görüşünden ortaya çıkan sonuca göre nebîler meleklerden üstün olduğu için mâsumiyeti de melekten üstündür, denilebilir.⁴¹⁴

Usûlî geleneğin ise mâsumiyet konusunda biraz daha Mu'tezile'ye yakınlaştığı görülmektedir. Bununla beraber Şeyh Müfid'le Mürtezâ arasında görüş ayrılığı vardır. Müfid: "Peygamberler nübüvvet öncesi ve sonrası bütün büyük günahlardan mâsumdur. Küçük günahlardan ise yapanın küçümseneceği günahlardan mâsumdur"⁴¹⁵ derken; Mürtezâ "İmamiyye'ye göre peygamberlerin nübüvvetten önce de sonra da küçük veya büyük günah işlemeleri câiz değildir. Küçük günah işlememelerinin sebebi, büyük günahla aynıdır"⁴¹⁶ görüşündedir.

⁴¹⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, s. 105.

⁴¹¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 78.

⁴¹² Şeyh Sadûk, *Musennefâtü Şeyh Sadûk*, s. 98.

⁴¹³ Şeyh Sadûk, *Musennefâtü Şeyh Sadûk*, s. 100.

⁴¹⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 50.

⁴¹⁵ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 62.

⁴¹⁶ Şerif Mürtezâ, *Tenzihü'l-enbiyâ, Dârü'l-edvâ*, Beyrut 1989, s. 20; Şerif Mürtezâ, *ez-Zehîra fî ilmi'l-Kelâm*, s. 337.

Şîî düşüncede mâsumiyet görüşü Ebû Ca'fer et-Tûsî'de en net ifadesine kavuşur. O, bu konuda "Peygamber ömrünün başından sonuna kadar mâsumdur. Bütün hata, sehv ve nisyandan korunmuştur"⁴¹⁷ der.

Bütün İslâmî mezhepler, peygamberin mâsumiyeti konusunda birbirine yakın görüşler ortaya koymuşlardır. Kelâmcılar mâsumiyeti peygamberi diğer insanlardan ayıran bir vasıf olarak görürken, şîîlere göre ismet sıfatında imâmlar peygamberlere ortaktır. Bu bağlamda onlara göre ismet sıfatı peygamberle diğer insanları ayıran bir vasıf değildir. Sûfîler ise söylemde kelâmcılarla aynı düşünceyi paylaşırsa da, velîlere yükledikleri mahfûziyet ismete yakın bir anlam içermektedir. Bu bağlamda mâsumiyet konusunda sûfîlerle şîîler arasında da benzer yönler vardır. Bu benzerliğin günümüzde de birçok araştırmacının dikkatini çektiği görülmektedir. Biçer'in bu yakınlığı üvey kardeşlik olarak vasıflandırması yerinde bir söylemdir.⁴¹⁸ Bu yakınlığın temelinde imam ve velîye atfedilen olağan üstü bilgin kişilik yer almaktadır.

2.1.2. Velî-İmam

Velî kelimesi daha çok sûfî ıstılahta yer alsa da, ilk dönemden itibaren Kelâm'da da önemsenen bir terimdir. Kelâmcıların bu kelimeye yükledikleri anlam temelde sûfîlerden farklı değildir.

Sözlükte "yardım eden, yöneten, başkasının işini üstlenen, bir şeye yakın olan"⁴¹⁹ anlamlarına gelir. Terim olarak kullanıldığında ise Allah Teâlâ'ya yakın kul, Allah Teâlâ'ya dost olan kimse kastedilmektedir.⁴²⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de velî kelimesi gerek sözlük, gerekse terim anlamıyla birçok âyette zikredilmiştir.⁴²¹ Bunun yanında mukarrep⁴²², siddîk⁴²³, sâlih⁴²⁴, şehîd⁴²⁵, âlim⁴²⁶,

⁴¹⁷ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Er-Resâilü'l-uşr*, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, yy, h.1414, s. 97.

⁴¹⁸ Ramazan Biçer, "Üvey Kardeşlerin Peygamberlik Anlayışlarına Dışarıdan Bakış", *İslâm'da Peygamber İnancı*, s. 221.

⁴¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, s. 405; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 337.

⁴²⁰ Süleyman Uludağ, "Velî" *DİA*, XXXIII, s. 25.

⁴²¹ el-Bakara 2/107: Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümleri Allah'ındır. Sizin için Allah'tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır.

⁴²² el-Vâkıa 56/20-21: "İlerleyenler, ilerleyenler, işte onlar mukarreplerdir."

⁴²³ en-Nisâ 4/69: Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddiklerle, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaştır.

⁴²⁴ Âli İmrân 3/114: Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar. İyiliği emrederler. Kötülükten men ederler, hayır işlerinde birbirleriyle yarışırlar. İşte onlar salihlerdendir.

⁴²⁵ en-Nisâ 4/69: Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddiklerle, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaştır.

mûkin⁴²⁷, muttakî⁴²⁸, ricâl⁴²⁹, muhlas⁴³⁰, mutmain nefis⁴³¹, imam⁴³², râsîh⁴³³ ve bazı vasıflarıyla kullanıldığında mü'min kelimesi velî terimi altında değerlendirilebilir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'ya yakın kul olma anlamı içeren sözcükler Kur'ân-ı Kerîm'de mü'minler içerisinde sarsılmaz imana sahip, içtenlikle ibadet eden, Allah Teâlâ'dan gelenlere razı ve Allah Teâlâ'dan hakkıyla korkan bir grup müslümanı ifade eder ki bu durum velî terimiyle açıklanmaktadır.

Velî, kelime olarak Kur'ân-ı Kerîm'de terim anlamıyla şu şekilde zikredilmektedir: “Allah'ın velîleri vardır ki onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.”⁴³⁴ Âyette geçen velî terimi yukarıdaki vasıfların birçoğuna hâiz kimse için kullanılıyor olmalıdır. Nitekim âyetin devamında Allah Teâlâ bu kimselerin vasfını da belirterek: “O kimseler ki iman etmişlerdi ve takva ehliyidiler.”⁴³⁵ buyrulur. Bunun da ötesinde bu kimselerin dünya hayatında da âhirette de müjdelendiklerini belirtilmektedir.⁴³⁶

Yukarıdaki âyette geçen ‘velîler’ teriminin Hz. Peygamber tarafından “O kimseler ki görüldüklerinde Allah Teâlâ hatırlanır.” şeklinde açıklandığı görülür.⁴³⁷ Bunun dışında velî kelimesinin terim anlamıyla kullanıldığı birçok rivayet vardır.

Âyet ve hadislerde geçen velî terimiyle insanlar içerisinde fazilet ehli kimselerin kastedildiği hususunda bir ihtilafa rastlanmamaktadır. Ancak velîlere Allah Teâlâ'nın diğer insanlarda olmayan bir takım özellikler verdiği inancı hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Velîye atfedilen olağanüstü özelliklere kelâm terminolojisinde kerâmet adı verilmektedir.

⁴²⁶ Fâtır 35/28: İnsanlardan, (yeryüzünde) hareket eden (diğer) canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır. Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.

⁴²⁷ ez-Zâriyât 51/20: Mûkînler için yeryüzünde âyetler vardır.

⁴²⁸ el-Bakara 2/2: Hiç şüphesiz ki bu kitap muttakiler için hidayettir.

⁴²⁹ en-Nûr 24/37: Öyle ricaller vardır ki ne bir ticâret ne de bir alışveriş onları Allah'ın zikrini yapmaktan, namazı kılmaktan, zekatı vermekten alıkoymaz ve onlar kalplerin ve gözlerin döneceği günden korkarlar.

⁴³⁰ el-Hicr 15/39-40: “(Şeytan) Dedi ki Rabbim, beni azgınlardan yaptığın için onlara yer yüzünü güzel gösterip onların hepsini azdıracam. Sadece kullarımdan muhlas olanlar bundan istisna olacak.”

⁴³¹ el-Fecr 89/27-28: Ey mutmain nefis Rabbine râzı olmuş ve râzı olunmuş bir halde dön.

⁴³² el-Furkân 25/74; el-Bakara 2/124; el-İsrâ 17/71.

⁴³³ Âl-i İmrân 3/7: “Onun te'vîlini ancak Allah bilir ve ilimde râsîh olanlar...”; el-Nisâ 4/162.

⁴³⁴ Yûnus 10/62: “Muhakkak ki Allah'ın velîlerine ne bir korku vardır, ne de onlar üzülmür.”

⁴³⁵ Yûnus 10/63: “Onlar o kimselerdir ki iman etmişlerdir ve takvâ kimselerdendir.”

⁴³⁶ Yûnus 10/64: “Onlara Dünya hayatında da ahirette de müjdeler vardır. Allah'ın sözlerinde değişiklik olmaz. İşte gerçek kazanç budur.”

⁴³⁷ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, IX, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2003, s. 77.

Kerâmet kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılmasa da, bu terimin içeriğine uygun birçok olay âyetlerde zikredilir. Hz. Meryem⁴³⁸, Hz. Hızır⁴³⁹, Ashâb-ı Kef⁴⁴⁰, Zü'l-karneyn⁴⁴¹, Hz. Süleyman'ın veziri⁴⁴² kıssalarında aktarılan hususlar bu durumu teyit etmektedir.

Kelâmcılar yukarıdaki âyet ve hadisler ışığında velî ve kerâmet konusunu önemsemişlerdir. İlk kelâmî eserlerden itibaren bu durum açıkça görülmektedir. İmâm-ı A'zam "Velîlerin kerâmeti haktır" söylemi, ilk dönemlerden beri bu hususun tartışıldığının ayrı bir ifadesidir. İmâm-ı A'zam, İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in inandığı esasları kaleme aldığını söyleyen Tahâvî (ö. 329/933), velîlerden gelen kerâmetlere inanılması gerektiğini aktarır.⁴⁴³

İmâm Mâtürîdî kerâmetlerden bahsetmekle birlikte konunun tartışmasına girmemiş, ancak onunla aynı dönemde yaşayan Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) yazmış olduğu Ehl-i sünnet manifestosunda bu konuya bir madde ayırmıştır. O, kerâmetin hak olduğunu, bunu inkâr edenin bid'atçı olacağını, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen hususları inkâr edenin ise kâfir olacağını belirtir. Onun bu görüşleri aynı zamanda Mâtürîdîler arasında kerâmete verilen önemi de ortaya koymaktadır. O, kerâmetin mûcizeyi geçersiz kılacağı korkusuyla reddedilemeyeceğini, ümmetten birisinin kerâmetinin aynı zamanda tâbi olduğu peygamberin mûcizesi olarak da değerlendirilebileceğini söyler.⁴⁴⁴

Mâtürîdîlerden Pezdevî, İmâm-ı A'zam'a ait olan "Evliyanın kerâmeti haktır." söylemini aynen kabul etmiş ve kerâmeti; Allah Teâlâ'nın velî bir kulunun elinde olağan dışı bir şeyi ortaya çıkarması olarak tanımlamıştır. O, bir gecede Buhâra'dan Mekke'ye gitmeyi, suyun üzerinde yürümeyi, çalışmaksızın bir anda bir kimsenin mal ve mülkünün oluşması gibi hususları kerâmete örnek olarak gösterir. Bu bağlamda bir kimsede Allah Teâlâ'nın bir anda ilim oluşturmasını da bunlara eklemek mümkündür. Pezdevî kerâmetin oluşumunu mümkün görmeyen Mu'tezileye karşı selefi Semerkandî gibi karşı çıkmış ve olağanüstü olayların peygamber dışında birçok kimsede görüldüğüne dair Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler getirmiştir.⁴⁴⁵

⁴³⁸ Âl-i İmrân 3/37.

⁴³⁹ el-Kehf 18/79.

⁴⁴⁰ el-Kehf 18/25.

⁴⁴¹ el-Kehf 18/85.

⁴⁴² en-Neml 27/40.

⁴⁴³ Tahâvî, *el-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 31.

⁴⁴⁴ Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdu'l-a'zam*, Çev. İbrahim Koçşalı, Balıkesir 1964 s. 39.

⁴⁴⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 236-237.

Mâtürîdî gelenekteki velî-kerâmet algısının Ebû Muîn en-Neseffî'ye kadar aynı düzlemde devam ettiği görülmektedir.

Eş'arîler velâyet-kerâmet hususunda genelde Matürîdîlerle aynı söyleme sahiptir. İbn Fûrek Eş'arî'nin velîlerin kerâmetini hak gördüğünü ve kerâmetlerin onların doğruluğuna delalet ettiğini belirtir.⁴⁴⁶ Bâkîllânî bu hususta müstakil bir eser kaleme alarak kerâmetin kabul edilmesi gerektiğini, reddedenlerin bid'atçı olduğunu delilleriyle uzun uzun tartışır.⁴⁴⁷ Cüveynî ve Bağdâdî de seleflerinin görüşlerine aynen katılmaktadır. Bu konuda Eş'arîlerden İsferyânî'nin farklı bir görüş içerisinde olduğu görülmektedir. Cüveynî onun Mu'tezileyle aynı görüşü paylaşmasa da, onlara yakın bir söylem içerisinde olduğunu belirtir.⁴⁴⁸

Mu'tezile ise kerâmetin mümkün olmadığı görüşündedir. Ehl-i Sünnet'in kerâmet konusunu önemsemesindeki sebeplerden birisi de Mu'tezile'nin tutumu olarak görülebilir. Nitekim Ehl-i sünnet'in konuya yaklaşımı onlara reddiye niteliğindedir.⁴⁴⁹

Velâyet, sûfîleri diğer mezhep ve ekollerden ayıran temel hususlardan birisidir. Bu bağlamda velâyet ve kerâmet konusuna bütün sûfîlerin önem verdiği görülür. Onlar âyetlerden ve Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen hadislerden faydalanarak velâyet düşüncelerini ortaya koymaya çalışırlar. Bu doğrultuda her insan işlediği amel ve amellerindeki ihlasla bağlantılı olarak Allah Teâlâ'nın sevdiği bir kul olabilir.

Sûfîlerin velâyete ulaşma konusunda belli bir sistem oluşturdukları ve onları diğer düşüncelerden ayırtıran hususun da bu sistem olduğu söylenebilir. Bu husus, ilk sûfîlerden itibaren kendisini göstermektedir.

Bu sistemin temelinde kişinin nefsî arzu ve isteklerini azaltarak kendisine ruhânî/nûrânî/ilâhî yön verme çabası yer alır. Muhâsibî bu durumu "Kişi nefsinin istediklerinin tersini yaparsa, bunların nurları kalbine gelir, aklında itaat mirasları açılır, Allah ona yardım eder, bu kimsenin uyanışı başlamıştır ve nefesine bakması için kalbini harekete geçirmiştir."⁴⁵⁰ sözleriyle dile getirir. Ona göre bu durum kişide imanî

⁴⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâtî 'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 183.

⁴⁴⁷ Bâkîllânî, *el-Beyan ani'l-farki beyne'l-mu'cizâtî ve'l-kerâmât*, el-Mektebetü'ş-şarkîyye, Beyrut 1958, s. 4-6.

⁴⁴⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 316.

⁴⁴⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 236; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 184.

⁴⁵⁰ Muhâsibî, *et-Tevbe*, s. 29.

yakınlığı getirecek, kalbini Allah Teâlâ'nın gayrisından arındıracak ve onu çok zikrederek âhiretin bâzı ahvâli dahi ona görünür olacaktır.⁴⁵¹

Muhâsibî kulun nefis tezkiyesi süreciyle kalbini Allah Teâlâ'nın gayrisından arındırdıktan sonra, mârifetullahın da artacağını belirtir. Nitekim ona göre en faziletli insan Allah Teâlâ'yı en çok bilen kimsedir.⁴⁵²

Velâyet ve kerâmet konusunda sûfiler arasında en çok ön plana çıkan kişinin Hakîm et-Tirmizî olduğu söylenebilir. O, kendisinden önceki sûfilerin birikimlerinden de istifade ederek konuyu sistemli olarak geniş bir perspektiften inceler. İslâm Ansiklopedisinde Hakîm et-Tirmizî'nin "Velîlik konusundaki görüşleriyle tanınan sûfi" olarak tanımlanması da yerinde bir söylemdir.⁴⁵³

Hakîm, velîleri Allah hakkı'nın velîsi ve Allah'ın velîsi olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁴⁵⁴ Allah hakkı'nın velîsi olarak tanımladığı velî grubu, Allah Teâlâ'nın hukukuna riâyet eden, kendisinin velî olduğunu bilmeyen⁴⁵⁵, Şeytan'ın müdahalesinden emin olmayan⁴⁵⁶, bulunduğu makamı ibadet ve taatle kazanan kimseleri içermektedir. Bu, aynı zamanda herkesin çalışmakla elde edebileceği bir velâyettir. Allah'ın velîsi ise aynı zamanda muhaddes diye adlandırılan⁴⁵⁷, sadece çalışmakla kazanılamayan⁴⁵⁸, Allah Teâlâ'nın özel seçtiği⁴⁵⁹, âhirette kazananlardan olduğunu bilebilen⁴⁶⁰, nefsin bütün kötülüklerinden kendisini kurtarmış, kendisine kerâmet verilen, Şeytan'ın kendisine müdahalede bulunamadığı⁴⁶¹ kimsedir.

Bu ikili taksim dışında o bütün velîlerde şu özelliklerin bulunduğunu belirtmektedir; 1- Göründüklerinde Allah hatırlanır. 2- Onlarda Hakk'ın sultanı vardır ve onunla üste çıkarlar. 3- Ferasetleri olur. 4- İlhamları olur. 5- Ona eziyet eden hayatını kötü sonla

⁴⁵¹ Muhâsibî, *et-Tevbe*, s. 31.

⁴⁵² Muhâsibî, *Bed'ü men Enabe İleyhi içinde Âdâbü' -nüfûs*, Dârü's-selâm, Kahire 1991, s. 174.

⁴⁵³ Abdülfettah Abdullah Bereke, "Hakim et-Tirmizî" *DİA*, XXX, s. 196.

⁴⁵⁴ Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 117.

⁴⁵⁵ Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 407.

⁴⁵⁶ Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 349.

⁴⁵⁷ Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 357

⁴⁵⁸ Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, s. 81.

⁴⁵⁹ Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 66-67;

⁴⁶⁰ Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 372; Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, s. 52

⁴⁶¹ Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 2002, s. 62;

Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 359.

noktalar. 6- Hasetçileri dışındakiler ondan övgü ile bahseder. 7- Duası makbuldür ve kerâmet gösterebilir. 8- En açık delilleri ise ilimle konuşmalarıdır.⁴⁶²

Serrâc velînin seçilmişliği konusunda Hakîm'in görüşünü teyit eder.⁴⁶³ O, bu konuda "Allah, meleklerden elçiler seçer ve insanlardan da. Şüphesiz Allah işitendir, görendir."⁴⁶⁴ âyetini delil getirmektedir. O, aynı zamanda velâyetle kerâmet arasındaki bağı önemle dile getirerek, kerâmeti: "Allah'ın bir kuluna meşrikten mağribe gitme gücü vermesidir."⁴⁶⁵ şeklinde tanımlamaktadır.

İlk defa Hakîm'de görülen velâyeti iki kısma ayırarak inceleme durumu Kelâbâzî'de de görülür. O, Hakîm'le aynı görüşü paylaşarak büyük velîlerin seçilmiş kullar olduklarını, nefsin âfetlerinden korunmuş olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁶⁶

Ebû Tâlib el-Mekkî velînin kendisini her yönden Allah Teâlâ'ya adanmış bir kul olduğunu, velîlerin müşahadeye erdiğini, velîlerin resûl ve nebîlerin vârisleri olduğunu belirtir.⁴⁶⁷

Kuşeyrî velî kelimesinin Arapça dil bilgisinde iki durumda olabileceğini söyler. Birincisi mübâlağalı fâil olduğudur ki bu durumda velî olan kişinin devamlı taatle meşgul olması vurgulanır. İkincisi ise mef'ûl manasında fâil olabileceğidir ki bu durumda Allah Teâlâ'nın ihsanı ve fazlının onlara gelmesi durumu anlatılır.⁴⁶⁸ Ona göre velî olan bir kimse Allah Teâlâ'nın himayesi altındadır ki o bu durumu "Velî mahfûzdur." şeklinde dile getirmiştir. Peygamberin mâsumiyetiyle velînin mahfûziyeti hususunda mâsum olan kişi hiçbir şekilde günaha ilişmez, ancak mahfûz olan kişi, nadir de olsa zellelere bulaşabilir, der.⁴⁶⁹ O, evliyanın kerâmetinin devamlı olabileceğini, kerâmet zuhurunun kişinin sadıklık alâmeti olduğunu ve velînin kendi isteğiyle ortaya çıkabileceğini belirtir. O bu konuda Zünnûn el-Mısırî, Sehl b. Abdullah, Abdulvâhid b.

⁴⁶² Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 362-363.

⁴⁶³ Serrâc, *el-Luma'*, s. 108

⁴⁶⁴ el-Hacc 22/75.

⁴⁶⁵ Serrâc, *el-Luma'*, s. 390.

⁴⁶⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 82-83

⁴⁶⁷ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 111.

⁴⁶⁸ Kuşeyrî, *Letaifü'l-işârât*, III, s. 105.

⁴⁶⁹ Kuşeyrî, *Letaifü'l-işârât*, III, s. 105.

Zeyd, Cüneyd el-Bağdâdî gibi zevattan birçok örnek getirmektedir.⁴⁷⁰ Ona göre velî âhirette kurtuluşa erenlerden olduğunu bilebilir.⁴⁷¹

Sûfî düşüncede velîyi diğer insanlardan ayıran temel özellik velînin kerâmet sâhibi olmasıdır. Bu bağlamda nefsinin tezkiye ederek Allah Teâlâ'ya yakınlaşan kul, Allah Teâlâ tarafından henüz dünyada iken ödüllendirilerek ona diğer insanlara verilmeyen bir takım ayrıcalıklar verilir. Bu ayrıcalıklar çok çeşitli yönlerden olabilmekteyse de bir bütün olarak kerâmet adı altında incelenmektedir. Kerâmet kavramının önemli hususlarından birisi de velînin sahip olduğu bilgidir. Allah Teâlâ'nın ona esbâbı olmadan bazı ilimleri kerâmet olarak bahşettiği kabul edilir.

Şîî düşüncede velâyet daha çok imâmet düşüncesi etrafında gelişmiştir. Şîîler velâyete imâmet başlığı altında en az sûfîler kadar önem vermişlerdir. Bunun da ötesinde şîîlerin imâmet düşüncesinin onların bütün itikadî bakış açılarına yön verdiği söylenebilir.

İmam kelimesi Arapça kökenli olup sözlükte kendisine uyulan kimse anlamına gelir.⁴⁷² Terim anlamı olarak ise ilim dalları ve mezheplere göre farklılık göstermektedir. Kelâm'da devlet başkanı anlamında kullanılan imam kavramı, şîî düşüncede halifeden daha ileri, peygamberlik müessesesiyle alakalı, dinî mercîyi ifade eden itikadî bir terimdir. Kelâmcılar, şîî düşüncenin ortaya koymuş olduğu imâmet anlayışına reddiye mahiyetinde onların anladığı anlamdaki imâmeti derinlemesine incelemeye tâbi tutmuşlardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de 'imam' kelimesi levh-i mahfûz anlamıyla kullanıldığı gibi⁴⁷³, daha çok konumuzla ilgili olarak önder manasında kullanılmaktadır. Bu konuda özellikle Allah Teâlâ'nın Hz. İbrâhim'e olan hitabında "Ben seni insanlar için imam yapacağım."⁴⁷⁴ ifadesi dikkat çekicidir. Nitekim bu âyetin devamında kastedilen imamlığa zalimlerin ulaşamayacağı beyan edilmektedir.⁴⁷⁵ Bu kelimenin dışında önderlik anlamında "ülü'l-emir"⁴⁷⁶ ifadesi de âyetlerde yer almaktadır.

⁴⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 539.

⁴⁷¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 524.

⁴⁷² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, s. 22.

⁴⁷³ el-Hicr 15/79: "Biz onlardan intikam aldık, onlar muhakkak imâm-ı mübindedir."

⁴⁷⁴ el-Bakara 2/124.

⁴⁷⁵ el-Bakara 2/124: Rabbi İbrâhim'i kelimelerle sınıdığında onları tamamladı. Seni insanlara imam yapacağım dedi. Peki çocuklarımdan dedi? Dedi ki: benim ahdimde zalimler ulaşamaz"

⁴⁷⁶ en-Nisâ 4/59: "Ey iman edenler; Allah'a, resulüne ve sizden olan ülü'l-emre itaat ediniz"

İmam ve ülü'l-emr kelimelerinin her ikisi de önderlik anlamına geldiği gibi, Kur'anî istılahta imâmet daha çok insanları hayra çağırma kurumu bağlamında bir önderlik olarak kendini gösterirken, ülü'l-emr, kendisine itaat zorunlu olan yaptırım gücüne sahip siyasî bir otoriteyi çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda ülü'l-emr ifadesi günümüzde halife sözcüğüne karşılık gelmekle birlikte imâmet, velâyet anlamına daha yakın bir manayı ifade eder.

Devlet başkanlığı ve halife anlamındaki imamlık kelâmî bir konu olmasa da şîilerin ona yüklemiş olduğu velâyet bağlamında itikadî düzlemde tartışılır hale gelmiştir.

Kelâmî ve fikhî açıdan devlet başkanının döneminin en üstün şahsiyeti olmasının gerektiği etrafında tartışmalar vardır. Bu üstünlüğün (efdaliyyet) belirlenmesinde imamın bilgisinin yeri de önemli ve bağlayıcıdır. Gerçi Şîa'nın ortaya koyduğu imâmet anlayışının sadece devlet başkanlığıyla açıklanamayacağı açıktır, ancak o dönemdeki kelâmî atmosferi yansıtmaya açısından kelâmcıların görüşleri de önemlidir.

Mâtürîdîler bu konuyu salt devlet başkanlığı düzleminde ele almaktadır. Bu bağlamda devlet başkanı olacak kimselerin özellikleri belirlenirken temel şart üstünlük değil, insanların onu seçmesidir.

İmâm Mâtürîdî imâmet konusuna ilgili âyetlerin tefsiri bağlamında yaklaşır. Özellikle Hz. İbrahim'in imam yapılması ve ardından zürriyetinden imamlar çıkmasını isteyince Allah Teâlâ'nın "Benim ahdime zalimler ulaşamaz." sözünün tefsiri sadedinde aktardıkları önemlidir. O buradaki imamlığın çeşitli anlamlara gelebileceğinden bahseder ve özellikle peygamberlik anlamına vurgu yapmaktadır. Âyetin devamında geçen ahit kelimesiyle de risâletin kastedilmiş olabileceğini beyan eder.⁴⁷⁷ Bu bağlamda âyetlerdeki imamlığı devlet başkanlığıyla ilişkilendirmez. Ayrıca Şîa'nın belirlemiş olduğu olağanüstü özelliklerle donatılmış nübüvvete yakın veya bir başka anlatımla velâyet sahibi imamlık anlayışına da karşı çıkar. Mâtürîdî velâyeti kabul etmekle birlikte bir devlet başkanına velâyet payesi yüklenip sözünün Allah'ın emri gibi kabul edilmesi hususunu benimsemez. Bu bağlamda "ülü'l-emr" ifadesini açıklarken "Eğer

⁴⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, s. 155.

ayrılığa düşerseniz, Allah'a ve resûlüne arzedin.” beyanından bu terimin her şeyin cevabını bilen ve ona göre hükmeden bir kimseyi kapsayamayacağını söyler.⁴⁷⁸

Mâtürîdîler'den Pezdevî, imamın yaşadığı dönemdeki insanların faziletleri olmasının vacip olduğunu söylerken, bu faziletin ilk unsuru olarak en âlimi olması gerektiğini zikreder.⁴⁷⁹ Başka bir kişinin halife seçilmesi durumunda ise seçilen kişinin hilâfetinin sahih olduğunu belirtir. Bu söylemin ardından uzun bir tekellüfle Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Hz. Ali'den üstün ve âlim ve hatta daha cesur olduğunu ispatlamaya çalışır.⁴⁸⁰ Mâtürîdîler'in mefdûlün imamlığını sahih görmesine rağmen bu tür açıklamalara girmeleri, şîî propakandaya, karşı duruş olarak kabul edilebilir.

İmam Eş'arî, *Makâlât*ında imâmetle ilgili görüşlerini daha çok Râfîzîler'in üzerinden dile getirmektedir. *İbâne*'de ise Hz. Ebûbekir'in imamlığının Ehl-i sünnet tarafından kesin olarak kabul edildiğini söyledikten sonra, yine onlara göre onun en faziletli kişi olduğunu söyler. Bu faziletler içerisinde de birinci sırada onun bilgisel üstünlüğünü vurgular.⁴⁸¹ Eş'arî, Hz. Ebûbekir'in imamlığına Kur'ân-ı Kerîm'den de deliller bulmaya çalışmaktadır. Onun en faziletli oluşuna delil olarak ise imam olmasını gösterir. Bu durumdan onun en faziletli olmayı imâmetin şartı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁴⁸²

Bâkîllânî'de mezhep imamının yolundan giderek, imâmetin en faziletli kimsede olması gerektiğini belirtir ve bu bağlamda dört halifenin fazilet sırasıyla imam olduğunu söyler.⁴⁸³ Bu bağlamda Hz. Ebûbekir'in o dönemdeki en bilgili şahsiyet olduğunu savunur.⁴⁸⁴ Ancak o, imâmetin şartlarını sayarken en bilgili olmayı bu şartlar arasında zikretmez.⁴⁸⁵

İbn Fûrek imâmet konusunda Eş'arî'nin görüşlerini aktarırken, imamın bilgisinin diğer insanlardan farklı olmadığını üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda imamın mâsum olmasını gerekli görmez. Bununla beraber imamın ilimde en faziletli kişi olması

⁴⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, s. 228.

⁴⁷⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 192-193.

⁴⁸⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 200.

⁴⁸¹ Eş'arî, *el-İbâne*, Kahire 1977, s. 252.

⁴⁸² Eş'arî, *el-İbâne*, s. 253.

⁴⁸³ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 61.

⁴⁸⁴ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 62.

⁴⁸⁵ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 66.

gerektiğini belirtir ve mefdûlün imâmetini câiz görmez.⁴⁸⁶ Ona göre Hz. Ebûbekir; ilimde, cesaretle, zühdde, ümmetin maslahatını gözetmekte, en üstün kişidir.⁴⁸⁷

Cüveynî hakkında, imâmet konusunu Eş'arîler arasında Ehl-i sünnet usulüne uygun olarak en iyi şekilde aktaran kişidir, denilebilir. O, bu konuda imâmetin iki şartının icmâ ile oluştuğunu söyler. Birincisi; ictihad ehli olmak, ikincisi; maslahat bilir olup zayıf karakterli olmamak. Bunun dışında Kureyşli olmayı Eş'arîlerin savunduğunu ve muhaliflerin kabul etmediğini belirttikten sonra bu itirazı makul ve mümkün olarak kabul eder.⁴⁸⁸ O, dört halifenin de âlim ve fazıl yönlerinin olmakla imâmetini câiz görmektedir. Bununla beraber en bilgili olmayı şart koşmaz. Ayrıca mefdûlün imâmetinin geçerli olduğunu söyler⁴⁸⁹, dolayısıyla sahâbîler arasında fazilet sıralaması yapmayı zorunlu görmemektedir.

Mu'tezile'den Kâdî, imâmet konusuyla yakından ilgilenmiştir. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* isimli eserinde Emr-i bi'l-mâruf nehyi ani'l-münker konusunda ilk önce imâmet üzerinde durmuştur. Nitekim insanları hayra davet edip kötülükten men edecek yegâne kurum imamlıktır. O, imamın lügat manasını "Hak etse de, etmese de, insanların önüne geçen kişi" olarak aktarır. Terim olarak ise ümmetin yönetimini elinde tutan, onlarla ilgili tasarruf yetkisi bulanan kimse olarak tanımlayıp, kadı ve validen ayırmak için onun üzerinde kimsenin bulunmamasını şart koşmaktadır.⁴⁹⁰

Kâdî, imâmetin ahkâm-ı şer'iyyenin tatbiki için gerekli olduğunu ve şeriâtın anlaşılmasında imamın bir rolünün olmadığını söyler.⁴⁹¹ Ona göre imamın dinî konularda bilgi sahibi olması şart olmakla birlikte o, imamın bilgisinin herşeyi kapsaması gerektiğini kabul etmez.⁴⁹²

Kelâmcıların imâmetle ilgili görüşlerinden olaya sadece devlet başkanlığı nazarından baktıkları anlaşılmaktadır. Bu sebeple imama olağanüstü bir fonksiyon yüklemeler. Bu bağlamda şîî olmayan kelâmcılar imamın seçimle işbaşına geleceği, hakkında nas bulunmasının gerekmediği, imâmetini ispat için mûcizeye ihtiyaç duymadığı

⁴⁸⁶ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, s. 189.

⁴⁸⁷ İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, s. 192.

⁴⁸⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 426-427.

⁴⁸⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 430-431.

⁴⁹⁰ Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 750.

⁴⁹¹ Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 750-751.

⁴⁹² Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 751-753.

hususlarında hemfikiridir. Bu konuda ümmet içerisinde tek farklı düşünen fırkanın şîîler olduğu görülmektedir.

Şîî düşüncede inançla ilgili neredeyse bütün görüşler imâmet eksenli yorumlanmaktadır. Bu bağlamda imâmetle ilgili en fazla literatür onların kaynaklarında yer alır. İmamın bilme vasfından ötürü diğer insanlardan ayrışması konusunda ilk dönem şîî kaynaklarından itibaren önemli veriler mevcuttur.

Öncelikle şîî düşüncede imâmetin sadece devlet başkanlığı olmadığı aynı zamanda şeriatı açıklama yükümlülüklerinin olduğunu, bunun da ötesinde dini beyan etmede tek yetkili mercî olduklarını belirtmek gerekir. Bu bağlam düşünüldüğünde imamlığın insanların seçimine bırakılamayacağı açıktır. Şîî’de tam olarak bunu dile getirerek her şeyden önce imamın ancak nas ile tayin edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Sadece bu düşünce dahi imamın bütün dinî konulara vâkîf ve yine bu konuları en iyi bilen kişi olmasını zorunlu kılmaktadır. Buna binaen gerek ahbârî ve gerekse usûlî gelenekteki şîî kelâmcılar bu konuda icmâ üzeredirler.

İmam Eş‘arî imamın bilgisi konusunda Şîî’nin ikiye ayrıldığını, bir kısmının (ahbârîler) imamın sadece şer‘î konular değil bütün mâlumatları en iyi bilen kişi olmasının zorunlu olduğuna inandıklarını, ikinci kısmının ise (usûlîler) sadece şer‘î konulardan zamanında lazım olan hususları en iyi bilen kişi olması gerektiğini kabul ettiklerini, zikreder.⁴⁹³

İmâmetle ilgili şîî kaynaklardaki ilk görüşler Süleym b. Kays (ö. 76/695)’tan itibaren başlamaktadır. Süleym’den aktarılan bilgilere ihtiyatlı yaklaşılsa da, bunlar şîî kaynaklar tarafından genel olarak kabul edilir.⁴⁹⁴ Buna göre imâmet gerek devlet başkanlığı anlamında ve gerekse dinî merci olarak Hz. Peygamber tarafından beyan edilmiştir.⁴⁹⁵ Bu rivayetlerde ilk imamın Hz. Ali olduğu ondan sonra ise Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Hüseyin’in soyundan gelen dokuz evladı olduğu bildirilir.⁴⁹⁶ Bazı rivayetlerde de on iki imamın hepsinin adı verilmektedir.⁴⁹⁷ Süleym’e atfedilen rivayetlerden konuyla ilgili olarak en ilgi çekici olanı Hz. Peygamber’den “Biz ehl-i

⁴⁹³ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, s. 50.

⁴⁹⁴ Süleym b. Kays imamlar döneminde yaşamış olmasına rağmen, on iki imamın adını zikreder. Bu bağlamda kitabın içerdiği bilgilerin sonradan eklendiği düşünür. Bkz. Mehmet Nur Akdoğan, “Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri”, Bitlis Eren Üniv. SBE. DER., Bitlis 2014, sy. 2.

⁴⁹⁵ Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, s. 132.

⁴⁹⁶ Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, s. 133.

⁴⁹⁷ Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, s. 184

beyt Allah bizde nübüvvetle hilâfeti cem etmez.” hadisini sahih kabul edip, nesh olduğunu iddia etmesidir.⁴⁹⁸ Bu durum bir çelişki içerse de şîî düşüncede bedâ ile açıklanabilmektedir.

Kuleynî bu konuda daha geniş bilgiler vererek özellikle imamın bilgesel kişiliğini vurgulamaktadır. Onun, imamın bilgisiyle ilgili çelişkili rivayetler aktardığı görülür. Bazı rivayetlere göre imamın bilgisi kendisine doğduğu anda verilir. Buna göre imam doğduktan sonra, kendisine evvel ve âhir ilmi verilir. Ruh, onu kadir gecesi ziyaret etmeye başlar ki rivayette ruhun melek olmayıp, Hz. Cebrâil’den büyük bir yaratığın adı olduğu belirtilmektedir.⁴⁹⁹

Bir diğer rivayette ise imamın bilgisi imam olduğu an kendisinde oluşur. Bu bağlamda kendisinden önceki imam vefat ettiği an imam her şeyi bilmeye başlar.⁵⁰⁰

Bazı rivayetlerde ise imamın bilgisi kendisinde her an bulunmaz, ancak ihtiyacı olduğu anda Allah Teâlâ ona bildirir.⁵⁰¹

Şîa’da imâmet her ne kadar on iki imamla sınırlandırmışsa da, çeşitli rivayetlerde imâmet, velâyet gibi ulaşılabilecek bir makam olarak betimlenir. Bu bağlamda, imâmet makamına ermeden imam olduğunu iddia etmenin küfür olduğu belirtilmektedir.⁵⁰² Bu tür rivayetlerde, imamlık aynı zamanda muhaddeslik olarak da anılır ve muhaddeslerin meleklerle sesli olarak görüşebileceği belirtilir.⁵⁰³ Bazı rivayetlerde kişinin imâmet makamına ancak başına ve sonuna ne geleceğini bilerek ulaşabileceği kaydedilir.⁵⁰⁴ Bu genel bilgilerin yanında özelde de, imamların bilgileriyle alakalı birçok rivayet aktarılır. Hz. Ali’nin öleceği tarihi bilip kendisini kimin öldüreceğini söylemesi⁵⁰⁵ Zeynelabidîn’in ve Muhammed Bâkır’ın vefat edeceği tarihi bilmesi⁵⁰⁶ bunun örneklerindedir.

İmamın bilgisinin kaynağı Allah Teâlâ olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda imamın özellikle gelecekle ilgili beyanlarının hepsinin ilâhî kaynaklı olduğu düşünülmektedir.

⁴⁹⁸ Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, s. 187.

⁴⁹⁹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 450

⁵⁰⁰ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 451; Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 330.

⁵⁰¹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 313

⁵⁰² Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 434

⁵⁰³ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 302, 305.

⁵⁰⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 314.

⁵⁰⁵ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 315

⁵⁰⁶ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 314

Bu yüzden imamın söylediği bir şey doğru çıksa da, çıkmasa da, “sadakallah” denilmesi salık verilir.⁵⁰⁷

Nûmânî, imamların bütün peygamberlere inen bilgileri topladığını, belirtir.⁵⁰⁸ Bu düşünce bir bakıma imamlara nebîlerden yüksek bir paye verir ki Şîa içerisinde bu düşüncede olanlar vardır. Nûmânî de, selefleri gibi imamların isimlerinin on iki olarak Hz. Peygamber’den itibaren var olduğunu savunmaktadır.⁵⁰⁹ Bu bağlamda imâmet kesbî olamaz ve sadece on iki kişiyle münhasırdır. O, imamlara muhaddes ismini vermekle birlikte, aktardığı rivayette muhaddeslerin sadece on iki kişi olacağını da belirtir.⁵¹⁰ Nûmânî, imamların isimlerinin belirli olduğunu anlatırken, sadece Hz. Peygamber’in değil, Hz. İsa’nın dahi ümmetine bunu tebliğ ettiğini iddia etmektedir.⁵¹¹

Sadûk, imamın seçilerek tayin edilemeyeceğini belirtirken, meleklerin dahi kendi aralarında bir halife seçmekten aciz olduklarını söyler.⁵¹² İmamların her türlü zelle ve hatadan mâsum olduklarını aktarır ve onların Allah Teâlâ’nın emirlerini yaptıklarını belirtir.⁵¹³ O, imamın bilgisi konusunda dinî konuları hiç kimseye danışmadan bileceğini nakletmektedir.⁵¹⁴

Sadûk imamın alâmetleri olduğunu belirttikten sonra, imâmetin kesbî bir yönü olabileceğini çağrıştıran bilgiler vermiştir. Buna göre imam muhaddestir ve önünden gördüğü gibi arkasından da görebilir. İmama ait bu tür vasıflarla onun imamlığının ispat edilmeye çalışılması bir bakıma imamın insanlar tarafından bilinmeyeceği ancak çeşitli alâmetlere ulaştıktan sonra imamın tanınabileceği anlaşılmaktadır. Bu durumu teyit eden ikinci bir rivayet ise Zürâre b. A‘yen’in İmam Cafer’den sonra kimin imam olacağını bilememesidir.⁵¹⁵

Şeyh Müfîd imamın nasla tayin edilmesi konusunda ahbârî gelenekle hemfikir olmakla birlikte Hz. Peygamber’in on iki imamın adını bildirdiği konusuna değinmez. O, Hz. Peygamber’in; Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in imamlığını ismen bildirdiğini

⁵⁰⁷ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 430.

⁵⁰⁸ Nûmânî, *el-Gaybe*, s. 51

⁵⁰⁹ Nûmânî, *el-Gaybe*, s. 59

⁵¹⁰ Nûmânî, *el-Gaybe*, s. 72.

⁵¹¹ Nûmânî, *el-Gaybe*, s. 79-80; Nûmânî bu rivayeti Süleym b. Kays’a dayandırır.

⁵¹² Şeyh Sadûk, *Kemâlî’ d-dîn ve tamamı ’n-ni’me*, s. 21.

⁵¹³ Şeyh Sadûk, *Musennefâtu Şeyh Sadûk*, s. 100

⁵¹⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlî’ d-dîn ve tamamı ’n-ni’me*, s. 96; Şeyh Sadûk, *İlelü’ş-şerai’*, s. 191-200.

⁵¹⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlî’ d-dîn ve tamamı ’n-ni’me*, s. 81

kabul eder.⁵¹⁶ Bununla beraber Hz. Peygamber'in imamların sayısının on iki olduğunu belirttiğini vurgular.⁵¹⁷

Müfid imamların mûcize gösterebileceklerini, onlara vahiy gelebileceğini kabul eder.⁵¹⁸ Ona göre imamlar peygamberlerden yüksek bir makama da çıkabilir.⁵¹⁹

Şerif Radî imamların mûcize gösterebilmeleriyle ilgili, Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf'ı örnek gösterir. Rivayete göre Âsaf, Belkıs'ın tahtını Yemen'den Hz. Süleyman'ın huzuruna bir anda getirmiştir. O, bu mûcizeyi Allah Teâlâ'nın ism-i azamlarından bir tanesini bildiği için yapabilmiştir. Radî'ye göre imamlarda yetmiş iki ayrı ism-i azam vardır.⁵²⁰

Radî imamların bilgisinin olağan bir şekilde kendilerine verildiğiyle ilgili çeşitli rivayetlerde bulunur. Buna göre Hz. Peygamber imamlığa ait bilgiyi vefat etmeden önce Hz. Ali'ye gizli olarak söylemiştir.⁵²¹

Şerif Mürtezâ bazı şiîlerin imamlığın kazanılarak elde edildiğinden de bahsederek onlara çeşitli reddiyelerde bulunmaktadır.⁵²² O, imamın bilgisinin bütün dinî ahkâmı kapsadığını söyler. Bunun da nasla bilineceğini belirtir. Nitekim eğer akılla bilinecek olsaydı ondan daha âlim birisinin onu test etmesi gerekecektir.⁵²³ Ayrıca imamın dinî bir konuda bilgi noksanlığının olamayacağını, kişinin bilmediği bir konuda imamlık yapamayacağını öne sürmektedir.⁵²⁴

Şerif Mürtezâ'ya göre imamın gaybî konuları bilmesi şart olmadığı gibi, dinî bilgileri de imam olmadan önce bilmesi gerekli değildir. O, bu durumu Hz. Peygamber'in vahiy gelmeden önceki durumuna benzetmektedir.⁵²⁵

Usûlî gelenekte yer alan şiî kelimcilerin ortaya koyduğu imâmet, nübüvvet gibi vehbîdir. Yani bir insan ne kadar bilgi, irfan, cesaret gibi iyi hasletlere sahip olsa da kendi çabaları neticesinde imamlık mertebesine eremez. Onlara göre imamlık

⁵¹⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 41

⁵¹⁷ Şeyh Müfid, *en-Nüket*, s. 48.

⁵¹⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 68

⁵¹⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 71

⁵²⁰ Şerif Radî, *Hasâisü'l-eimme*, Tah. Muhammed el-Hâdî el-Emînî, Mucemmu'î'l-buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed h. 1406 s. 46-47

⁵²¹ Şerif Radî, *Hasâisü'l-eimme*, s. 55.

⁵²² Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi'l-imâme*, I, s. 326

⁵²³ Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi'l-imâme*, II, s. 7

⁵²⁴ Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi'l-imâme*, II, s. 17

⁵²⁵ Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi'l-imâme*, II, s. 29-30

müessesesi on ikinci imamla birlikte kesin olarak kapanmıştır. Yine onlara göre imam Allah Teâlâ tarafından seçilir ve Hz. Peygamber imamların sayısını ve bazılarının isimlerini ümmetine bildirmiştir.

Şîî düşüncede imamın konumlandırılmasında ahbârî gelenekteki rivayetlerle usûlîlerin oluşturmuş olduğu sistemin farklılık arzettiği ortadadır. Usûlî geleneğin öncelikle imâmetin nasıl olması gerektiğiyle ilgili felsefî alt yapıyı kurup buna uygun rivayetleri kabul ettikleri ileri sürülebilir.

Sûfilerdeki velî anlayışıyla Şîa'daki imam anlayışı bilgi açısından karşılaştırıldığında her iki ekolün de benzer düşünceler ürettiği görülmektedir. Her iki ekolde de velî/imam nebîliğe yakın bir pozisyondadır. Her ikisi de seçilmiştir. Her ikisi de kerâmet/mûcize olarak sıradışı bilgiler elde edebilir. Aradaki bu benzerlikle birlikte şîîlerin ahbârî geleneğinin imâmete velâyetten daha üstün bir rol biçtiği de söylenebilir. Nitekim onlara göre imam velî olmasının dışında aynı zamanda bir devlet başkanı ve dinî mercidir. Bu iki unsuru görmezden gelirse aktarılan rivayetlerin sûfî perspektiften okunması durumunda, imamlıkla velâyetin kastedildiği, velîlerin en üst makama çıkacak olanlarının on iki kişi olduğu, bunların hepsinin muhaddes olacağı şeklinde yorumlar da oluşturulabilir.

Şîî kaynaklarda aktarılan birçok rivayet ışığında “imâmetin hilâfetle doğrudan bir bağlantısının olmadığı” savunulması mümkün bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.3. Avam (Sıradan İnsanlar)

Avam kelimesi, inanç ve ibadetleri genellikle taklide dayanan, dinin şekil ve merasimlerinin ötesine geçemeyenler için kullanılan bir terimdir.⁵²⁶ Bu terim kelâm literatüründe pek yer bulmasa da, genelde taklidî imanla inanan, bilgi düzeyi kısıtlı kimseler için kullanılan bir kavramdır.

Bu kavram, bilgi açısından insanlar sınıflandırıldığında sûfilere göre velâyete ermemiş ve bu yolda gayret sarfetmeyen kimseler kastedilirken, şîîlere göre imamlar ve onlara uyanlar dışındaki bütün insanlar olarak kabul edilir. Sûfilere göre velâyete ermiş kimselerin bilgi kaynak ve kapsamı sıradan insanlara göre farklılık arz etmektedir.

⁵²⁶ Süleyman Uludağ, “Avam” *DİA*, IV, s. 105.

Buradaki sıradan insanlarla kişinin cahil veya âlim oluşu kast edilmez. Genel olarak velâyete ermemiş kimseler avamdan sayılır. Şîîlerde de imamların bilgi düzeyi ve kaynakları diğer insanlardan farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda imam olmayanlar ve onlara kalpten bağlanmayanlar avamdandır.

Sûfî ve şîî düşüncede avam kavramına yüklenen anlamda farklılık olduğu görülmektedir. Sûfîlere göre avamdan olan kimseler dinî bilgilerini Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetinden alabilir ve sıradan insanların velîye tâbi olmak gibi bir zorunlulukları yoktur. Şîîlere göre ise sıradan insanlar dini bilgilerini imamdan almakla yükümlüdür. İmama tâbiyyet olmadan kişinin dinî yaşantısını sürdürmesi mümkün değildir.

Sûfîler avam kavramının karşısına havas ve havasü'l-havası koymaktadır. Bu üçlü tasnifteki havasü'l-havasın gerçek velî sınıfı olduğu görülmektedir. Havas terimiyle ise henüz gerçek velî olmayıp velâyet yolunda ilerlemeye çalışan kimseler kastedilir. Bu durumda avam ise henüz bu yola girmemiş diğer bütün insanlardır. Bu hususlar bilgi açısından değerlendirildiğinde havas sınıfının da sıradan insanlardan pek bir farkının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aktarılan bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda sûfîlerin kullanmış olduğu terimler daha iyi anlaşılacaktır.

Muhâsibî'nin "Kul havâtırını⁵²⁷ ilimle sabit kılmalıdır."⁵²⁸ sözü bu ölçüye göre değerlendirilirse, buradaki muhataplarının velî olmadığı söylenebilir. Çünkü velî olan kimsenin böyle bir bilgilendirmeye ihtiyacı olmayacaktır. Bu durumda, bu söylemin velâyet yolunda ilerlemeye çalışan kimselere ışık tutmak için dile getirildiği kabul edilebilir. O, yine bu bağlamda sıradan insanların kalplerine gelen hatranın ilâhî yönden gelip gelmediğinin belirlenmesinin Kitap ve Sünnet'in zâhiriyle anlaşılabilceğini ve kişinin aklî istidlâlleriyle bu durumu tespit etmesi gerektiğini söylemektedir.⁵²⁹ O, kalbe gelen havâtırın bazen hayra çağırır gibi görülebileceğini, ancak aslında kişiyi bid'ate götürebileceğini vurgulamaktadır.⁵³⁰

⁵²⁷ Hatra kelimesinin çoğulu olan havâtır; sâlikin kalbine Hak'tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen hitaplar anlamına gelen tasavvufî bir terimdir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Havâtır" *DİA*, XVI, s. 526.

⁵²⁸ Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, Dârül-meârif, Kahire ty, s. 85.

⁵²⁹ Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, s. 85.

⁵³⁰ Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, s. 87.

Muhâsibî'nin söylemlerinden gerçek velâyete ermemiş kimselerde, duyuların dışında oluşan bilgilerin kesinliği olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kişi velâyet yoluna girmiş (havas) olsa dahi, avam sınıfından değerlendirilir. O, velâyete ermeyi Allah Teâlâ'yı bilmek olarak açıklar.⁵³¹ Ona göre zât-ı ilâhî kişiye bilindikçe, kişi uzleti tercih eder⁵³², dünyevî zevklerden arınır ve âhiret ahvali ona görünmeye başlar.⁵³³

Hakîm et-Tirmizî ilmi, zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu bağlamda zâhir ilmi bütün insanlığa sunulan ilim, bâtın ilmi ise velîlere özel olan ilimdir. O bâtın ilmine aynı zamanda nâfî ilim adını verir ve bunun Allah Teâlâ vergisi olduğunu vurgular.⁵³⁴ O, velî olmayan âlimlere zâhir uleması adı verir ve onların fikhî konulardaki hükümleri, Kur'ân ve Sünnet'in zâhirî anlamına göre ortaya çıkardığını belirtir.⁵³⁵ Ona göre zâhir bir şeyin kabuğu mesabesinde dir.⁵³⁶

Hakîm velâyet konusundaki görüşlerini açıklarken, velîlerin kalbine Şeytan'ın müdahale edemeyeceğini belirtir.⁵³⁷ Bu aynı zamanda zâhir ulemasının veya sıradan insanların bu korunmuşluktan nasipdar olmadığını beyanıdır.

Sûfîlerden avam konusunu ilk defa sistemli olarak zikreden Serrâc olduğunu söyleyebiliriz. O, *el-Luma'* adlı eserindeki birçok konuyu avama göre şerh ettikten sonra havas ve havasü'l-havasa göre de açıklamıştır. Onun, avam-havas ayrımı henüz ilimleri tasnif ederken ortaya çıkmaktadır.⁵³⁸ O, üç türlü âlim olduğunu belirtir. Birincisi ehl-i hadis olup, onların hadislerin senetlerini, sıhhatini araştırdığını söyler.⁵³⁹ İkincisi fukahadır. Onlar hadisleri tanıyıp, Ehl-i hadis'e ilave olarak bir de ondan istinbatlar yaparlar.⁵⁴⁰ Üçüncüsü ise sûfîler olup, onlar hadisleri bilip, ondaki istinbatları yapıp, bunların üzerine boş işleri terk eder ve matlûblarıyla arasındaki bütün engelleri kaldırır. O, ayrıca sûfî yolunun gereksinimi olarak görülebilecek uzun bir liste ortaya

⁵³¹ Muhâsibî, *Muatabatü'n-nefs*, Dârü'l-i'tisâm, Kahire ty s. 29.

⁵³² Muhâsibî, *et-Tevbe*, Dârü'l-fadîle, Kahire ty, s. 44.

⁵³³ Muhâsibî, *et-Tevbe*, s. 31-33.

⁵³⁴ Tirmizî, *Beyanü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, s. 35.

⁵³⁵ Tirmizî, *Beyanü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, s. 60

⁵³⁶ Tirmizî, *İsbâtü'l-ilel*, Tah. Halid Zehrî, Dârü'l-beydâ, Ribat 1998, s. 69

⁵³⁷ Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, s. 62

⁵³⁸ Serrâc, *el-Luma'*, s. 22.

⁵³⁹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 24.

⁵⁴⁰ Serrâc, *el-Luma'*, s. 26.

koymaktadır.⁵⁴¹ Bu bağlam düşünüldüğünde Serrâc bir bakıma zâhirî ilimleri tahsil edip, sûfî yolunun gereksinimini yapmayan kimseleri avam olarak kabul etmektedir.

Serrâc tasavvuf ilminin bâtın ilmi olduğunu belirttikten sonra “ehl-i rüsum” olan avam ulemasının bunu reddettiğini beyan eder.⁵⁴² Bu noktada onun da selefleri gibi ilmi zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır. O, zâhir ilmi avam ulemasına, bâtın ilmini ise havas ulemasına ait bir ilim olarak tespit eder.⁵⁴³ O, zâhir-bâtın ayrımına önem vererek Kur’ân-ı Kerîm’in zâhiri ve bâtını olduğu gibi, hadislerin ve hatta İslâm dininin zâhiri ve bâtınının bulunduğunu savunmaktadır.⁵⁴⁴

Serrâc zâhir ve bâtın ilmine önemli bir ölçüt getirerek bâtın ilminin içeriğinin; fezâil, mehâsin, mekârim, ahvâl, ahlâk, makâmât ve derecâtla ilgili olduğunu bildirmektedir. Bu bağlamda bâtınî ilimde farklı söylemler olsa da, zâhirdeki gibi bir ihtilaf doğurmayacağını belirtir.⁵⁴⁵

Avam konusunda Mekkî, Kelâbâzî ve Kuşeyrî’nin de selefleriyle aynı tutumda oldukları görülmektedir. Kelâbâzî mârifetin oluşumundan bahsederken, avamın mârifetinin eşyadan olduğunu, havasın ise Allah Teâlâ’dan olduğunu söyler.⁵⁴⁶ O, bu konuda ilimleri müktesep ve vehbî olarak iki kısma ayırmaktadır. Kişinin velâyet yolunda ilerleyebilmesi için müktesep ilimleri bilip manevî yolda öyle ilerlemesi gerektiğini beyan eder. Bu şekilde ilerleyen birisinin neticede keşf ve müşahadeye erişeceğini ve sûfîleri diğerlerinden ayıran temel hususun da bu olduğunu açıklar.⁵⁴⁷

Şîî literatürde ise avam-havas-havasü’l-havas terimlerine sûfîlerdeki gibi sık rastlanmamaktadır. Onlar imâmet bakış açısıyla olaylara yaklaştıklarından, bu konuda imamın konumunu belirlemekle yetinirler. Bu bağlamda imam dışındaki bütün insanların avam olarak görülmesi mümkündür. Şîa’da avamla ilgili hususlar daha çok imama tâbiyyet noktasında işlenir. Bu bağlamda imama olan ihtiyaç, ona itaat gibi konular bu hususta önemlidir.

⁵⁴¹ Serrâc, *el-Luma’*, s. 29-30.

⁵⁴² Serrâc, *el-Luma’*, s. 33

⁵⁴³ Serrâc, *el-Luma’*, s. 43

⁵⁴⁴ Serrâc, *el-Luma’*, s. 21

⁵⁴⁵ Serrâc, *el-Luma’*, s. 150

⁵⁴⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 70

⁵⁴⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 100.

Kuleynî, aktarmış olduğu rivayetlerde imamın önemini yoğun bir şekilde vurguladıktan sonra, diğer insanların imama tâbi olmasının vacip olduğunu belirtir.⁵⁴⁸ Bu rivayetlerde açıkça imam ve diğer insanlar ayrımı söz konusudur. Bunu şîî kaynaklardaki diğer birçok rivayette de açıkça görmekteyiz.

Kuleynî *el-Kâfi*'de insan sınıfları adında bir bâb açarak bu konuda sûfilerin söylemlerine benzer dört rivayette bulunmuştur. Rivayette geçen ifadelerle sûfî söylemdeki “avam-havas-havasü'l-havas” arasında sadece isimlendirmede bir farklılık olduğu görülmektedir. Hz. Ali'den şöyle rivayet bulunur:

“İnsanlar Hz. Peygamber'den sonra üç sınıfa ayrıldılar. İlmi kendisine yeten ve başkasına ihtiyaç duymayan âlim, kendisinde bulunan bilgiden dolayı kendisini beğenen ilim iddiasında bulunan, hem kendisini ve hem başkasını helak eden cahil ve Allah'tan hidayete erdirilen âlimden ilim tahsil eden müteallim.”⁵⁴⁹

Cafer-i Sâdık'tan da benzer bir rivayet yaparak insanların âlim, müteallim ve boş kimseler olmak üzere üç kısım olduğu bilgisini tekrarlamaktadır.⁵⁵⁰

Bu rivayetlerde geçen âlim kimseyle zâhirî bilgiyle donanmış kimselerin kastedilmiş olabileceği akla gelse de, konu hakkındaki son rivayette bunun öyle olmadığı ve şîî düşünceye göre âlimle imamlar, müteallimle onlara uyanlar, boş kimse ile diğer insanların kastedildiği anlaşılmaktadır.⁵⁵¹

Kuleynî'nin imamın gerekliliği konusunda aktarmış olduğu rivayetler aynı zamanda avamın ona uyması durumunu da içermektedir. O, Ca'fer-i Sâdık'tan “Dünya'da sadece iki insan kalsa birisi hüccet (imam) olurdu.” rivayetini aktararak, yeryüzünde avamın takip etmesi gereken bir imamın her zamanda mevcut olmasının zorunlu olduğunu belirtir.⁵⁵² O, avamın imamı tanınması gerektiğiyle ilgili birçok rivayet aktarmaktadır.⁵⁵³

Sadûk, avamın Allah Teâlâ'yı bilmesi için imamın “hüccet olarak” varlığının zorunlu olduğunu söyler.⁵⁵⁴ Sıradan insanların dünyevî ve uhrevî nimetlere hüccet olmadan ulaşamayacağını,⁵⁵⁵ ona itaatin peygambere itaat gibi vacip olduğunu belirtir.⁵⁵⁶

⁵⁴⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 106, 325.

⁵⁴⁹ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 82.

⁵⁵⁰ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 82.

⁵⁵¹ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 82.

⁵⁵² Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 234.

⁵⁵³ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 235.

⁵⁵⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlî'd-dîn ve tamamı'n-ni'me*, s. 16.

Nûmânî Kur'ân-ı Kerîm'de herşeyin bilgisi olduğunu aktardıktan sonra, bunu sıradan insanların algılayamayacağını dolayısıyla insanların Allah Teâlâ'nın ahkâmını bilmek için imama ihtiyaç duyduklarını kaydeder.⁵⁵⁷

Şeyh Müfid, avamın imama tâbiyyeti konusunda Sadûk'tan ayrı bir düşünce ortaya koymamaktadır. Bununla birlikte o, usûlî geleneğin öncülerinden olarak sıradan insanların özel bir bilgi metodu olmadan imamlardan gelen haberler doğrultusunda icihad yapabilmelerini mümkün görür.⁵⁵⁸ O, imamı kendisine tâbi olunması gereken insan olarak tanımlar ve sıradan insanların onu tanıyıp itaat etmesini farz kabul eder.⁵⁵⁹

Mürtezâ usûlî geleneğin önemli bir temsilcisi olarak Müfid'in söylemlerini benimsemektedir. Bu bağlamda icihad konusunda imamlar dışındaki âlimlere önemli bir paye yüklemektedir. Özellikle Şîa'nın kendi içindeki ihtilaflarda Kur'ân ve Sünnet'in önemine vurgu yapmaktadır.⁵⁶⁰

Şîî düşüncede avam “imamlar dışındaki bütün insanlar” olarak kabul edildiğinde ahbârî gelenekte avam dini konularda istidlâllerde bulunma yetkisi olmayan kimseleri niteler. Usûlî gelenekte ise kişi avam içerisinde de olsa, belli bir ilmî birikime sahip olduktan sonra hakkında imamların kesin görüşü olmayan ve şîîler arasında ihtilaflı olan hususlarda Kur'ân ve Sünnet'e göre hareket edebilir ki bu kimselere havas adı da verilebilir.

Avam konusunda sûffî ve şîî gelenek arasında benzer yönler olduğu gibi birbirinde ayrışan yönlerin de olduğu görülür. Benzer hususlar daha çok avamı tespit yönünde ortaya çıkar. Her iki ekole göre de avam, olağanüstü metotlarla bilgi edinemeyen insanların ortak adıdır. Ayrışan nokta ise, avamın dini bilgiye erişebilmesi ve bununla amel edebilmesi hususunda ortaya çıkar. Şîa'ya göre avamdan olan kimsenin imamı tanıması ve ona kayıtsız şartsız uyması gerekir. İmamın verdiği bir hükmün üzerine söz söylenemez ve imamı reddetmek küfürdür. Sûffîlere göre ise avamdan olan kimseler ilmi yeterliliği olduktan sonra Kur'ân ve Sünnet'ten icihadda bulunabilir ve kişinin velîye tâbi olması şart değildir. Velîyi inkar etmesi kişiyi dini anlamda günahkâr yapmaz,

⁵⁵⁵ Şeyh Sadûk, *İlelü'ş-şerâi'*, s.125.

⁵⁵⁶ Şeyh Sadûk, *el-Hidâye*, s. 27.

⁵⁵⁷ Nûmânî, *el-Gaybe*, s. 57.

⁵⁵⁸ Şeyh Müfid, *el-Evâil*, s. 139.

⁵⁵⁹ Şeyh Müfid, *el-İfsâh fi'l-imâmet*, s. 27-28.

⁵⁶⁰ Mürtezâ, *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtezâ*, s. 313.

sadece onun nurundan istifade etmesini engeller. Bu bağlamda sūfî düşüncede sıradan insanların velîye itaat etmek gibi dinî bir sorumlulukları yok iken, şîilere göre avamın imamı uyması zorunludur.

2.2. Beşerî Bilginin Kapsamı

Kur'ân-ı Kerîm'de “İlimden size az şey verildi.”⁵⁶¹ hitabı insanlığa verilen ilmin Allah Teâlâ'nın katındaki ilme nispeten az olduğunu beyan etmektedir. Bununla birlikte insan, âlemi, kendisini ve rabbini bilebilecek bir mahiyette yaratılmıştır. İnsanlardan bazıları bu bilgilerde derinleşmiş, bazıları ise bu bilgilerden mahrum kalmıştır.

Bilme açısından insanlar çeşitli sınıflara ayrıldığı düşünüldüğünde insan bilgisinin kapsamı en üst sınıfın bilgi düzeyiyle ilişkili olacaktır. Bu bağlamda sūfî ve şîiler açısından beşer bilgisinin kapsamı havasü'l-havasın bilgi genişliğiyle ilgilidir.

İnsan, duyuları vasıtasıyla algılayabildiği herşey hakkında bilgi sahibi olabilmektedir. Bununla beraber dinî metinlerde bildirilen metafizik olaylar hakkında ne kadar bilgi sahibi olabileceği tartışmalı bir konudur. Özellikle herşeyi yaratan yüce varlık hakkındaki bilgi ve duyu dışında kalan gayb âlemi hakkında, ne kadar bilgi sahibi olabileceği tartışmalıdır. Sūfî ve şîiler bu iki hususu bilme açısından en üst düzeye, peygamber, velî ve imamı koyarlar. Bu bağlamda havasü'l-havas'ın mârifetullah⁵⁶² ve gayp bilgisinin⁵⁶³ sınırı, beşerin bilgi kapsamı hakkında bize ışık tutacaktır.

2.2.1. Allah'ı Bilmek (Mârifetullah)

Allah Teâlâ'yı bilmek bütün dinlerin temelinde bulunan, insanların ulaşması gereken yaratılışın önemli amaçlarından bir tanesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin Allah Teâlâ'yı bilmeyi arzuladığı ve bu konuda çeşitli istidlâller ürettiği aktarılmaktadır. Bu konuda özellikle Hz. İbrahim'in Allah Teâlâ'yı bulmak için ürettiği aklî metod ilgi çekicidir.⁵⁶⁴ Bu bağlamda peygamberlerin öncelikle aklî düşünceyle Allah Teâlâ'yı

⁵⁶¹ el-İsrâ 17/85.

⁵⁶² Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, I, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1988, s. 311: “Allah'ın yarattığını düşünün, Allah hakkında düşünmeyin”; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, s. 67.

⁵⁶³ el-En'âm 6/59: “Gaybın anahtarları O'nun katındadır, O'ndan başka hiç kimse gaybı bilmez. Karada ve denizde olanların tümünü O bilir, O, bilmeksizin bir yaprak dahi düşmez; yerin karanlıklarındaki bir tane, yaş ve kuru dışta olmamak üzere hepsi (ve her şey) apaçık bir kitaptadır.”

⁵⁶⁴ el-En'âm 6/76.

tanıdıkları, daha sonrasında, Allah Teâlâ onları kendisine daha fazla yaklaştırdığı ve bu şekilde O'nun hakkındaki bilgilerinin kemâle doğru gittiği görülmektedir.

Bu konu Hz. Muhammed üzerinden örneklendirilirse; o, öncelikle putların ilah olamayacağını bilir, mağarada tefekkürle Allah Teâlâ'yı bulur, daha sonra Allah Teâlâ'nın özel ikramına nail olarak, Allah Teâlâ'nın meleklerden elçileriyle görüşür ve Allah Teâlâ hakkındaki bilgisi mi'racla birlikte zirve noktaya ulaşır.

Mârifetullah konusunda İslâm'ın zorunlu kabul ettiği, bir kimsenin Allah Teâlâ hakkında asgarî bilmesi gereken hususların sınırı kelâmcılar tarafından çizilmiştir. Nitekim imanın en önemli esası Allah Teâlâ'ya imandır ve bunun gerçekleşmesi için Allah Teâlâ hakkında belli bir bilginin kişide oluşması gerekir. Bazı kelâmcıların Allah Teâlâ'ya imanı onu bilmek olarak yorumlamaları da, mârifetullah konusuna kelâmcıların verdiği önemin anlaşılması açısından yeterlidir.⁵⁶⁵

Kelâmcılar mârifetullah konusunu Allah Teâlâ'nın insanlara farz kıldığı ilk emir olması cihetiyle ele alırlar. Bu konuda Mâtürîdî, Eş'arî ve Mutezilî söylem arasında pek bir fark yoktur.⁵⁶⁶ Onların mârifetullaha ulaşmadaki yegâne metodları ise kalamî usül olarak niteleyebileceğimiz, nazar ve istidlâl metodudur. Bu durum ilk kelâmî eserlerden itibaren açıkça görülmektedir.

İmam Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın gerçek anlamda, her yönden bilinemeyeceğini, yaratılmışların buna güç yetiremeyeceğini belirtir.⁵⁶⁷ Ona göre kişi için yeterli mârifetullaha, nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılır. O, bu hususta gaibin şahide kıyas edilmesini önerir.⁵⁶⁸ Bunun yanında o, kişinin mârifetullaha ulaşmasını insanın yaratılış fitratıyla da ilişkilendirir.⁵⁶⁹ Bu bağlamda “Allah insanı kendi fitratı üzere yarattı.”⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ “Kelâmî açıdan tarihi kökenlerini araştırdığımızda iman-bilgi ilişkisini en çok vurgulayan kişinin Cehm b. Safvân olduğu görülmektedir.” Bkz. Vecihi Sönmez, “İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, sy. 1, 2005, s. 234.

⁵⁶⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 13; Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 39.

⁵⁶⁷ İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, s. 794.

⁵⁶⁸ İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, s. 462.

⁵⁶⁹ Fitrat üzere yaratılış konusunda çeşitli görüşler ileri sürülür. Bunlar genel olarak 1- İslâm üzere yaratılış, 2- Elest'teki marifet ve iman üzere yaratılış, 3- İman ve küfür üzere yaratılış 4- Doğuştan dine yetenekli olarak yaratılış olarak tasnif edilir. Bkz. Mustafa Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu*, Işık Yayınları, İstanbul 2002, s. 63-87.

⁵⁷⁰ er-Rûm 30/30: “Öyleyse sen yüzünü Allah'ı birleyen (bir hanif) olarak dine, Allah'ın o fitratına çevir; ki insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışı için hiç bir değiştirme yoktur. İşte dimdik ayakta duran din (budur). Ancak insanların çoğu bilmezler.”

âyetiyle “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar, anne-babası onları yahudileştirir, hıristiyanlaştırır.”⁵⁷¹ hadisindeki fitratı mârifetullahı erişme kabiliyeti olarak görür.⁵⁷²

İmâm Mâtürîdî'nin sûfî söyleme yakın sayılabilecek yaklaşımlarının olduğu anlaşılmaktadır. O mârifetullah konusunda “Kendini bilen rabbini bilir.” sözünün birçokları tarafından kabul edildiğini ancak onu tanımanın şekli üzerinde farklı görüşleri sürüldüğünü belirtir. O, bu konuda iki farklı yaklaşım kabul etmiştir. Birincisi; insanın yaratılışına bakarak Allah Teâlâ'nın kadîr, cezle maruz kalmayan bir âlim, yönetişinde alternatif ve rakibi bulunmayan bir cebbâr olduğunu bilmesidir.⁵⁷³ İkincisi; kişinin ruhuna dair bilgi sahibi olmasıdır. Ancak o birinci yaklaşımda bulunmanın kişi için yeterli olacağını belirtir.⁵⁷⁴ İmâm Mâtürîdî'nin bu görüşü onun bu konuda avam-havas ayrımı yaptığı izlenimi doğurarak sûfî düşünceye kapı aralamaktadır.

Mârifetullah kavramı, tasavvufî düşünce tarihi boyunca sûfîlerce en çok önemsenen konulardan bir tanesidir. Sûfîler, insanın bu dünyada ulaşılması gereken yegâne amacı mârifetullahı gerçek anlamda ulaşmak olarak görürler. Onlara göre bu bilgiye ulaşmak Allah Teâlâ'nın insanı ve kâinatı yaratmaktaki murâdıdır. Onlar bu hususta Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin sünnetinden çeşitli deliller ortaya koyar. Âyet-i kerimede buyrulan: “Ben Cinleri ve İnsanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım.”⁵⁷⁵ âyetindeki kulluk etmek ifadesi, bilmek olarak yorumlanmaktadır. Bu yorumu ilk İbn Abbas'ın yaptığı kabul edilir.⁵⁷⁶

Sûfî düşüncede bu âyetin bu yöndeki tefsiri ilk dönemden itibaren kendisini gösterir. Sülemî ve Kuşeyrî tefsirlerinde âyetin bu yorumundan bahsetmezken, Kuşeyrî *Risâle*'de Ruveym b. Ahmed (303/915-16)'in Allah'ın farz kıldığı ilk şeyin mârifet olduğuna bu âyeti delil getirdiğini zikreder.⁵⁷⁷ Bu âyetle istidlâl sonraki dönemlerde daha da yaygınlık kazanmış ve sadece sûfîlerle sınırlı kalmamıştır. Birçok kelâmcının da, kula

⁵⁷¹ Buhârî, el-Cenâiz, 92; Müslim, Kader, 22.

⁵⁷² İmâm Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII, s. 271.

⁵⁷³ İmâm Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 130.

⁵⁷⁴ İmâm Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 132.

⁵⁷⁵ ez-Zâriyât 51/56.

⁵⁷⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, s. 132

⁵⁷⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 41.

ilk farz kılınan nedir sorusunu, bu âyeti delil getirerek, Allah Teâlâ'yı bilmek olarak yanıtladığı görülmektedir.⁵⁷⁸

Sûfîler sonraki dönemlerde bu âyetten çıkarılan manayı kendi aktardıkları bazı hadis rivayetleriyle de destekleyerek, mârifetullahın mahiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konuda zikredilen hadislerin başında “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek diledim ve bilinmek için mahlûkatı yarattım” kudsî hadis rivayeti gelmektedir. Aclûnî, bu rivayetin bilinen bir senedinin olmadığını söylese de manasının doğru olduğunu belirtmiştir.⁵⁷⁹ Yukarıdaki âyette geçen ibadet ifadesi bilmek olarak te'vil edildiğinde bu rivayetin anlamı doğru olarak kabul edilebilir.

Sûfî düşüncede mârifetullah konusu zikredilen bu âyet merkezinde gelişmiştir. Dolayısıyla sûfîler varlığın illetini Allah Teâlâ'yı bilmek olarak kabul etmektedirler. Bu da onların insan ve âlem tasavvurlarını bu esas üzerine bina etmelerine yol açmıştır. Bu noktadan hareketle “Sûfîlerin dünyadan yüz çevirerek zâhidliğe meyletmeleri, zikir ve evradlar çekmeleri hep bu gayeyi elde etmeye yöneliktir” diyebiliriz. Bu, “Sûfî düşüncenin temeli, mârifetullahı ulaştırmaktır.” şeklinde de özetlenebilir. Bu durum, tasavvuf tarihi boyunca hemen her sûfîde çeşitli şekillerde görülmektedir.

Sûfîlerin mârifet orjinli hayat felsefesinden ötürü, bu bilgiye ulaşma yollarına da özel ilgi duydukları görülmektedir. Onların bu bilgiye ulaşmadaki metodları “Nefsini bilen rabbini bilir.”⁵⁸⁰ hadis rivayeti çerçevesinde şekillenir. İbn Arabî'nin bu hadisin rivayet olarak sahih olmadığını ancak keşifle bu hadisin sahihliğinin sabit olduğunu zikretmesi,⁵⁸¹ bu rivayetin ilk dönem sûfî düşüncesinde yeri olmadığını akıllara getirse de öyle değildir. Nitekim İsfahânî *Hilye*'de Sehl b. Abdullah'a “Nefsini bilen rabbini bilir ne demektir?” şeklindeki bir soruya cevap verdiği bilgisini aktarır.⁵⁸² Bu söz Yahya b. Muâz'a da isnad edilmektedir.⁵⁸³ Tespit ettiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'in bu söze yakın bir hadisi vardır. Mâverdî *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn* isimli eserinde Hz. Âişe'den “İnsan rabbini ne zaman bilir? diye sorulduğunda Hz. Peygamber: “Nefsini

⁵⁷⁸ Bkz. İbrahim el-Bâcûrî, *Şerhu cevharati't-tevhîd*, yy. 1972, s. 43. Ekmeleddin el-Bâbertî, *Şerhu Akîdetu Ehli'sünneti ve'l-cemâa*, Bereket Yayınları, İstanbul 2011, s. 19.

⁵⁷⁹ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, s. 132.

⁵⁸⁰ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, s. 262.

⁵⁸¹ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, aynı yer.

⁵⁸² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, s. 208.

⁵⁸³ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, s. 262.

bildiği zaman” rivayetine yer vermektedir.⁵⁸⁴ Bu rivayetlerde bizim önemseydiğimiz husus hadisin isnad açısından sıhhat derecesinden çok ilk beş asırda sūfîler açısından kabulüdür ve yukarıdaki aktarımlardan bu yorumların o dönemde varlığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Muhâsibî insanlığa verilen en büyük nimeti Allah Teâlâ'nın evliyasına kendisini bildirmesi olarak görür.⁵⁸⁵ Ona göre insanlar Allah Teâlâ'yı bildikleri ölçüde diğer insanlardan üstün olurlar. O, bu konuda Hz. Peygamber'in “İnsanlar mârifetle birbirlerine üstün kılınır.” rivayetine yer verir.⁵⁸⁶ Ayrıca, Hz. Ömer vefat ettiğinde oğlu Abdullah'ın “ilmin onda dokuzu gitti” dediğini nakleder. Ona göre bu rivayette “giden ilimden” maksat mârifetullahtır.⁵⁸⁷

Muhâsibî *Kitâbü'l-ilm* isimli kitabında ilmi üç kısma ayırır. Buna göre ilmin en alt seviyesi helal ve haramları bildiren zâhir ilimdir. İkincisi âhiret ahkâmını anlatan bâtın ilmidir. En üstün olanı ise Allah Teâlâ'yı bilmektir.⁵⁸⁸ Ona göre mârifetullah hususunda bilgi eksikliği olan kimsenin ibadetleri de o ölçüde noksandır.⁵⁸⁹ Bu düşünce, onun dünyaya bakışının bilgi eksenli olduğunu ortaya koymaktadır.

Hakîm et-Tirmizî, imanın kuvvetiyle mârifetullah derecesi arasında irtibat kurar. Ona göre, Allah Teâlâ bir kimsenin imanını kuvvetlendirirse o kimsede, Allah bilgisi de artar.⁵⁹⁰ Bu söylemlerden, onun önermiş olduğu velâyet anlayışının mârifet üzerine bina edildiği anlaşılmaktadır. O, bu hususta açıkça velînin ilminin aklî istidlâllere dayanmayıp rabbânî-vehbî olduğunu söyler.⁵⁹¹ Netice itibarıyla, ona göre Allah Teâlâ'yı tam olarak ancak velîler anlayabilir.⁵⁹²

Serrâc, Tirmizî'nin görüşlerine katılmakla birlikte mârifetin en üst noktalarına da vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Hz. Ali'ye “Rabbini görüyorsunuz?” diye sorulduğunda, “Görmediğim rabbe mi ibadet ediyorum sanıyorsunuz!” dediğini aktarır. O, bu konuda “Kalp gördüğünü yalanlamadı.”⁵⁹³ âyetini delil olarak zikreder. Onun bu

⁵⁸⁴ Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, s. 86.

⁵⁸⁵ Muhâsibî, *Muatabatü'n-nefs*, s. 29

⁵⁸⁶ Muhâsibî, *Bed'ü men Enabe İleyhi içinde Âdâbü'-nüfûs*, s. 174.

⁵⁸⁷ Muhâsibî, *Bed'ü men Enabe İleyhi içinde Âdâbü'-nüfûs*, s. 174.

⁵⁸⁸ Muhâsibî, *Kitâbü'l-ilm*, s. 81.

⁵⁸⁹ Muhâsibî, *Bed'ü men Enabe İleyhi içinde Âdâbü'-nüfûs*, s. 175.

⁵⁹⁰ Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 16

⁵⁹¹ Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, s. 52-53

⁵⁹² Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 115-116

⁵⁹³ en-Necm 53/11.

söylemlerinden, mârifetullahın üst basamaklarında kişi, Allah Teâlâ'yı kalple görür sonucu çıkmaktadır. Ona göre mârifetin en üst noktası da burası olmalıdır.⁵⁹⁴

Kelâbâzî gerçek mârifetullahla akıl ve istidlâl yoluyla ulaşamayacağını savunur. O, sûfilerin Allah Teâlâ'yı bilmenin tek yolunun yine Allah Teâlâ olduğunda icmâ ettiklerini söyler. Bu hususu açıklarken, İbn Atâ'dan aklî istidlâllerle ancak ubudiyetin ispat edilebileceği, bu metodla rububiyete işaret edilemeyeceği rivayetini aktarır.⁵⁹⁵ O, aklî istidlâl ve kalbe doğan mârifetullahla ilgili avam-havas ayrımı yaparak, avamın mârifetullahla eşya yoluyla ulaşabileceğini, havasın ise direk Allah Teâlâ'nın bildirişiyle Allah Teâlâ'yı bulacağını belirtmektedir.⁵⁹⁶ Ona göre havasın mârifete ulaşmasında esbaba yer yoktur.⁵⁹⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî'nin de mârifet konusuna yaklaşımının Kelâbâzî'yle aynı olduğu görülmektedir.⁵⁹⁸

Sülemî ve Kuşeyrî mârifetullahla ilgili ilk dönem sûfilerin görüşlerinin yukarıdaki görüşlerle aynı olduğuna dair birçok rivayet aktarmaktadır. Sülemî bu konuda Hz. Peygamber'den çeşitli rivayetlere de yer verir. Buna göre; Hz. Peygamber'e rabbini nasıl bildiği sorulunca o, rabbini birşeyle değil, herşeyi rabbiyle bildiğini söyler. Benzer bir rivayette Ebu'd-Derdâ'nın Hz. Peygamber'den mârifetullahı sorduğunu, Hz. Peygamber de ona aynı soruyu Hz. Cebrâil'e sorduğunu, Hz. Cebrâil'in de Allah Teâlâ'ya sorduğunu, Allah Teâlâ'nın "O benim sırlarımdan bir sırdır. O sırrı layık olmayanda koymam" buyurduğunu söyler.⁵⁹⁹ Yusuf b. Hüseyin, Cüneyd el-Bağdâdî, Şiblî, Nûrî ve Zünnûn'un da mârifetullah konusunda benzer bilgiler nakledilmektedir.⁶⁰⁰

Sûfilerin bilgi teorisi yukarıdaki bilgilerin de gösterdiği üzere mârifetullah kavramı çerçevesinde şekillenmektedir. Onların mârifetullahla erişmek için ortaya koyduğu bilgi anlayışı kelâmî bilgi olarak kabul edebileceğimiz nazar ve istidlâlden farklılık arz etmektedir. Bu noktadan hareketle, sûfilere avamın bilgi kaynağı nazar ve istidlâl olarak görülürken, velîlerin bilgi kaynağı esbab dışı, kerâmetle olduğu anlaşılmaktadır.

⁵⁹⁴ Serrâc, *el-Luma'*, s. 426

⁵⁹⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 68-69

⁵⁹⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 70.

⁵⁹⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 71.

⁵⁹⁸ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 392, 397.

⁵⁹⁹ Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, Dârü'l-cil, Beyrut 1999, s. 30.

⁶⁰⁰ Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, s. 30-32; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 475.

Sûfî düşüncenin ortaya çıkışında temel aldığı orjinin mârifetullah olduğu gibi şîî düşüncede de mârifetü'l-imamın odak noktası olduğu görülür. Bu bağlamda şîîlerde mârifetullah konusu sûfîler kadar önemli bir yer tutmamaktadır. Bununla beraber, Şîa özellikle imamlara isnad edilen rivayetlerde sûfî söyleme yakın bir mârifet düşüncesi ortaya koyarlar.

Şîî eserlerde mârifetullah konusuna birincisi; Allah Teâlâ'nın esması, sıfatları gibi konuları içeren kelâmî açıdan, ikincisi ise; havasa has olan ism-i a'zam, elest bezmi bilgisi gibi bir mârifet çerçevesinden olmak üzere, iki açıdan yaklaşmaktadır.

Kuleynî, konuyla ilgili birçok rivayete yer verir. Bu rivayetlerin bir kısmının kelâmî mârifetullahla alakalı olduğu görülmektedir. Bu rivayetlerde mârifet anlayışı şu üç şekilde ortaya konulmaya çalışılır: I- Tenzihî bir Tanrı algısı, II- Mârifetü'r-resûl adı altında Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik, III- Mârifetü'l-imam adı altında gaip imama inanmak. Onlara göre bunlardan bir tanesinin inkâr edilmesi tümünün inkârı anlamına gelmektedir.⁶⁰¹ Bu söylemden mârifetü'l-imamı olmayan bir kimsenin mârifetullahı da yoktur sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kuleynî, İmam Zeynelâbidîn'in mârifetullahı "Allah Teâlâ'nın vahdaniyetini, yüceliğini, rahmetini, izzetini, ilmini, kudretini, üstünlüğünü, fayda ve zararın ancak ondan olduğunu, gözlerin onu ihata edemeyeceğini, Hz. Muhammed'in onun kulu ve resûlü olduğunu, onun getirdiği her şeyin hak olduğunu bilip, bunlara inanmaktır." şeklinde açıkladığını nakleder.⁶⁰²

Kuleynî'nin aktarmış olduğu rivayetlerin bir kısmı da, sadece havasa ait mârifet bilgilerini içermektedir. Bunların birisinde; Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf'ın Belkıs'ın tahtını bir anda getirebilmesini, onun ism-i a'zamı bilmesiyle ilişkilendirir. Rivayette ism-i a'zamin gerçekte yetmiş üç kısım olduğu, Âsaf'ın bunlardan sadece bir tanesini bildiği, imamların ise yetmiş ikisini bildiği aktarılır.⁶⁰³ Bu söylem, imamlardaki mârifetullah bilgisine diğer insanların ulaşamayacağına işaret etmektedir. Benzer bir

⁶⁰¹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 269.

⁶⁰² Kuleynî, *el-Kâfî*, V, s. 54.

⁶⁰³ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 286

rivayet İmam Ca'fer'den de nakledilmektedir. Buna göre insanlar mârifetullahı bilselerdi dünyadan tamamen yüz çevirip bu bilgiye yönelirlerdi.⁶⁰⁴

Sadûk ilmin en üst noktasının mârifetullah olduğunu belirten çeşitli rivayetler aktarmaktadır. Bunlardan birisi şu şekildedir:

“Bir bedevî Hz. Peygamber'e yâ Resûlallah bana garâibü'l-ilmî öğret der. Hz. Peygamber sen ilmin en üst noktasıyla ilgili ne yaptın ki bunu soruyorsun der. Bedevî; ilmin en üst noktası nedir yâ resûlallah diye sorar. Hz. Peygamber Allah'ı hakkıyla bilmektir der. Bedevî; Allah'ı hakkıyla bilmek nedir diye sorunca Hz. Peygamber: Onu eşsiz, benzersiz, örneksiz, tek ve bir, zâhir ve bâtın, ilk ve son, dengi olmayan olarak bilmendir der.”⁶⁰⁵

Sadûk'un aktardığı bu rivayette her insana vacip olan kelâmî bağlamdaki mârifetullah vurgulanmaktadır.

Sadûk, mârifetü'l-imamla mârifetullah arasındaki ilişkiyi teyit eden rivayetlere de yer verir.⁶⁰⁶ Bu konuda, Ca'fer-i Sâdık'a mârifetullahın ne olduğu sorulduğunda “İmamı tanımaktır.” dediğini zikreder.⁶⁰⁷ Bu yaklaşımın, şîî düşünceye özel bir mârifetullah metodu olduğu söylenebilir.

Sadûk bunların dışında havasa özel mârifetullahtan da bahseder. Mârifetullahın bu yönü aklî istidlâllerle bilinemez. Ona göre bu yöndeki bir Allah bilgisine mahlûk işaret edemez. Buna ancak Allah'la ulaşılabilir.⁶⁰⁸

Şeyh Müfîd selefleri gibi mârifetullah konusunu İmâmiyye mezhebi açısından değerlendirmektedir. Onun yaklaşımının diğerlerine göre daha kelâmî ölçülerle olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda o, mârifetullahla küfrün birleşebilme durumunu inceler, yani Allah Teâlâ'yı bilen birisi kâfir olabilir mi? bir diğer ifadeyle kâfir olan bir kimse Allah Teâlâyı bilebilir mi? sorularının yanıtını arar. Ona göre cehaletle küfür, mârifetle iman arasında ikişki vardır. Ancak bu ilişki mârifetsiz imanın olmayacağı yönüyledir.⁶⁰⁹ Bu bağlamda mârifet sahibi birisi küfür içerisinde olması mümkünse de, mârifeti olmayan bir kimsenin iman dairesinde bulunması olanaksızdır.

⁶⁰⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, VIII, s. 203.

⁶⁰⁵ Sadûk, *et-Tevhîd*, 284-285.

⁶⁰⁶ Sadûk, *Men lâ yahduruhu el-fakîh*, s. 315, 606; *Meânü'l-ahbâr*, s. 48; *Uyûnu ahbâri'r-Ridâ*, II, s. 145; *İlelü's-şerâi'*, s. 340; *el-Hidâye*, 4, s. 4.

⁶⁰⁷ Sadûk, *İlelü's-şerâi'*, s. 11.

⁶⁰⁸ Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 143.

⁶⁰⁹ Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 331.

Şîa içerisinde mârifetullah konusunda en derli toplu bilgiyi sunanın Şerif Mürtezâ olduğu söylenebilir. O, *Resâil*'inde mârifetullaha ulaşma metodu adı altında bir başlık açarak konuyu incelemektedir. O, bu konuda temelde iki görüş olduğunu, bunlardan birincisinin bu bilgiye akılla ulaşmak, ikincisinin de semâî olarak ulaşmak olduğunu belirtir. Ona göre mârifetullaha semâî olarak erişilemez. Nitekim semâî olarak gelen hususlar ancak temel Allah bilgisi kişide oluştuktan sonra mümkündür. O, “mârifetullaha, ancak imamla erişilebilir” düşüncesini de reddeder. Çünkü mârifetu'l-imama, ancak mârifetullahtan sonra, semâî delillerle ulaşılabilir.⁶¹⁰ O, bunun aynı zamanda peygamberî bir metod olduğunu savunur. Hz. Peygamber'in önce Allah'ın tevhidinde, sonra kendisine ittibaya çağırdığına dikkati çeker.⁶¹¹ Mârifet-iman ilişkisi konusuna da değinen Mürtezâ bu konuda Müfîd'in yolunu takip etmiştir.⁶¹² Şerîf Mürtezâ'nın sunmuş olduğu bilgilerden, onun seleflerine nazaran konuyu daha toparlayıcı olarak ele aldığını söylemek mümkündür.

Yukarıdaki bilgiler, mârifete avam-havas ayrımıyla yaklaşılarak tahlil edilince ahbârî düşüncede yer alan, “mârifete ancak imamla erişilebilir” tezinin şîî düşünce açısından doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim ahbârîlerin önermiş olduğu mârifetle Mürtezâ'nın önermiş olduğu mârifet, içerik olarak birbirine eşit değildir. Mürtezâ'nın söylemiş olduğu mârifet, Allah Teâlâ hakkında bilinmesi zorunlu hususları kapsarken, rivayetlerde geçen mârifet, bunun ötesinde Allah Teâlâ'nın kendi zâtı hakkındaki çeşitli bilgileri bir kuluna öğretmesi anlamındadır.

Şeyh Tûsî mârifetin zorunlu bilgi olmadığını açıkladıktan sonra⁶¹³ mârifetullaha ulaşmanın yolunun nazar ve istidlâl olduğunu belirtir.⁶¹⁴ O, bu konuda Şerif Mürtezâ'nın bırakmış olduğu boşluğu da doldurarak, mârifetullahı iki kısma ayırır. Bunlardan birincisi, kendisiyle sevap hak edilmeyen mârifettir ki o, bunun kâfirlerde olmasını câiz görür. Yahudi, Hıristiyan ve bazı İslâmî mezheplerin mârifeti bu minval üzeredir. İkincisi ise, kendisiyle sevap hak edilen mârifettir ki ona göre, bu mârifete eren bir kimse kâfir olamaz.⁶¹⁵

⁶¹⁰ Şerif Mürtezâ, *er-Resâil*, I, s 127-128.

⁶¹¹ Şerif Mürtezâ, *er-Resâil*, II, s 330.

⁶¹² Şerif Mürtezâ, *er-Resâil*, II, s 329.

⁶¹³ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, IV, s. 185, 439.

⁶¹⁴ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, V, s. 431.

⁶¹⁵ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I, s. 190.

Sûfî düşüncede mârifetullah konusu düşünce sisteminin orjininde bulunmasıyla beraber, şîî düşünce mârifetü'l-imam konununun daha merkezde olduğu görülmektedir.

Her iki ekolde de, üçlü bir mârifetullah algısı olduğu gözlemlenmektedir. Buna göre mârifetullahın ilk basamağını Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını bilme ve inanma oluşturur. Bu mârifet, her iki ekole göre de inanan bir kimsede asgarî düzeyde var olması gereken zorunlu bir mârifettir. Avamın mârifetini, bunların oluşturduğu kabul edilebilir.

Mârifetullah konusunda ikinci basamak; ilâhî bilgiye hakikî anlamda ulaşma çabasıdır. Bu mârifet aklî istidlâllerin üzerinde, Allah Teâlâ'yı derunî bir şekilde bilme gayreti olarak da düşünülebilir. Sûfilerin hadislerden de çeşitli referanslar sunarak, konuya avam-havas-havasü'l-havas ekseninde yaklaştığı söylenebilir. Şîî düşüncede ise mârifetin bu düzeyi imamı tanımaktan ibarettir. Onlar, imamın tanınmasıyla mârifetullahın oluşması arasında bir bağ kursalarda, bu bağın ilişkisini net bir şekilde ortaya koymazlar. Onlardaki bu düşünce sûfilerdeki hakikate erişmek için hakikate ermiş birisini kendisine rehber etmek fikriyle de benzeşmektedir.

Mârifetullahın üçüncü basamağı, Allah Teâlâ'yı hakiki anlamda bilmektir. Bu bilgi türü her iki ekole göre de, nazar ve istidlâlde elde edilemez. Buna ancak Allah Teâlâ'nın kendisini bildirmesiyle ulaşılır. Bu basamak bir bakıma ikinci basamağın varacağı sonuçtur. Sûfiler buna belli bir çabanın neticesinde nefsinin tezkiye eden bir kimsenin kalbinde oluşan Allah bilgisi olarak görür. Şîîlerde ise bu bilgi bir önceki imamın ölümünün ardından, yeni imamda oluşan zorunlu bir Allah bilgisidir. Bu bilginin mahiyeti her iki ekole göre de varılan makamla ilişkili olduğundan bu bilginin içeriğiyle ilgili detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Ancak bu bilginin ism-i azamı da içerdiği, gerek sûfî gerekse şîîlerce dile getirilmektedir.

Bu bilgiyle iman arasında özel bir bağlantı kurulabilir. Her iki ekolde de imanın en olgun hali diyebileceğimiz, imanın hakka'l-yakîn bir ölçüye ulaşması, bu bilginin merkezine ulaşmakla mümkündür. Bu bağlamda “imanın kemâle ulaşması hakikat bilgisine ulaşmakla olur” şeklindeki bir yargının ortaya konulması özellikle sûfî düşünce açısından mümkün gözükmektedir. Şîî düşüncede de aynı yargıya ahhârî gelenekteki rivayetler, sûfî düşüncedeki gibi tahlil edildiğinde varılabilir. Usûlî gelenek ise iman konusunda bu tür bir bağlantı kurmamıştır.

2.2.2. Gayb Bilgisi

“Akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı”⁶¹⁶ olarak tarif edilen gayb terimi, Arapça bir kelime olup sözlükte duyu alanına girmeyen herşey, gözün görmediği şeyler anlamlarına gelmektedir.⁶¹⁷

Gayb, insanların duyularıyla algılayamadığı bir varlık alanı olduğundan bununla ilgili hususlar daha çok imanî kabulden ibarettir. Bu bağlamda gayb bilinmekten çok iman edilmekle açıklanır.

Gaybın varlığı, bütün dinlerin temelinde bulunan zorunlu bir inanç ilkesi olarak karşımıza çıkar. Antik Mısır uygarlığı, uzakdoğu dinleri, Yunan felsefesi ve diğer din ve mistik akımlarda, içeriğinde farklılıklar olsa da, gaybın önemli bir unsur olduğu görülmektedir. Mısır’da mumya kültürünün varlığı, Mısırlıların öldükten sonra yeni bir hayata inanmalarıyla açıklanmaktadır. Uzakdoğu dinlerinde “yoga, maya, hulûl, ittihat, tenâsüh ve nirvana” gayb âlemiyle bağlantı kurma metodu ve bundan doğan sonuçların adıdır. Yunan felsefesinde de yoğun bir metafizik inancı bulunur ve üst âlemlerle bağlantı kurma metodları tartışılmaktadır.⁶¹⁸

Gayb inancının diğer din ve felsefelerdeki varlığı, İslâm öncesinde yoğun bir gayb literatürünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kur’ân-ı Kerîm de bizzat kendisi gaybdan gelen bir haber olmakla birlikte, İslâm dininin gayb anlayışını belirleyen birçok âyet içermektedir. Bu bağlamda İslâm dünyasında ortaya çıkmış mezhep ve ekollerdeki gayb algısının Kur’ân’ın bildirdiği verileri zorlayıcı unsurları, diğer dinlerden kalan, tahrif olunmuş gayb anlayışı olarak kabul edilebilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “(O muttakiler) ki gayba iman ederler.”⁶¹⁹ Âyetinde, gayb âleminin varlığına iman edilmesinin gerekliliği bildirilir. Aynı âyetin “(O muttakiler) ki görmeden iman ederler” şeklinde yorumlanması da mümkündür. Her iki durumda da gaybın varlığına ve gaybî hususlara iman edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, âyette iman işlevinin, iman edilmesi gereken hususlar gayb durumundayken kabul edildiği hususu da vurgulanmaktadır.

⁶¹⁶ İlyas Çelebi, “Gayb” *DİA*, XIII, s. 404.

⁶¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, s. 654.

⁶¹⁸ İlyas Çelebi, “Gayb” *DİA*, XIII, s. 404

⁶¹⁹ Bakara 2/3: “O muttakiler ki, gayba iman ederler, namazlarını ikâme ederler ve onlara verdiğimiz rızıklardan infâk ederler.”

Arapça’da gayb kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılabilir, ‘gizlilik’ anlamı içeren birçok sözcük vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de gaybla ilgili hususları belirlerken bu kelimelerin de gayb terimi altında değerlendirilmesi gerekmektedir. Terimi bu açıdan değerlendiren Çelebi, şu tespiti yapar: “Kur’ân’da gayb kelimesinin belirttiği hususları geçmiş tarihî olaylar, gizli ve sır olan şeyler, bir şeyin veya olayın iç yüzü, fizik dünyada başkalarınca görülemeyen nesnelere, görülmeyen ve bilinmeyen her şey, ayrıca Allah, melek, âhiret, cin şeklinde özetlemek mümkündür.”⁶²⁰

Gayb adı altında zikredilen bu geniş içerikle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de gayb-bilgi ilişkisi de yer almaktadır. Âyetlerde gayb bilgisinin, temelde bilinmezlik üzerine inşa edildiği görülmektedir. Bu hususta açıkça “Gaybın anahtarları (hazinelere) onun yanındadır ve onu (gaybı) ondan (Allah’tan) başkası bilmez.”⁶²¹, “Semavatta ve arzda olan hiç kimse gaybı bilmez, ancak Allah bilir.”⁶²² buyrulur. Ayrıca Hz. Peygamber’in dahi gaybı bilmediği birçok âyette vurgulanır.⁶²³ Ancak bu âyetlerde geçen gayb, yukarıda tespit ettiğimiz anlamların hepsini içermemektedir. Nitekim insanın tarihî olayları, uzaklardaki nesnelere, esbabını yerine getirerek öğrenmesi mümkündür. Ayrıca tarihî olaylar, o anda yaşayan kimseler için gayb değildir. Aynı şekilde insan için gayb olan bazı hususlar, melekler ve cinler için görünür durumdadır. Bu bağlamda âyetlerden ortaya çıkan gaybın göreceli bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ’nın resûllere gaybtan izhar ettiğini⁶²⁴ buyurması ve ayrıca gaybî sayılacak birçok hususun kullara çeşitli yollarla bildirilmesi bu durumu teyit eder. Bu konu, hadis literatürü incelendiğinde, Hz. Peygamber’in gaybî bazı olayları haber vermesinden, daha anlaşılır hâle gelmektedir.

Hz. Huzeyfe’den; Hz. Peygamber bir gün bize bir hutbe okudu. Kıyamete kadar olacak her şeyden bahsetti. Bu olayları hatırlayan hatırlar, unutan unuttur. Ben de bazen unuttuğum bir şey olunca olduğu zaman onu hatırlıyorum.⁶²⁵

Kelâmcılar arasında gaybla ilgili tartışmalara ilk dönemde yoğun bir şekilde rastlanmaz. İmam-ı A’zam eserlerinde gayb konusuna değinmezken, Hanefî gelenekten Tahâvî

⁶²⁰ İlyas Çelebi, “Gayb” *DİA*, XIII, s. 405.

⁶²¹ el-En’âm 6/59.

⁶²² en-Neml 27/65.

⁶²³ el-En’am 6/50; el-A’râf 7/188, Hüd 11/31.

⁶²⁴ el-Cin 72/26.

⁶²⁵ Buhârî, Kader, 4.

kaderin gaybtan olduğunu ve bunları araştırmanın câiz olmadığı noktasında konuya kısaca değinir.⁶²⁶

İmam Mâtürîdî gayb konusuna ilgili âyetlerin tefsirinde değinmektedir. O, gaybın sadece Allah Teâlâ tarafından bilinebileceğini beyân eden âyetlerin tefsirinde çeşitli bilgiler kaydeder. O, el-En'âm sûresinde geçen 'mefâtiḥ' kelimesinin anahtar anlamında olmadığını, bu sözcüğün "Allah'ın yardımı" anlamına geldiğini söyler.⁶²⁷ Yunus ve Hûd suresinde geçen gaybın Allah'a ait olması hususunu tekit eder.⁶²⁸ Nahl suresi yetmiş yedinci âyet ve Kehf suresi yirmi altıncı âyetlerin tefsirinde semâvâtın ve arzın gaybının Allah'a ait olması hususunda çeşitli görüşler zikretmekle birlikte, insanın duyularıyla algılayamadığı, ondan gizli kalan şeyleri Allah Teâlâ'nın bilmesi üzerinde durur.⁶²⁹ Neml suresi altmış beşinci âyetin tefsirinde ise gaybı, birincisi; mahlûkatın bir kısmından gizli kalıp diğerlerine bilinebilen hususlar, ikincisi; sonsuza kadar olacak olan herşeyin bilgisi olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Bu bağlamda mutlak gayp ve nisbî gayp kavramının İmam Mâtürîdî'de oluşmuş olduğunu söyleyebiliriz. Mâtürîdî, gaybın bilinmeyeceğine istisna olarak sunulan durumları risâletle ve Allah Teâlâ'nın vahyiyle ilişkilendirmektedir.⁶³⁰

İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-tevhîd*'de gayb konusuna özel olarak değinmez. Pezdevî de aynı şekilde *Usûlü'd-dîn*'de gaybın bilinebilirliğiyle ilgili bir tartışmaya girmemektedir. Aynı durum Eş'arî kelâmcılar için de geçerlidir.

İnsanın gaybtan bilgi alabilirliğiyle daha çok sûfî ve şîîler ilgilenmiştir. Gaybın sıradan insanların bilgi alanı dışında kaldığı hususunda, kelâmcılar, sûfîler ve şîîler hemfikirdir. Bununla birlikte havasü'l-havas olarak adlandırdığımız peygamberler, velîler ve imamların gaybî bilgiye ulaşmasıyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülür.

Sûfîlerden Muhâsibî gayp bilgisinin iddia edilemeyeceğini belirtir. Ona göre bu tür iddialar batıl olup, Şeytan'ın zühd ve sûflikle ilgili kandırmacasından kaynaklanmaktadır.⁶³¹ Onun bu sözü gaybî hiçbir bilgiye ulaşamaz olduğundan ziyade ehil olmayan kimseleri bu tür iddialardan uzaklaştırmak olarak da yorumlanabilir.

⁶²⁶ Tahâvî, *el-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 17.

⁶²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, s. 99.

⁶²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, s. 25, 203.

⁶²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII, s. 160.

⁶³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, s. 542, X, s. 265.

⁶³¹ Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, s. 88

Nitekim dünya zevklerinden vazgeçme konusundan bahsederken, sūffinin âhiret zevklerini görünce dünyayı bıraktığından söz eder.⁶³²

Hakîm et-Tirmizî bu konuda daha net bilgiler vermektedir. Ona göre Allah Teâlâ sıradan insanlara gayb olan birçok hususu velîlerine açar. O, bu konuya sistemli bir şekilde yaklaşarak, nefis tezkiyesiyle gaybî bilgilere erişme arasında bağlantı kurar.⁶³³

Tirmizî duyuları sadece beş duyuya hasretmeyip manevî duyuların varlığını da kabul eder. Bu bağlamda ona göre her insanın gaybî bilgilere ulaşabilmesi teorik olarak mümkündür. Ancak insanın manevî görüş mekânı olan sadrla kalbi arasında şehvanî duygular bulunduğundan, bu güdüler yok edilmeden gaybî hiçbir unsur insana görünür hale gelmez.⁶³⁴

Tirmizî, gayptan görülebilecek nesnelere hususunda geniş bir alan çizer. Ona göre velî olan bir kimse âhireti, Cennet'i, Cehennem'i, melekût âlemini⁶³⁵, eşyanın hakikatini,⁶³⁶ insanların kalplerinden geçeni⁶³⁷ bilir.

Serrâc, gaybî bilgilere erişebilme konusunda Tirmizî'yi takip etmektedir.⁶³⁸ O, Ebûbekir el-Vâsîfî'nin "ilimde râsih olanlar"ın kimler olduğunu açıklarken, onları gaybın gaybını ruhlarına işleyenler olarak vafeder. Ona göre râsih olanlar, sırların sırrını bilen insanlar olup, başkalarına açılmayan manaların kendilerine açıldığı kimselerdir. Onlar, ilim denizine dalıp, ilim hazinelerini keşf edenlerdir ve Kur'ân-ı Kerîm'deki her âyet ve harfin altında, çeşitli manalar bulanlardır.⁶³⁹

Serrâc, sūfî ıstılahları açıklarken, vecd, keşf ve vasl kavramlarını; gaybî konular hakkında bilgi edinmekle ilişkilendirir. Bu bağlamda Ebû Saîd Ahmed b. Arabî'den "Vecdin evveli örtünün kalkmasıdır. Rakîb olanı müşahadedir. Anlayışın gelişidir. Gaybı mülâhazadır. Sırrı konuşmadır. Vecd, özel olmanın ilk derecesidir. Gaybı tasdiğin semeresidir."⁶⁴⁰ dediğini nakleder. Keşfi ise "Anlaşılması gizli bir hususun

⁶³² Muhâsibî, *et-Tevbe*, s. 33

⁶³³ Tirmizî, *Beyanü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, s. 75

⁶³⁴ Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, I, s. 292

⁶³⁵ Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 66-67; Tirmizî, *Beyanü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, s. 49

⁶³⁶ Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 405

⁶³⁷ Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, s. 62

⁶³⁸ Serrâc, *el-Luma'*, s. 314.

⁶³⁹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 113, 368.

⁶⁴⁰ Serrâc, *el-Luma'*, s. 376.

sanki görmüş kadar net olarak anlaşılır hale gelmesidir.” şeklinde tarif etmektedir.⁶⁴¹ Gaybî bilgiye ulaşmadaki en üstün vasfı ise vüsûl olarak görür ve vasfı “gayba ulaşmak” olarak tanımlar.⁶⁴²

Serrâc, gaybtan bilgi edinme alanıyla ilgili Tirmizî’yle hemfikirdir. Kişilerin kalbinden geçenleri bilmeye ilgili bizzat örneklemelerde bulunmaktadır. Bunlardan birisinde; Cüneyd, Hayr Nessâc’ın yanına gelir ama kapıyı çalmadan bekler. Hayr Nessac’ın kalbinde Cüneyd’in kapıda olduğuna dair bilgi oluşur. Ancak o, kapıyı bu bilgi birkaç kere gelmeden açmaz. Daha sonra kapıyı açtığına Cüneyd ona “Benim kapıda olduğumun bilgisi kalbine ilk geldiğinde açsaydın ya” der.⁶⁴³

Kelâbâzî Tirmizî ve Serrâc’la aynı düşünceleri paylaşarak sahâbîlerin gaybî bilgisine birçok örnek getirir. O, müminin Allah Teâlâ’nın nuruyla baktığını belirttiğinden sonra, Hz. Ebûbekir’in cariyesinden kız çocuğu dünyaya geleceğini bildiğini, Hz. Ömer’in lisanın hak üzere olduğunu, Üveys el-Karanî’nin Herim b. Hayyan’ı hayatında hiç görmemesine rağmen onun adını bildiğini söyler.⁶⁴⁴ Ayrıca sûfîlerin yaşantısında gaybdan çeşitli bilgiler edindikleriyle ilgili birçok olay aktarır. Onun anlatımlarından, özellikle gaybdan ses işitme hadisesiyle birçok sûfînin karşılaştığı görülür. İbrahim b. Edhem⁶⁴⁵, Harrâz⁶⁴⁶, Ebû Hamza el-Horosânî⁶⁴⁷, Ebû Velîd es-Sekkâ⁶⁴⁸, Ebu’l-Hasen el-Mezben⁶⁴⁹, Ebu Amr b. el-Ala⁶⁵⁰, Cüneyd el-Bağdâdî⁶⁵¹ bunlardan bazılarıdır.

⁶⁴¹ Serrâc, *el-Luma’*, s. 422

⁶⁴² Serrâc, *el-Luma’*, s. 433

⁶⁴³ Serrâc, *el-Luma’*, s. 418.

⁶⁴⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 17.

⁶⁴⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 159: İbrahim b. Edhem avlanmaya çıktığında atının eğerinden “Ey İbrahim sen bunun için mi yaratıldın” diye bir ses işitir.

⁶⁴⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 168: Harrâz “Allahtan Allahtan gayrı bir şey mi istiyorsun.” şeklinde hatiften bir ses duyar.

⁶⁴⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 168: Çölde bir kuyuya düşer ve bir aslan onu oradan çıkarır. Sonrasında “Ey Ebû Hamza biz seni kuyudan bir aslanla kurtardık” diye bir ses işitir.

⁶⁴⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 168: Bir gün kendisine bir süt getirilir ve o bu bana zarar verirken diyerek sütü içmez. Gece ibadeti sırasında “ya rab ben sana hiçbir şeyi ortak koşmadım” deyince hatiften “Süt gecesinde de mi?” diye bir ses duyar.

⁶⁴⁹ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 170: Çölde gezerken “Ey haccam, nefsin daha ne zamana kadar bâtil şeyler söyleyecek” diye gayptan bir ses duyar.

⁶⁵⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 170: Kalbime bir hatra geldi: “Ey kulum, sen benim için düzgün oldun da mi? halka konuşuyorsun.”

⁶⁵¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 170: Cüneyd el-Bağdâdî bir gün hastalanır. Allah Teâlâ’dan şifa isteyince “Benimle nefsin arasına girme” diye sırrına hitap edilir.

Kelâbâzî gaybtan ses işitmeyeyle ilgili Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun naasını yıkamayla ilgili ihtilaf çıktığında, oradakilerin hepsini uyku tuttuğunu ve hepsinin de elbisesiyle onu yıkamaları gerektiğini işittiklerini delil olarak sunmaktadır.⁶⁵²

Kelâbâzî'ye göre velîler, kendilerinin kurtuluş ehli olduğunu Allah Teâlâ'nın onlara verdiği bir özellikte bilir. Onlar, kalplerde geçenleri, değişik sırları keşfeder.⁶⁵³

Kelâbâzî'yle muasır olan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin de gaybî konularda selefleriyle aynı çizgiyi takip ettiği ve bazı gaybî unsurların bilinebilirliğini daha net ifadelerle ortaya koyduğu görülmektedir. Ona göre gayb müşahade edilebilir ancak, buna muttali olabilmek için nefsi, heva ve heveslerden arındırmak gerekir.⁶⁵⁴ Bu söylem, Muhâsibî haricinde kendisinden alıntı yaptığımız bütün sûfiler tarafından benimsenmektedir.

Mekkî'ye göre velâyete ermiş bir kimse zâhirî emir ve yasakların doğruluğunu gaybî bilgiyle test edebilir.⁶⁵⁵ Bu durum ondan önceki sûfilerce de kabul edilmekteyse de, bunu ilk defa açıkça dile getirenin Mekkî olduğu söylenebilir. O, velînin hallerinden bahsederken, velâyet yolunda ilerleyen havastan ziyade doğrudan havasü'l-havas diyebileceğimiz ileri düzey velîlerin durumlarını açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Bu noktada onların gaybdan alacakları bilgilere kesinlik atfetmektedir.

Mekkî, bir velînin gerek kendisinin ve gerekse başkalarının âhiretteki ahvaline dair bilgisinin olacağını savunmaktadır.⁶⁵⁶ O, gaybdan bilgi alma durumunu en uç noktaya kadar taşıyarak ebdâldan olan bir şahsın doğrudan Allah Teâlâ'dan bilgi almasının imkânından bahsetmektedir.⁶⁵⁷ Ona göre “Gayb ilmi onun yanında da ona bakıyor mu?”⁶⁵⁸ âyeti velîlerin gayba muttali olabileceğine delil teşkil eder.⁶⁵⁹

Sülemî tefsirinde gaybla ilgili önemli yorumlar yapmaktadır. Yapmış olduğu açıklamalarda kendisinden önceki sûfilerin görüşlerini yansıtır. “Onlar ki gayba iman

⁶⁵² Kelâbâzî, *et-Taarrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 169

⁶⁵³ Kelâbâzî, *et-Taarrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 87, 127.

⁶⁵⁴ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 171.

⁶⁵⁵ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 182

⁶⁵⁶ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 386

⁶⁵⁷ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 110

⁶⁵⁸ en-Necm 53/35.

⁶⁵⁹ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 203

ederler.”⁶⁶⁰ âyetinde gayb kelimesiyle Allah Teâlâ’nın kastedildiğini söyler. Ona göre Allah Teâlâ’ya gaybî olarak iman avama aittir.⁶⁶¹

Sülemî, “ilimde râsih olanlar” ve “rabbânîler” ifadelerinin tefsirini yaparken bunların ilimlerinin gaybî bilgiyle desteklendiğini söyler.⁶⁶² Bu, havasü’l-havas olan velîlerin gaybî bilgilere erişebileceklerine dair âyetlerden yapılan tasavvufî bir çıkarımdır.

Sülemî, gaybî bilginin karşısına istidlâlî bilgiyi koymaktadır. Bu bağlamda gaybî bilgi aynı zamanda ledün bilgisi olarak karşımıza çıkar. Bu noktada o, Hz. Hızır’ın bilgisinin gaybî bilgi olduğunu, Hz. Mûsâ’nın bilgisinin ise istidlâlî olduğunu söyler.⁶⁶³

Sülemî gaybın Allah Teâlâ’ya mahsus olduğunu belirtmekle birlikte, Allah Teâlâ’nın dilediği kuluna melek vasıtasıyla, ya da doğrudan bir bilgi verebileceğini söyler.⁶⁶⁴ Kuşeyrî ve Hücvârî’nin görüşü de seleflerinden farklı değildir.⁶⁶⁵

Şîî düşüncede imamlar sıradan insanların ulaşamayacağı gaybî bilgilere sahiptir. İmametın en önemli rükünlerinden birisi de imamın bu özelliğidir. Bu bağlamda on iki imamın hepsi de gayb bilgisini hâizdir. İmamların dışında havastan olan, imamlara yakın kimselerin de, bazı gaybî bilgilere erişebildikleri görülür. Ancak bunların gaybî bilgileri kendi manevî mertebelerinden ziyade imamlara olan yakınlıklarından dolayı oluşmaktadır.

Şîî düşüncenin oluşumuna katkı sağlayan Süleym b. Kays’a isnad edilen kitapta Hz. Ali’nin yanında kıyamete kadar olacak her şeyin bilgisinin yer aldığı bir kitap olduğu zikredilir.⁶⁶⁶ Bir diğer rivayette Hz. Peygamber, Hz. Ali’yi vefatından önce çağırır ve ona gizli bir şekilde bin kapılık bir ilim öğretir. Bu kapılardan her birisi de bin kapıya açılır. Buna binaen Hz. Ali, insanlara vefatından önce istedikleri soruyu sormalarını, kıyamete kadar olacak her türlü hadiseyi beyan edebileceğini söylemiştir. Yine Kur’ân-ı Kerîm’de her şeyin beyanı olduğu, evvelînin ve âhirînin ilminin onda bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁶⁷

⁶⁶⁰ el-Bakara 2/3.

⁶⁶¹ Sülemî, *Hakaikü’l-tefsîr*, I, s. 48

⁶⁶² Sülemî, *Hakaikü’l-tefsîr*, I, s. 87; Sülemî, *Hakaikü’l-tefsîr*, I, s. 104-105.

⁶⁶³ Sülemî, *Hakaikü’l-tefsîr*, I, s. 415

⁶⁶⁴ Sülemî, *Hakaikü’l-tefsîr*, I, s. 362, 438.

⁶⁶⁵ Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 341; Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, IV, s. 79; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 468.

⁶⁶⁶ Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, s. 211

⁶⁶⁷ Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, s. 463

Süleym'e isnad edilen bu bilgilere göre Hz. Peygamber geleceğe dair herşeyi bilmektedir ve bunların hepsini Hz. Ali'ye vefatından önce aktarmıştır. Ancak burada Hz. Ali'ye aktarılan bilginin rivayet bilgisi olduğu görülmektedir. Yani Hz. Ali bunları bizatihi bilmeyip Hz. Peygamber vasıtasıyla bilmektedir.

Süleym'e isnad edilen bilgilerin benzeri Kuleynî tarafından da aktarılır. O, Ca'fer-i Sâdık'ın doğduğu zamandan beri Kur'ân-ı Kerîm'i bildiğini ve onun kıyâmete kadar olacak her şeyi iki elinin arasındaymış gibi gördüğünü ve bu bilgileri Kur'ân-ı Kerîm'den aldığını, nitekim Kur'an'da her şeyin bilgisinin yazılı olduğunu rivayet eder.⁶⁶⁸

Kuleynî'nin aktarmış olduğu rivayetlerde imamların gaybı bilmeleri konusunda çelişkili bilgiler vardır. Bu rivayetleri üç kısma ayırabiliriz. Birincisine göre imamlar gaybı bilemezler sadece kendilerinde dinî bilgilere dair mâlumat vardır.⁶⁶⁹ İkincisine göre imamlar gaybî konulara dair çeşitli bilgiler edinebilirler.⁶⁷⁰ Üçüncüsüne göre ise imam, Allah Teâlâ'nın bütün kâinattan gizlediği hususlar hariç gaybî konuları bilir.⁶⁷¹

Gaybın bilinemeyeceğiyle ilgili Ca'fer-i Sâdık'ın "Birileri bizim gaybı bildiğimizi sanıyorlar. Gaybı Allah Teâlâ'dan başkası bilmez" dediği aktarılmaktadır. Buna göre imamlar dâhil gaybı kimse bilememektedir. Burada kastedilen gaybın göreceli olduğu düşünülebilir ancak rivayetin devamında "Cariyeme kızdım kaçıp gitti, şimdi onun nerede olduğunu bilmiyorum." şeklindeki sözünden burada gayb kelimesiyle duyu alanı dışında kalan herşeyin kastedildiği anlaşılmaktadır.⁶⁷²

Gaybın bildirildiği zaman bilinebileceğiyle ilgili Muhammed Bâkır'ın "Gaybî konular bize açılır biliriz. Kapanır bilemeyiz" dediği aktarılır.⁶⁷³ Buna göre havastan olan kimseler duyu ötesiyle ilgili hususlarla ilgili bilgi edinebilir, ancak her şeyi, her an için bilemezler sonucu ortaya çıkmaktadır.

⁶⁶⁸ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 115, 116.

⁶⁶⁹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 312: "Ebû Abdullah kızgın bir şekilde yanımıza gelip, yerini aldı. Şu bizim gaybı bildiğimizi zanneden kimselere şaşıyorum. Gaybı Allah'tan başkası bilmez. Ben cariyeme vuracaktım, kaçtı gitti. Şimdi onun hangi evin odasında olduğunu bilmiyorum."

⁶⁷⁰ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 311: "Fars diyarından bir kimse Ebu'l-Hasen'e siz gaybı biliyor musunuz diye sordu. Dedi ki; Ebû Ca'fer şöyle demiştir; İlim bize açılır, biz de biliriz. Bize kapanır, biz de bilemeyiz."

⁶⁷¹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 311: "Allah Teâlâ'nın iki türlü ilmi vardır. Birinci ilim kendisine mahsustur ki hiçbir mahlûk bunu bilmez. İkinci ilmini meleklerle ve resullere bildirmiştir. Melek ve resule bildirilen ilim bize de ulaşır."

⁶⁷² Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 312-313

⁶⁷³ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 311

Kuleynî'nin aktardığı rivayetlerin kâhir ekserisi, üçüncü görüşü destekler mahiyette, havasın gaybî konuları bildiği yönündedir. Buna göre Allah Teâlâ'nın iki türlü ilmi vardır. Birincisi sadece kendi zâtına aittir. İkincisi ise melekler, enbiyalar ve imamlara bildirilen ilimdir.⁶⁷⁴ Havas da bilgi düzeyi olarak i- Hz. Muhammed ve imamlar ii- diğer peygamberler olmak üzere iki kısma ayrılır. Bilgi düzeyi en yüksek olan kimseler Hz. Muhammed ve imamlardır. Rivayete göre Hz. Peygamber kendisinden önceki bütün peygamberlerin ilmine sahiptir ve bu bilgilerini imamlara aktarmıştır.⁶⁷⁵

Peygamberler ve imamların gaybî konuları bildiği kabul edildikten sonra özellikle imamların gaybî bilgiye erişebilmesinin yöntemiyle ilgili farklı rivayetler vardır. Bunlardan bazılarında imam, gaybî bilgiye kendi çaba ve kesbiyle değil, Hz. Peygamber'in öğretmesiyle ulaşır. Peygamber ise Allah Teâlâ'dan aldığı haberle bu bilgiye erişir. Bu düşünceye göre peygamberin imamlara öğretmesinin şekli de tamamen duyular çerçevesindedir. Bir bakıma bu durum Kur'an'da geçen gaybî bilgilerin ümmet tarafından bilinmesine benzemektedir. Bu rivayetlere göre Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e bildiği her şeyi Hz. Ali'ye öğretmesini emretmiştir.⁶⁷⁶ Hz. Peygamber vefatı anında Hz. Ali'yle gizli olarak görüşüp ona bin kapılık ilim öğretmiş ve öğrettiği her kapı bin ayrı kapıyı açmaktadır.⁶⁷⁷ Buradaki öğretme şeklinin duyular dâhilinde olduğu görülmektedir. Bunun dışında, Hz. Cebrâil'in kimlerin imam olacağına dair yazılı yüzükler getirdiği de rivayet edilir.⁶⁷⁸ Bu görüşte olanlara göre imamlar gaybî konulardaki bilgilere duyular vasıtasıyla ulaşmaktadır. Bu konuda cifr in de önemli bir yeri olduğu görülmektedir.

Kuleynî'nin aktardığı rivayetlerde gaybî bilgiyle cifr ve Hz. Fâtıma'nın mushafı arasında irtibat kurulmaktadır. Buna göre cifr Hz. Fâtıma'nın mushafını da kapsayan daha geniş bir yazılı metnin adıdır ve beyaz cifr ve kırmızı cifr olmak üzere iki çeşittir. Beyaz cifr yazılı bir metin olup içinde Hz. Davud'un Zebur'u, Hz. Musa'nın Tevrat'ı, Hz. İsa'nın İncil'i, Hz. İbrahim'in mushafı, helal ve haramlara ait bütün bilgiler, Hz.

⁶⁷⁴ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 310

⁶⁷⁵ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 280

⁶⁷⁶ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 318

⁶⁷⁷ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 352

⁶⁷⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 336

Fâtıma'nın mushafı ve Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı yer alır. Kırmızı cifr ise Hz. Peygamber'in silahıdır.⁶⁷⁹

Hız. Fâtıma'nın mushafı, ona ait Kur'ân-ı Kerîm nüshası anlamında değildir. Kuleynî'nin aktarmış olduğu rivayetlere göre bu Hz. Cebrâil tarafından yazdırılmış Kur'ân-ı Kerîm dışında ayrı bir metindir ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Fâtıma'nın çok üzülmesi üzerine ona verilen bir hediye mesabesindedir.⁶⁸⁰

İmamın gaybî bilgiye Allah Teâlâ'ya olan kurbiyeti sebebiyle ulaştığı yönündeki rivayetler dikkate alındığında, imamlar gerek Hz. Peygamber'den gelen rivayetler çerçevesinde, gerekse kendi özel metotlarıyla gaybî konuları bilmektedirler. Bunlara göre imamlar Hz. Peygamber'den gelen bütün bilgileri gaybî olarak elde ederler.⁶⁸¹ Bazı bilgilere ise Kur'ân'ı Kerîm'den özel bir metotla ulaşırlar. Bu düşünceye göre Kur'ân-ı Kerîm'de gelmiş ve geçmiş her türlü bilgi mevcuttur.⁶⁸² İmamın Kur'an'dan bu metodu nasıl öğrendiğiyle ilgili iki ayrı düşünce ortaya çıkmaktadır. Birincisi doğduğu günden beri imam gelmiş gelecek her türlü bilgiyi iki elinin arasındaymış gibi Kur'an'dan bakarak bilir.⁶⁸³ İkincisine göre ise imam, imam olduktan sonra bu bilgilere ulaşır.⁶⁸⁴

Her iki düşünceye göre de imam sadece Kur'ân-ı Kerîm'den değil farklı kaynaklardan da gaybî bilgiye ulaşmaktadır. Nitekim imam aynı zamanda muhaddes olarak kabul edilir.⁶⁸⁵

Kuleynî'nin aktardığı rivayetlerde imamlar gaybî olan hususlardan; insanların kalplerinde olanları, gezindikleri yerleri, Dünya'da olan hadiseleri, bir kimsenin ne zaman ve nerede öleceğini, olmuş olan herşeyi, zamanlarında olmakta olan herşeyi ve gelecekte olacakları, Cennet'i ve ehlini, Cehennem'i ve ehlini, kendisinden sonraki imamı, bütün insanların ve hayvanların dillerini, insanların eşyalarının nerede olduğunu bilirler.⁶⁸⁶ O, İmam Rızâ'nın şöyle dediğini nakleder: "İmam Rızâ'ya bana dua et dedim. O, "Sizin amelleriniz her sabah ve akşam bana arz edilir." dedi ve "De ki: Ne yaparsanız yapın, Allah sizin yaptıklarınızı görecektir. O'nun elçisi ve müminler de

⁶⁷⁹ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 296

⁶⁸⁰ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 296-297.

⁶⁸¹ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 280.

⁶⁸² Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 116.

⁶⁸³ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 115.

⁶⁸⁴ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 451.

⁶⁸⁵ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 327; Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 453.

⁶⁸⁶ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 226; Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 315, 316, 416.

(göreceklendir). Yakında gayb ve müşahede âlemini bilene döndürüleceksiniz ve O, size yaptıklarınızı haber verecektir.”⁶⁸⁷ âyetini okudu.”⁶⁸⁸ İmam bütün bu bilgileri olağanüstü bir bilgi alma metoduyla öğrenir. Bu bağlamda imamın önünden gördüğü gibi arkadan gördüğü de aktarılır.⁶⁸⁹

Nûmânî bu konuya özel bir yer ayırmasa da imamın gaybı bildiğiyle ilgili çeşitli rivayetler aktarır. Onun bu konuda Hz. Hızır’ın Hz. Ali’ye çeşitli sorular sorduğunu aktarması önemlidir.⁶⁹⁰ Bu bağlamda Hz. Ali’nin ledünnî ilmi Hz. Hızır’dan çok olduğu vurgulanmak istenmektedir.

Sadûk gaybın anlamıyla ilgili Ca’fer-i Sâdık’tan, gaybın henüz meydana gelmemiş olaylar olduğunu aktarır.⁶⁹¹ Ayrıca ona göre Kur’ân-ı Kerîm’deki birçok âyette gayba imandan kasit mehdînin gaybetine inanmaktır.⁶⁹² O, havasın gaybı bilmesiyle ilgili nebînin Allah Teâlâ’dan bilgisini aldığını, imamın ise nebîden aldığını vurgular.⁶⁹³ Sadûk’un aktarmış olduğu rivayetlerden, havasın gaybı bildiği sonucu çıkmaktadır. Bu sonucu destekleyici olarak o, Hz. Peygamber’e ‘imam-ı mübin’in ne olduğu sorulduğunda onun Tevrat, İncil veya Kur’ân olmadığını onun Hz. Ali olduğu rivayetine yer verir.⁶⁹⁴ ‘İmam-ı mübin’ Hz. Ali olarak kabul edilirse, bu kabul, herşeyin bilgisinin de onda olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Sadûk gaybî bilgiye ulaşmanın veya havastan olmanın imkânı konusunda Hz. Ali’den; Allah Teâlâ’nın insanda dört göz yarattığını, iki gözüyle maddî âlemi, iki gözüyle ise âhiret ahvalini görebileceğini, Allah Teâlâ eğer bir kulun hayrını dilerse ona âhireti gören gözlerini açacağını, rivayet eder.⁶⁹⁵ Bu rivayet her insanda havastan olma kabiliyeti olduğunu açıklasa da bu yaklaşım sadece rivayetlerde kalmıştır.

Sadûk’un gaybı bilmekle ilgili bütün bu rivayetlerine rağmen, Zeydiyye mezhebine mensup birisiyle konuyu tartışırken gayb bilgisini iddia eden kişi kâfir, müşrik olur şeklindeki hükmü, gayba yüklemiş olduğu anlam farklılığından olduğu düşünülebilir.

⁶⁸⁷ et-Tevbe 9/105.

⁶⁸⁸ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 276.

⁶⁸⁹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 453.

⁶⁹⁰ Nûmânî, *el-Gaybe*, s. 66

⁶⁹¹ Sadûk, *Meânü’l-ahbâr*, s. 146.

⁶⁹² Sadûk, *Kemâlî’-d-dîn ve tamâmu’n-ni’met*, s. 29-30.

⁶⁹³ Sadûk, *Meânü’l-ahbâr*, s. 102.

⁶⁹⁴ Sadûk, *Meânü’l-ahbâr*, s. 95.

⁶⁹⁵ Sadûk, *el-Hisâl*, s. 230.

Ancak onun buradaki gaybtan kastının duyularla algılanamayan alan olduğu; imamların, Şîa'nın ihtilafa düşmesini engelleyememesinin sebebini, insanların ne düşündüğünü bilememesi olarak göstermesinden açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durumu “imamlar gaybı bilmez, onlar ancak Kur’ân ve Sünnet’i bilen salih kullardır.” şeklindeki açıklamasında görmekteyiz.⁶⁹⁶

Sadûk’un bu sözüyle aktarmış olduğu bazı rivayetler arasındaki çelişki açıktır. Ayrıca Kuleynî’nin rivayetlerini de göz önünde bulundurduğumuzda şîf düşünce içerisinde bir tezat oluşur. Bu durumu Şîa’nın aklîleşme süreci olarak yorumlayabiliriz. Bütün bunlara rağmen, ahhârî gelenekte gaybın bilinmesiyle ilgili aktarımlar, daha çok gaybın havas tarafından bilinebilirliği üzerine kuruludur.

Usûlî gelenekte ise bu konunun daha aklî bir düzleme taşındığı görülmektedir. Bu durum Sadûk’un konu hakkındaki görüşleriyle başlar, Müfîd ve Mürtezâ’yla devam eder. Müfîd bu hususta *el-Evâil*’de bâb açarak konuyu ele alır. Ona göre havasü’l-havas gaybı bilmekle vasıflandırılmaz. Nitekim gayb bilgisi Allah Teâlâ’ya mahsustur. Bununla birlikte, onların gaybî konuları bilmesini mümkün görür. Bunun sebebi, onun gayba yüklediği anlamla alakalıdır. O, gaybı bir kimsenin kendi kendine bilemeyeceğini, ancak Allah Teâlâ’nın öğretmesiyle bilebileceğini belirtir. Bu bağlamda havasü’l-havas, insanların kalplerinden geçeni, gelecekte olacak bazı hadiseleri bilebilir.⁶⁹⁷ O, imamın gaybî bilgiyle insanlar arasındaki bir konuya hükmetmesinin mümkün olduğunu, ancak bunun istisnâî durumlarda olabileceğini söyler.⁶⁹⁸

Mürtezâ bâtinî hususların bilinmesini havasü’l-havas olmanın şartı olarak görmez.⁶⁹⁹ O, “Havasın gaybı bilemeyeceğini söyleyemeyiz.” der⁷⁰⁰ ancak, mûcizenin imkânı çerçevesinde onların gaybı da bilebileceğini zikreder. O, gaybın bilinebilirliğiyle ilgili eserinde başlık açarak, havasü’l-havasın gaybı bildiğine dair birçok rivayet bulunduğunu, dolayısıyla onların gayba muttali olduklarını söyler.⁷⁰¹ Bu yönüyle Mürtezâ gaybın tanımı ve bilinebilirliğiyle ilgili Müfîd’in görüşünü takip etmektedir.

⁶⁹⁶ Sadûk, *Kemâlü’-d-dîn ve tamâmu’-n-ni’met*, s. 112.

⁶⁹⁷ Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, s. 67, 313.

⁶⁹⁸ Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, s. 312.

⁶⁹⁹ Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi’l-imâme*, II, s. 30

⁷⁰⁰ Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi’l-imâme*, III, s. 164

⁷⁰¹ Şerif Mürtezâ, *Resâilü’ş-Şerif el-Mürtezâ*, I, s. 282.

Şîî düşüncede gaybın tanımı ve bilinebilirliğiyle ilgili ahhârî ve usûlî geleneğin birbirinden farklı olduğu görölmektedir. Ahhârî geleneğe göre, özellikle de Kuleynî'nin aktarmış olduğu haberler çerçevesinde havas/havasü'l-havastan olan kimseler gaybı bilmektedirler. Usûlî gelenekte ise bu duruma daha aklî ölçütlerle yaklaşıldığı, gaybın Allah Teâlâ'nın bilgi alanı olarak görüldüğu, bunu insanın kendiliğinden bilemeyeceği, ancak Allah'ın öğretmesiyle bilebileceği belirtilir. Allah Teâlâ'nın bu bildirimini mûcize kapsamı altında değerlendirilmektedir.

Sûfî düşünceyle şîî düşüncenin havasü'l-havsın gaybı bilmesi konusunda benzer sözler sarfettiği anlaşılmaktadır. Sülemî'nin tefsirinde İmam Ca'fer'den "Rabbânîlerden olunuz."⁷⁰² "âyetinin açıklamasında "Kalplerinizle duyun, gayb gözöyle bakın." sözlerini aktarması önemlidir.⁷⁰³ Gaybın bilinebilirliğiyle ilgili sûfî ve şîîler ortak söylemlere sahip olsalar da, bu bilgiye erişebilirlik noktasında birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Sûfî düşünce, gaybî bilgilere erişebilmeyi her insan için mümkün görüp bunu nefis terbiyesiyle ilişkilendirirken, şîî düşüncede bu yöne vurgu yapılmamakta, konu sadece peygamber ve imam olmakla açıklanmaktadır.

⁷⁰² Âl-i İmrân 3/79.

⁷⁰³ Sülemî, *Hakaikü't-tefsîr*, I, s. 103

3. BÖLÜM: SÛFÎ VE ŞİÎLERE GÖRE BİLGİ KAYNAKLARI

İnsanda bilginin oluşumunda bilgi, bilgi kaynağı ve bilgiye ulaşma aracı olmak üzere üç ayrı unsurdan söz edebiliriz. Bilgiyi harici veya zihni varlığın insan aklındaki mevcudiyeti olarak kabul edersek, bilginin kaynağı; harici varlık ve zihnî varlık olmak üzere iki farklı tür şeklinde karşımıza çıkar. Bilgiye ulaşma metodu da bu iki kaynakla insan aklının iletişimidir.

İnsanın kendi varlığına ait bilgisi zorunlu olduğundan buna dair bir iletişim metodundan bahsedilemez. Harici varlıkla olan iletişim ise duyu organları vasıtasıyla olur. Günümüzde bilgiye ulaşma metotlarını, insan zihninin kendi dışındaki her şeyle olan iletişim araçları olarak da açıklayabiliriz.

Bilgi kaynakları ve bilgiye ulaşma metodu kişinin inancının oluşumundaki önemli etkenlerdendir. Mezheplerin ayrışmasındaki temel sebeplerden biri de, bilgi kaynakları ve bu kaynakların yorumlanması olarak kabul edilebilir.

Bilgi kaynakları ve bilgiye ulaşma metotlarının neler olması gerektiği eski dönemlerden beri insan zihnini meşgul eden hususlardandır. Bu sebeple hemen her türlü inanç ve ilim dalı için önemli bir konudur.

İslâmî düşünce içerisinde ortaya çıkmış ekollerin kendisine özgü bilgi kaynakları ve bilgiye ulaşma metodları geliştirdikleri görülmektedir. Gazzâlî *el-Münkız*'da hakikate götüren dört ayrı metodun varlığından bahseder. Bunlar: Felsefeciler, Ehl-i ta'lim (Şîa), Kelâmcılar ve Sûfilerin metodlarıdır.⁷⁰⁴ Onun yaşadığı dönem her ne kadar çalışmamızın inceleme alanı dışında kalsa da, bu metodların Gazzâlî öncesinde de var olduğu bilinmektedir. Ayrıca bu metodların ilk dönemlerden günümüze kadar etkisini sürdürdüğünü kabul edilebilir.⁷⁰⁵ Bu metodları birbirinden ayıran temel hususun da, bilgiye ulaşma metodu ve bilgi kaynakları olduğu söylenebilir. Bu noktada sûfî ve şîî metodun tarihi seyr içerisinde birbirlerine yakınlaştığı iddia edilmektedir. Özellikle de velî/imam ekseninde bunun ilk dönemlerdeki varlığının ortaya konulması önemlidir.

⁷⁰⁴ Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, Dârü'l-Endelüs, İskenderiyye 2003, s. 89.

⁷⁰⁵ Mustafa Kâmil Şeybî, *es-Sılatu beyne't-Tasavvufi ve't-Teşeyyu*, I, Dârü'l-Endelüs, s. 13.

Kelâmî literatürde, bilgi kaynakları ve bilgiye ulaşma metotlarına daha çok dinî bilginin oluşumu noktasından yaklaşılmaktadır. Bu bağlamda avam ve havas açısından dinî bilginin kaynağı nas, akıl ve âlem olduğu söylenebilir. Bunların üçü de dinî bilgiye ulaşmada kaynak olarak görülmekle birlikte, öncelik sırasında mezhepler arasında farklılıklar vardır.

Bu kaynaklardan dinî bilgi üretmede kelâmcılar duyu, akıl ve doğru haberi yöntem olarak kabul ederler. Duyular; âlemle insan arasındaki iletişimi, akıl; zihnî varlıklarla olan ilişkiyi, doğru haber ise; olaylarla olan ilişkiyi açıklar. Kelâmcılar avam ve havas için dinî bir bilgiye ulaşmada ve dinî bir konuyu ispatta bu üçü dışında başka bir yöntemi kabul etmez. Ancak havasü'l-havas olan peygamberlerin bilgiye ulaşmada farklı metotlarının olacağı açıktır.

Kelâmcılar bu konuyu tartışmasa da, naslardan çıkan sonuca göre havasü'l-havasın duyuların dışında; rüya, vahiy, ilham, keşif, müşahade gibi yollarla Allah Teâlâ, melek ve cin gibi kaynaklardan bilgi elde ettikleri söylenebilir.

3.1. Duyular, Akıl ve Doğru Haber

3.1.1. Duyular

Günümüzde “özneyle nesne arasındaki ilişki”⁷⁰⁶ olarak tarif edilen bilginin insandaki oluşum sürecinde çeşitli sebeplerin neden olduğu gözlemlenir. Duyular, akıl ve doğru haber bu sebepler içerisinde yer alır. Özel tecrübeler ve olağandışı durumlar bir tarafa bırakılacak olursa bütün insanların yegâne bilgi kaynağı bu üç husustur.⁷⁰⁷

İnsanın kendisi dışındaki varlıklarla olan etkileşimi ve iletişimi duyuları aracılığıyla. İnsanın duyularıyla edindiği öğrenimlerin bilgi oluşu kelâmcılar tarafından kesin kabul görmektedir.⁷⁰⁸

Felsefecilerin çoğu duyuları bilgi kaynağı olarak görmektedir. Bu konuda tarih içerisinde farklı görüşlerde de ortaya çıkmıştır.⁷⁰⁹ Duyuların doğru bilgi vermesine

⁷⁰⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2003, s. 62.

⁷⁰⁷ Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s. 179; Murat Kılavuz - Saim Kılavuz, *Kelama Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 101.

⁷⁰⁸ Necip Taylan, “Bilgi” *DİA*, VI, s. 159.

⁷⁰⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara 2005, s. 20-21; Fethi Kerim Kazanç, “İlk Dönem Eş‘arî Kelam Sisteminde Bilgi Sorunu” *Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu Bildirileri*, I, İstanbul 2015, s. 178.

şüphesiz yaklaşan ilk felsefî akımın Sûfestâiyye⁷¹⁰ olduğu anlaşılmaktadır ki kelâmcıların bunlara birçok reddiye yazdıkları görülmektedir.⁷¹¹

İnsanın kendisi dışındakilerle iletişimi beş duyu vasıtasıyla olmaktadır. Bu duyular; işitmek, görmek, koklamak, tatmak ve dokunmaktır.⁷¹² Kelâmcılar duyuların sağlam olması koşuluyla bu yolla elde edilen bilgiyi zorunlu bilgi olarak kabul etmektedirler.⁷¹³

Klasik bilgi kaynaklarından olan duyular konusunda sûfîlerin görüşünün genel sünî öğretilerden farklı olduğu söylenemez. Ancak onlar klasik bilgi kaynaklarının kapsamını insan sınıflandırmasına göre şekillendirir.⁷¹⁴ Bu doğrultuda sıradan insanlarla havasü'l-havas olan kimselerin duyuları aynı özelliklere sahip değildir. Kudsî hadis rivayetinde aktarılan “Ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum”⁷¹⁵ sözü havasü'l-havastan olan kimselerin duyularının normal insanlardan yüksek olduğuna işaret olarak kabul edilir.⁷¹⁶ Duyuların metafizik algılara açık olması durumu mânevî bilgi, kalp gözü, bâtinî duyular olarak da adlandırılır. Bu bağlamda sûfîlerin duyuları, zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır. Zâhirî

⁷¹⁰ Sûfestâiyye'nin bu konuda öne sürdükleri iddia, insan duyularının çok kere yanılmasıdır. Dolayısıyla insanın duyularıyla algıladığı şeylerin bir yanılmadan ibaret olmadığı kanıtlanamaz. Bu durumda duyularla algılanan hiçbir şeyin kesin doğruluğundan yani bilgi oluşundan bahsedilemez. Sonuç itibarıyla dış dünyadan kesin bilgi elde edilemez. Sûfestâiyye'nin temel düşünceleri bunlar olmakla birlikte, İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye olmak üzere üç ayrı gruba ayrıldıkları görülür. (Bkz. İbrahim Emiroğlu, “Sûfestâiyye” *DİA*, XXXVII, s. 468-469) İnâdiyye âlemde bulunan her şeyin vehm ve hayalden ibaret olduğunu benimser. Bu düşünceye göre insanın kendisi haricindeki hiçbir varlık gerçekte yoktur. İndiyye'ye göre ise âlemdeki bütün varlıklar insanın varsayımından ibarettir. Yani dış âlemde duyularıyla algıladığı şeyler kişinin öyle inanmasından kaynaklanmaktadır. Onlar, maddenin aslı mevcut ise de bunun olduğu şekliyle algılayamadığımızı düşünmektedirler. Lâedriyye'ye göre ise varlık veya yokluktan bahsetmek mümkün değildir. Eşyanın varlık veya yokluğu bilinemez. Bunun da ötesinde son aktarılan görüşün dahi doğruluğu ispat edilemez. (Bkz. Cürçânî, *et-Tarîfat*, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1985, s. 163-164) Kelâmcılar, Sûfestâiyye'nin bu görüşlerine şiddetle karşı çıkarak onların bu düşüncelerine karşı “Eşyanın hakikati sabittir” prensibini ortaya koymuşlardır. (Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, tah. Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 20; Teftâzânî, *Şerhü'l-akâid*, Tah. Ahmed el-Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-kulliyâti'l-ezheriyye, Kahire 1988, s. 13; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, Dârü'l-meârif, İskenderiye 1969, s. 31) Bu prensibe göre duyularımızla algıladığımız her şeyin haricî bir gerçekliği vardır ve insan bunu zorunlu olarak bilir. Kelâmcılar, Sûfestâiyye'yle tartışmanın mümkün olmadığı konusunda hemfikirlerdir. Nitekim bilginin elde edilemeyeceği veya algılanan şeylerin doğruluğunun bilinemeyeceğini iddia eden kimselerle üzerinde ittifak edilebilecek müşterek bir doğru bulunmamaktadır. Dolayısıyla kelâmcılar onlarla ancak kaba kuvvetle münazara yapılabileceğinden bahseder. (Mâtürîdî, *Kitabü'ü-tevhîd*, Dârü'l-camiâti'l-Mısıriyye, İskenderiyye ty., s. 7; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille* s. 21; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 3; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 21; Teftâzânî, *Şerhü'l-akâid*, s. 14.) Onlar, duyularla bilgiye ulaşmayı mümkün görmediklerinden, kendilerine uygulanan şiddet sonucunda acı hissetmemeleri gerekecektir. Böylece duydukları acıyı ikrar etmeleri sağlanarak duyularla bilgi elde etmenin imkânı kendilerine kabul ettirilecektir. Kelâmcıların Sûfestâiyye'yle tartışamaz demesindeki sebep onların duyularla birlikte akıl ve haberi bilgiyi de reddetmeleridir. Sadece duyulara olan güvensizlik bağlamındaki bir düşünceyle tartışılması mümkündür. Hakikati bulma yolunda yoğun çabalar sarf eden Gazzâlî'nin de bir dönem sûfestâî fikirlere kapıldığı bilinmektedir. Gazzâlî'nin bu düşüncelerden aklı istidlâllerle çıkamadığı anlaşılmaktadır. (Gazzâlî, *el-Münkuzu mine'd-dalâl*, s. 83).

⁷¹¹ Bkz. Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 18

⁷¹² Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s.93.

⁷¹³ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 14, Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 29.

⁷¹⁴ Serrâc, *el-Luma*, s. 423; Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 155.

⁷¹⁵ Buhârî, *er-Rikâk*, 38.

⁷¹⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 155.

duyular; işitmek, görmek, tatmak, koklamak ve dokunmak iken, bâtinî duyularla ilgili detaylı bir bilgilendirme bulunmamaktadır.⁷¹⁷ Ancak kullanmış oldukları ıstılahlar onların bu konudaki görüşlerini kısmen ortaya koyar niteliktedir. Keşf ve müşahade, temel olarak bütün duyularla ilgili olabilmektedir. Hz. Ali'ye isnad edilen “kalp görür” vasfı, bâtinî görme sıfatının bir göstergesidir.⁷¹⁸ Bu bağlamda bâtinî duyuların zâhirî duyularla açıklandığı söylenebilir.⁷¹⁹

Duyuların bilgi kaynağı olması hususunda Şîa'nın düşünceleri kelâmcılarla aynıdır. Şeyh Müfîd, beş duyudan her hangi birisinin ancak cisimlerle ilişki kurması sonucunda bilginin oluşabileceğini söyler. O, gözün görmesini; gözün nuruyla, dışarıdan gelen cismin ışığının buluşması olarak açıklar ve görülen şey hakkında bilginin bu şekilde oluştuğunu belirtir. Duyma, dokunma, tatma ve koklamayı da benzer durumlarla anlatır.⁷²⁰ Bu genel kabullerin yanında şîî düşünce içerisinde imam ve nebîlerin duyularında gelişme olduğu fikri de mevcuttur.⁷²¹ Bu bağlamda sıradan insanların duyamayacakları şeyleri nebî ve imamların duymaları mümkündür.

Sûfî ve şîîlerde havasü'l-havastan olan kimselerin duyularının avamdan olan insanlarla aynı seviyede değerlendirilmediği görülmektedir. Onların melekleri işitip görebilmeleri, gayptan haberler verebilmeleri, duyularının avamla aynı düzlemde olmadığını göstermektedir. Ayrıca gerek sûfî öğretilere ve gerekse şîî rivayetlere göre, havasü'l-havasın önünden gördüğü gibi arkasından görmesi de mümkündür.⁷²²

3.1.2. Akıl

Aklın tanımı ve akla verilen önem; kelâmcılar, mutasavvıflar ve felsefeciler tarafından farklılık gösterse de aklın, nazarî bilginin kaynağı olduğu hususunda fikir birliği vardır. Filozoflarla kelâmcıların hakikati bilme aracı olarak akla büyük önem vermelerine karşılık, sûfîler dünyevî aklın sadece maddî âlemde geçerli olduğunu söylemektedirler

⁷¹⁷ Muhâsibî duyuları yedi kısma ayırarak havâs-ı seb'a olarak isimlendirmektedir. Bunlar; Duymak, görmek, tatmak, koklamak, iki el, iki ayak ve kalptir. Bkz. *Muatabatü'n-nefs*, s. 113; Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 314; Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 132, 155.

⁷¹⁸ Serrâc, *el-Luma'*, s. 426

⁷¹⁹ Hakîm et-Tirmizî görme işlevini kalple ilişkilendirir ve buna “Gözler kör olmaz ancak, sadr (gönül) daki kalp kör olur.” (el-Hacc 22/46) âyetini delil getirir. Onun buradaki görme işlevinden kastı bâtinî duyuyla ilişkili olmalıdır. Bkz. Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, s. 33.

⁷²⁰ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 137-138

⁷²¹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 319; Şerif Mürtezâ, *Resâilü's-Şerif el-Mürtezâ*, I, s. 280

⁷²² Buhârî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurur “Ben sizi önümden gördüğüm gibi arkamdan da görmekteyim” Bkz. Buhârî, *es-Salât*, 40; Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu el-Fakih*, IV, s. 269.

ve ilâhî hakikatleri kavramanın bu akılla mümkün olmadığına üzerinde durmaktadırlar.⁷²³

Akıl etimolojik olarak Arapça olup, sözlükte; bağlamak, alıkoymak ve men etmek anlamına gelen bir kelimedir.⁷²⁴ Tanımıyla ilgili ise gerek disiplinler arasında gerekse mezhepler arasında fikir birliği yoktur.

Akıl hakkında Hz. Peygamber zamanından itibaren konuluşmaya başlandığı görülmektedir. Akıl, Kur'an-ı Kerim'de isim olarak geçmez, ancak fiil sigasıyla âyetlerde kırk dokuz kere zikredilir. İsim kipiyle ise birçok hadis rivayetinde yer almaktadır.⁷²⁵

Sahâbe döneminden itibaren akılla ilgili görüşlere raslamak mümkündür. Hz. Ali'den akılla ilgili çeşitli aktarımlar yapılır. O, bir şiirinde akılı iki kısma ayırarak mesmû ve matbû akıl olduğundan bahseder.⁷²⁶ Yine Amr b. As'ın akıl hakkında şöyle dediği rivayet edilir: “Zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek.”⁷²⁷ Amr b. As'a atfedilen bu görüş, tanımdan daha çok aklın bir işlevini ortaya koymaktadır.

Mu'tezile mezhebinde aklın tanımıyla ilgili çeşitli görüşler ortaya konur. Bunlardan bazıları şu şekildedir: Vâsıl b. Atâ (ö. 131/148) “Hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak”, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf “İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç”, Câhiz (ö. 255/869) “Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü”, Cübbâî (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) “İnsanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan bilgiler.”⁷²⁸

Mâtürîdî kelâmcıların aklın tanımıyla çok ilgilenmediği görülür. İmam Mâtürîdî akılı “Aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” olarak vasıflandırmışsa da bunu aklın bir tarifini olarak zikretmez.⁷²⁹

Eş'arîlerin çoğu akılı ilim olarak tasvir etmektedirler.⁷³⁰ Eş'arî'nin eserlerinde kendisine ait net bir akıl tarifini belirleyemedik, ancak İbn Fûrek onun görüşlerini aktardığı

⁷²³ Süleyman Uludağ, “Akıl”, *DİA*, II, s. 246-247.

⁷²⁴ İbn Manzûr, “akl”, *Lisânu'l-Arab*.

⁷²⁵ Bkz. Buhârî, el-Eş'ibe, 2; Müslim, el-Îmân, 132.

⁷²⁶ Ragıb el-İsfâhânî, “akl” *el-Müfredât*, s. 341-342.

⁷²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” *DİA*, II, s. 242.

⁷²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” *DİA*, II, s. 242-243.

⁷²⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 5.

Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen isimli eserinde onun, “Akıl ilimdir.” şeklindeki görüşünü aktarır.⁷³¹ Eş‘arî bu görüşü *Makâlât*’ında bazılarının görüşü olarak zikreder.⁷³² O, bu görüşü aklın lügat manası olan “men etme”den yola çıkarak ortaya koymaktadır. Nitekim ilim insanı akli olmayan canlıların yaptıklarından men eder. Eş‘arîlerin çoğunun görüşü bu olmakla beraber Bâkîllânî, akıl “Zorunlu bilgilerin bazısıdır.” şeklinde bir tarife yer vermektedir.⁷³³ Bu görüş Ebü’l-Hüzeyl’in görüşüne yakındır.⁷³⁴

Kendisi her ne kadar araştırma dönemimizin dışında kalsa da Cürcânî’nin *Tarifât*’ta akılla ilgili yer verdiği tarifler kendisinden önceki dönemleri kapsayıcı niteliktedir.

1. Akıl, maddeden soyutlanmış bir cevherdir ki kişinin ben dediğinde kastettiği budur.
2. Akıl, ruhanî bir cevherdir. Allah Teâlâ onu bedene ilişik olarak yaratmıştır.
3. Hak ile batılın bilindiği kalpteki bir nurdur.
4. Akıl, maddeden soyutlanmış, bedenle olan ilişkisi tedbir ve tasarruf cihetiyle olan cevherdir.
5. Akıl, nefs-i nâtıkanın bir gücüdür.
6. Akıl, kendisiyle eşyanın hakikati bilinendir.⁷³⁵

Yapılan bütün bu tanımlardan aklın mahiyetiyle ilgili temelde iki görüş olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi akli cevher olarak görmekte iken diğeri ise araz olarak görmektedir.

Aklın bilgiyle olan ilişkisi kelâmcılar tarafından sınıflandırılarak, aklın bedîhî bilgi ve nazarî bilgi olmak üzere iki çeşit bilgi ürettiği kabul edilir.⁷³⁶ Bedîhî bilgi akılda zihnî bir işlem yapmaksızın kendiliğinden oluşan bilgidir. Bir parçanın, bütününden küçük olması buna örnek olarak verilebilir. Bu bilgi kişide zorunlu olarak oluşur. Nazarî bilgi ise aklın, bedîhî bilgilerden yola çıkarak, belli bir işlem sonucu ulaştığı sonuçtur. Buna istidlâlî bilgi de denir. “Her hâdisin bir muhdisi vardır, bu âlem hâdistir, öyleyse bu âlemin bir muhdisi vardır.” şeklindeki bir akıl yürütme, bu bilgiye örnek gösterilebilir.

⁷³⁰ Mütevellî eş-Şâfî, *el-Gunye*, Müessesetü’l-kutubi’s-sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 51; Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, s. 243.

⁷³¹ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, Mektebetü’s-sekâfîti’d-dîniyye, Kahire 2005, s. 29.

⁷³² Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 480.

⁷³³ Bâkîllânî, *et-Takrib ve’l-İrşad*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1993, s. 196.

⁷³⁴ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 480.

⁷³⁵ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 157.

⁷³⁶ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, s. 27; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 29;

Sûfîlerin akla olan yaklaşımı da duyulardaki gibidir. Buna göre kelâmcıların dinî konularda akılla istidlâlde bulunmasıyla ilgili benimsedikleri hususlar, sûfîlerce de kabul görür. Bu konuda ilk dönem sûfîlerinden Muhâsibî Allah'ın ancak akılla bilinebileceğini söylemesi⁷³⁷, bunun da ötesinde *mâiyyetü'l-akl* isminde bir kitap kaleme almış olması, sûfî düşüncede aklın önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

Muhâsibî akli bilme ve reddetmeye yarayan bir içgüdü olarak kabul eder⁷³⁸ ve onun ruh olarak kabul edilmesine veya sadece bilgi olarak açıklanmasına karşı çıkar.⁷³⁹ O, aklın ruh olarak kabul edilmesini kelâmcılara atfetse de, bu düşüncenin ilerleyen dönemlerde sûfîlerin âlem tasavvuruna yön verdiği görülmektedir. Nitekim sûfîler ilk yaratılan varlığın akıl olduğu konusundaki rivayetlerle, ilk yaratılan şeyin Hz. Muhammed'in ruhu veya nuru şeklindeki görüşü bir arada değerlendirmektedirler. Bu bağlamda Muhâsibî zımnen bu bağlantının yapılamayacağını söylemektedir.

Muhâsibî Allah'ı anlama konusunda akıl sahiplerini dört kısma ayırarak inceler. Birincisi, Allah'tan gelenleri akledip, ondan korkanlar. İkincisi, Allah'ın beyânını anlayıp kibrinden dolayı inkâr edenler. Üçüncüsü, kendi görüşünün peşinden gidip, beyânı akledemeyenler. Dördüncüsü ise, Allah'ın kudretini görüp hidayete tâbi olanlar.⁷⁴⁰

Muhâsibî'nin iman eden kimseleri Allah'ı anlamada akıl konusunda iki kısma ayırması, avam-havas ayrımı olarak görülebilir. O, havasü'l-havas için ise 'kâmilü'l-akl' ifadesini kullanır.⁷⁴¹ Bu bağlamda Muhâsibî'nin Allah'ı anlama noktasında akli, avam, havas ve havasü'l-havasın akli olmak üzere üç kısma ayırdığı söylenebilir. O, havasü'l-havasın aklının Allah Teâlâ'yı anlamada bir sonunun olmayacağını kabul eder. Buna sebep olarak da, Allah Teâlâ'nın sonsuz oluşunu gösterir.⁷⁴² O, Allah Teâlâ'yı anlayan aklın bu anlayışında kemale eremeyeceğini belirtmişse de, kâmil akıl sahibi olarak tanımladığı havasü'l-havasın şu üç özelliğe sahip olacağını altını çizer. I- Allah korkusu, II- Dinî yaşantısının düzgün oluşu, III- şüphelilerden kaçınması.⁷⁴³ O, bu akla

⁷³⁷ Muhâsibî, *Muatabatü'n-nefs*, s. 98-99.

⁷³⁸ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, s. 205.

⁷³⁹ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, s. 204-205.

⁷⁴⁰ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, s. 216.

⁷⁴¹ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, s. 219.

⁷⁴² Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, s. 219.

⁷⁴³ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, s. 220.

sahip olan kimsenin ilminin yaratılmışlardaki düzeni anlayacağını belirtir ve bu kimselerin bilgisini ulaşılmaz bir deniz olarak betimler.⁷⁴⁴

Muhâsibî'nin söylemlerinden onun akli daha çok davranışa olan etkisi yönünden incelediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte akli zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayırdığı da söylenebilir. Bu bağlamda ona göre, insanları diğer düşünemeyen canlılardan ayıran veya deli olan kimseyi akıllı olan kimseden ayırma noktasındaki akıl, bütün insanlarda mevcuttur. Bunun dışında sadece Allah'a yönelen kimselerde bulunan, Allah'tan olan akıl vardır.⁷⁴⁵

Akla, zâhir-bâtın yönünden yaklaşma, Tirmizî ve diğer sûflerde de vardır.⁷⁴⁶ Sûflerdeki bu akıl tasnîfi aslında onların insana bakışını da yansıtmaktadır. Onlara göre insanlar avam, havas ve havasü'l-havas olmak üzere üç kısımdır.⁷⁴⁷ Bunun temelinde onların her konuyu zâhir-bâtın ikilemine tâbi tutmaları vardır. Âvam zâhir ilminde kalırken, bâtın ilmi ise havas ve havasü'l-havas olanlara aittir. Duyular, akıl ve hatta haber anlayışı bu bağlamda değerlendirilmektedir. Bu zaviyeden bakılınca sûflere göre zâhirî akıl; insanı diğer canlılardan ayıran düşünme yetisidir ki, yukarıda kelâmcıların yapmış olduğu tanımlar bu akılla alakalıdır. Bâtınî akıl ise; lüb olarak da isimlendirilen metafizik hadiseleri algılayan havasü'l-havasa özgü bir akıldır.⁷⁴⁸ Lüb ifadesi özellikle Hakîm et-Tirmizî tarafından zikredilir.⁷⁴⁹ Ona göre âyetlerde geçen "ulü'l-elbâb" hitâbı, bu kimselerle ilgilidir. Allah Teâlâ'yı gerçek anlamda bilmek de ancak bu akılla (lüb) mümkün olacaktır.

Tirmizî aklın bu iki yönünü şu şekilde vassfeder:

"Allah Teâlâ ulü'l-elbâbı övmüştür. Onların yüksek mertebelerini, rableriyle olan gönül bağlarını, anlayışlarının ve hoşgörülerinin üstünlüğünü anlatmıştır. Bizim gibi kimseler (avam) onların hallerini anlamaktan acizdirler. Çünkü Allah Teâlâ onlara başkalarına vermediği 'lubb' nurunu vermiştir. Edebiyatçıların çoğuna ve dil biliminden anlayan kimselere göre 'lüb' akıldır. Her ikisi de ışık olsa da, güneş ışığıyla lamba ışığı gibi aralarında fark vardır. Aslında iki kişi dahi aklî melekeleri açısından birbirlerine denk olmazlar. Muhakkak ikisinden birisinin akli diğerinden daha üstün çıkar. Bu nokta dikkate alındığında Allah'ın mârifetini bahsettiği, lütfuyla

⁷⁴⁴ Muhâsibî, *Kitabü'l-ilm*, s. 89.

⁷⁴⁵ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, s. 202-211.

⁷⁴⁶ Tirmizî, *Mârifetü'l-esrâr*, s. 38.

⁷⁴⁷ Serrâc, *el-Luma'*, s. 99.

⁷⁴⁸ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, s. 57.

⁷⁴⁹ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, s. 56

ikramda bulunduğu, iyilik denizinden suladığı kimsenin aklıyla diğerinin bir olması mümkünmüdür. Akıl isminin kendilerinde varlığı hususunda bunlar birbirlerine eşittirler. Ancak gücü konusunda eşit olamazlar.”⁷⁵⁰

Tirmizî, Allah Teâlâ’ya inanmamış bile olsalar; felsefeciler, Hind ve Rum filozoflarının aklın zâhirî yönünün en üst seviyesine çıkabileceğini belirtir. Ancak nâfi olan matbû akla, sadece Allah’ın hidayetiyle ulaşılabileceğini söyler. Hatta kişinin dinî ilimlere vâkıf olmasıyla bu akla ulaşma arasında dahi doğrudan bir alaka kurmaz.⁷⁵¹

Tirmizî, havasü’l-havas olanların aklî melekelerinin artıp, idrakinin normal insanlardan çok daha fazla olacağını anlatır. Bu kimselerin idrak ettikleri hususlardan sadece denizdeki köpükler kadarlık kısmını açıklayabildiklerinden bahseder.⁷⁵²

Serrâc’ın akla yaklaşımının Tirmizî’den farklı olduğu söylenemez. Onun, “sûfilerden Nûri’ye Allah Teâla’yı nasıl bildin denildiğinde”, “Allah Teâla’yla bildim.” rivayetini aktarması bu durumu teyit etmektedir. Nitekim bu rivayetin devamında Nûri’ye aklın rolünü sorduklarında ise, o “aklın mahlûk olduğunu ve mahlûkun, ancak mahlûku bilebileceğini” söyler.⁷⁵³ Aynı rivayeti Kelâbâzî’nin de naklettiği görülür.⁷⁵⁴ Aklın hakikatleri idrak edemeyeceği yönündeki aktarımlar, zâhir-bâtın düşüncesi çerçevesinde ele alınırsa, bu aktarımlarda zâhirî akli kastettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Kelâbâzî Allah’a akılla ulaşamayacağını belirttikten sonra Allah Teâlâ’yı ancak akıl sahipleri bilebilir demektedir. Bu manayı destekleyici olarak şöyle bir rivayete yer verir: “Ebû Bekr es-Sekkâk şöyle söyledi: Allah akli yarattıktan sonra “Ben kimim” dedi, akıl sustu. Sonra Allah onu vahdâniyet nuruyla donattı. Akıl, iki gözünü açıp, “Sen, kendisinden başka ilah olmayan Allahsın” dedi.”⁷⁵⁵

Şîî düşüncede aklın mahiyeti hakkında geniş bilgiler verildiği görülmektedir. Bu konuda imamlardan da pek çok aktarım yapılmaktadır. Kuleynî’nin *el-Kâfi*’de açtığı ilk başlığın “Kitâbü’l-akl ve’l-cehl” olması, özeldir imamlara yapılan isnadlarda, genelde şîî düşüncede akla verilen önemin bir göstergesidir.⁷⁵⁶

⁷⁵⁰ Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-lübb ve’l-fuâd*, s. 58.

⁷⁵¹ Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-lübb ve’l-fuâd*, s. 58-59.

⁷⁵² Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-lübb ve’l-fuâd*, s. 36-37.

⁷⁵³ Serrâc, *el-Luma*, s. 63; .

⁷⁵⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 69.

⁷⁵⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 71.

⁷⁵⁶ Kuleynî bu başlık altında imamlara isnaden otuz dört hadis rivayet etmiştir. Bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 51.

İmamlardan yapılan aktarımlarda imanla-akıl arasında ilişki kurulduğu görülür. Buna göre, ancak akıl sahibi olan kimseler iman ederler.⁷⁵⁷ İmanlı insanlarda akılı nispetince yaptığı işlere âhirette karşılık görecektir.⁷⁵⁸ Onun aktardığı rivayetlere göre kişinin manevî mertebesi yükseldikçe, akılı da o nispetçe büyür. Bu bağlamda havasü'l-havas, akıl olarak bütün insanlardan üstündürler.⁷⁵⁹

Kuleynî'nin rivayetlerinde aklın zâhirî ve bâtinî diyebileceğimiz iki yönünün olduğu da görülmektedir. Bu bağlamda zâhirî akıl dünyevî işlerin tedbirini yaparken, bâtinî akıl âhirete yönelmektedir. Ca'fer-i Sâdık'a Muâviye'nin akılı hakkında soru sorduklarında, onda bulunanın akıl olmadığını söylemesi bu hususu teyit etmektedir.⁷⁶⁰ Aynı rivayet Sadûk tarafından da şu şekilde aktarılmaktadır: "Ebu Abdullah'a akıl nedir? diye soruldu. O, akıl; kendisiyle Rahmân'a ibadet edilen ve cennet kazanılandır, buyurdu. Muâviye'de olan nedir? diye sorulunca, o, hile ve şeytanlıktır dedi.⁷⁶¹ Sadûk'un, akıl olan kimsenin kesinlikle cennete gireceğini söylemesi akılı zâhir-bâtin olmak üzere iki kısma ayırdığının bir göstergesidir. Ayrıca aklın üç hasleti olduğunu, kimde bunlar bulunursa aklının kemâl bulacağını söylemesi Muhâsibî'nin akıl hakkındaki söylemlerini bize hatırlatmaktadır. Ona göre bu üç özellik, Allah hakkında bilgi, ona itaatkâr olmak ve onun emirlerine hususunda basiretli olmaktır.⁷⁶²

Usûlî geleneğin akla daha zâhirî bir açıdan yaklaştığı görülmektedir. Müfîd akılı; "İstinbat olunan şeyleri bilme hususunda kendisiyle ortaya çıkan manadır." şeklinde tanımlar. Bu tanımda akıl, bilginin kendisiyle oluştuğu şey konumundadır. Buna göre bilgi, ancak akılla oluşabilir. Tûsî'nin söylemine göre ise akıl; bilgi bütünüdür.⁷⁶³ Her iki tanımda da, akıl bilgiyi doğuran temel kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu tanımların Eş'arîlerin ve Mûtezile'den Cübbâî ve Kâdî'nin tanımlarına uygun düştüğü görülmektedir.

Usûlî gelenek akla işlevselliği noktasından yaklaşımıştır. Ahbârîler ise akla manevî anlam ve vasıflar yüklemektedirler. Ahbârî gelenekteki akıl algısının sûfî kabullerle paralellik arz etmesi ilgi çekicidir. Bu aktarılanların dışında Kuleynî'nin aktardığı

⁷⁵⁷ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 54.

⁷⁵⁸ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 55.

⁷⁵⁹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 56.

⁷⁶⁰ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 54.

⁷⁶¹ Şeyh Sadûk, *Meâni'l-ahbâr*, s. 240.

⁷⁶² Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, s. 102.

⁷⁶³ Tûsî, *Er-Resâilü'l-uşr*, 83.

Allah'ın ilk yarattığı varlığın akıl olduğu konusundaki rivayet, sûfîlerce de aynen kabul görmektedir.⁷⁶⁴ Buradaki akıl, aynı zamanda nûr-i Muhammedî görüşünün temelini teşkil etmektedir. İlgili rivayet, her iki ekolde de, zamanla bu anlayışın delillerinden birisi olarak zikredilmiştir.⁷⁶⁵

Sûfî düşünce ve imamlara isnad edilen hadislere göre, akıl, akledenin şahsına göre farklılık göstermektedir. Her iki ekolde de temel olarak akıl sahipleri üç kısma ayrılır. I- Nebîler, velîler/imamlar, II-Müminler, III-Kâfirler. Bu düşünceye göre kişinin aklî melekeleri arttıkça imanı ve dini de artmaktadır.⁷⁶⁶ Münafık ve günahkâr olan kimseler ise müminlerin aklına ulaşamamaktadırlar.⁷⁶⁷ Bu son tahlilde kastedilen aklın, dünyevî düşünce feraseti veya zeka ile ilgili olmadığı açıktır. Bununla, metafizik hadiselerin akledilip, algılanma gücünün kastedildiği söylenebilir.

3.1.3. Doğru Haber

Felsefeciler bilgi kaynakları içerisinde daha çok akıl ve duyular üzerinde durmaktadırlar. Doğru haberi ise bilgi kaynakları arasında ilk kullananlar kelâmcılar olmuşlardır.⁷⁶⁸ Doğru haber, esasında müstakil bir bilgi kaynağı değildir. Kategorik olarak duyular ve akılla elde edilen bilgiler kapsamında değerlendirilmelidir. Kelâmcıların doğru haberi ayrı bir bilgi kaynağı olarak zikretmesinin sebebi, onun İslâm itikadının ortaya konulmasındaki önemi ve kelimâ görüşlerin ispatında sıkça kullanımı olmalıdır.

Kelâmcılar doğru haberi iki kısma ayırırlar. Birincisi tevâtüren aktarılan haberler ki; yanlış olması imkânsız olacak kadar yeterli şahıs tarafından aktarılan bilgidir. Kişinin annesini anne ve babasını baba olarak bilmesi, Hz. Peygamber'in yaşadığı, namaz kıldığı gibi bilgiler, bu tür bilgilerdendir. İkincisi mûcizeyle ispatlanmış peygamber sözüdür.

Mütevâtir haberin kesin bir bilgi oluşturduğu, kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmekle beraber, bu bilginin zarurî mi? istidlâlî mi? olduğu hususunda farklı

⁷⁶⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 53, 64-65.

⁷⁶⁵ Bkz. Mahmut Çınar, *Nûr-i Muhammedî*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014, s. 91-92; Abdurraûf Muhammed Osman, *Muhabbetu'r-resûl beyne'l-ittibâ ve'l-ibtidâ*, Riyad h.1414, s. 159.

⁷⁶⁶ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 54

⁷⁶⁷ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 54, 71.

⁷⁶⁸ Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *Ankara ÜİFD*, 2007, sy. 2, s. 84.

görüşler ortaya konulmuştur. Kelâmcıların çoğu mütevâtir haberin zorunlu bilgi verdiğini söylemektedir.⁷⁶⁹ Mu‘tezile’den Ka‘bî ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, Eş‘arîlerden Cüveyni, Gazzâlî ve Âmidi mütevâtir haberin istidlâlî bilgi oluşturduğunu benimser.⁷⁷⁰ Mûcizeyle desteklenen peygamber sözü ise kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre istidlâlî bilgidir.⁷⁷¹

Mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberlere ise haber-i vâhid denilmektedir. Haber-i vâhidin bilgi içermesi, akâid ve fikhî konularda dinî delil olma durumu, ilk dönemlerden beri tartışılan bir konudur. Âhad haber konusunda; Mâtürîdîler ve Eş‘arîler, haber-i vâhidin kesin bilgi içermediğini ancak bunlarla amel edilebileceğini söylemişlerdir.⁷⁷² Mûtezilî bilginlerin ise haber-i vâhide mesafeli durdukları ve inanç konularında delil olmayacağını düşündükleri bilinmektedir.⁷⁷³

Sûfîler, haber teorisiyle ilgili müstakil bir düşünce sistemi ortaya koymayıp genelde Ehl-i sünnet’in belirlemiş olduğu kriterlere uymaktadırlar. Bununla birlikte bazı sûfîlerin haber-i vâhidle ilgili kendilerine özgü görüşleri olmuştur.

Sûfî düşünce sisteminde Hz. Peygamber ve sahâbîlerin davranışlarını örnek alma iddiası bulunduğundan, ilk dönem sûfîleri, sünnete uygun bir yaşantı içerisinde bulunmaya gayret etmişlerdir.⁷⁷⁴ Bu bağlamda sûfîlerin gerek amel, gerekse rivayet etme noktasında hadisler önem verdiği görülür.⁷⁷⁵ Bu durum ilk dönem sûfîlerinde bulunduğu gibi, Muhâsibî başta olmak üzere, Hakîm et-Tirmizî, Serrâc, Mekkî ve diğer sûfîlerin eserlerinde, senetleriyle hadis rivayetinde bulunmalarından da anlaşılmaktadır.

İlk dönemde yaşayan sûfîlerin hadis ilmine yaklaşımıyla ilgili çalışma yapan Şeker şunları kaydetmektedir:

“Ayrıca hadis usulü ile ilgili kendilerine mahsus bazı görüşleri de yok değildir. Mesela; onlara çok sayıda tedlis isnad edilmesi problemi, mürsel ve maktû hadisler ile ilgili bazı farklı düşünceleri ve hadis rivayet etme metotlarından ‘arz’ metodunu kabul etmemeleri gibi hususlar bunlardandır. Diğer taraftan hadis terimine değişik anlamlar yükleyen bazı sufiler olduğu gibi,

⁷⁶⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30; el-Bağdâdî, *Usulü’ d-dîn*, s. 12; Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *DİA*, XIV, s. 346-347.

⁷⁷⁰ Yunus Apaydın, “Mütevâtir” *DİA*, XXXII, s. 208.

⁷⁷¹ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 33; Bâkılânî, *Et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 188-190.

⁷⁷² Yusuf Şevki Yavuz, “Haber-i Vâhid” *DİA*, XIV, s. 353.

⁷⁷³ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber-i Vâhid” *DİA*, XIV, s. 353.

⁷⁷⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 389.

⁷⁷⁵ Necmeddin Şeker, “İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlmine Yaklaşımı” *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 53, Güz 2012, s. 112.

keşfen ve rüya yoluyla hadis alma veya hadisin doğruluğunu bu yollarla Hz. Peygamber'e tasdik ettirenler de olmuştur. Ayrıca, hadis âlimleri tarafından kabul edilmeyen mesela; hapşırmanın hadisin sıhhatine alâmet olarak kullanılıp, onun doğruluğuna şahitlik ettiğine inanılması gibi şaz görüşlere sahip sufiler de yok değildir.⁷⁷⁶

Şeker'in aktardığı yukarıdaki bilgiler dışında bazı sûfîlerin hadis rivayetlerinde sened zikretmedikleri, mana ile rivayeti hoş gördükleri, keşf ve ilham yoluyla hadis tashihi yaptıkları, hadisleri kendi anlayışları doğrultusunda yorumladıkları, hadislerin bâtınî anlamları olduğuna inandıkları görülmektedir.⁷⁷⁷

Sûfîlerin aktardığı rivayetlerin önemli bir kısmının faziletli ameller konusunda olması, bu konularda da ulemanın genelinin zayıf hadisle ameli mümkün görüşü, sûfîler arasında ahad/zayıf rivayetlerin yaygınlık kazanmasına sebep olduğu söylenebilir.⁷⁷⁸ Haber konusunda sûfîler, yukarıda zikredilen hususlar dışında, bâtınî haber kaynaklarından da söz etmişlerdir.⁷⁷⁹

Şîî düşüncenin ahbârî ve usûlî gelenek şeklinde iki ayrı görüşe ayrılmasının temelinde haber teorisi geldiği kabul edilebilir. En genel ifadesiyle, ahbârî gelenek isminden de anlaşılacağı üzere doğru haberi, aklî istidlâllerin önüne koyar ve aklî istidlâllerini bu haber öncülüğünde yapar. Usûlî gelenek ise aklî istidlâllerle Hz. Peygamber veya imamlardan olan hadislere yaklaşır.

Şîî kelâmcılar, diğer kelâmcılar gibi, mütevâtir haberi bilgi kaynağı olarak kabul ederler.⁷⁸⁰ Haber-i vâhid ise ahbârîlere göre; imamlara isnad edilen bütün haberler bilgi ve amel değeri taşımakta iken, usûlîlerin bu konuda ahbârîleri eleştirdikleri görülür. Şeyh Müfid, haber-i vâhidin bilgi değeri taşımadığını açıkça beyan eder ve haber-i vâhidle bazı konulara delil getiren Sadûk'u bu konularda tenkit eder.⁷⁸¹

Haber-i vâhid konusu, şîî düşüncenin usûlî-ahbârî ayrışmasındaki önemli hususlardan birisi olarak tespit edilebilir. Şeyh Müfid'den itibaren şîî kelâmcılar, haber-i vâhidin bilgi değeri taşımadığını söyleyegelmiştir. Şeyh Müfid, haber-i vâhidin bilgi değeri taşımadığını, bununla hüküm verilemeyeceğini ve bunun amel gerektirmeyeceğini

⁷⁷⁶ Necmeddin Şeker, "İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlimine Yaklaşımı" *EKEV Akademi Dergisi*, 118.

⁷⁷⁷ Ahmet Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usülleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti" *İslâmî Araştırmalar*, c. 10, sy. 1-2-3, 1997, s. 111-119.

⁷⁷⁸ Necmeddin Şeker, "İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlimine Yaklaşımı" *EKEV Akademi Dergisi*, s. 121-122.

⁷⁷⁹ Bu konu, bu tezde rüya, vahiy-ilham vd. başlıklar altında incelenmiştir.

⁷⁸⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlî'd-dîn ve tamamı 'n-ni 'me*, s. 112; Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi'l-imâme*, I, s. 285.

⁷⁸¹ Şeyh Müfid, *Tashîhü'l-İtikâdi'l-İmamiyye*, s. 80-86

belirtmektedir.⁷⁸² Aynı yaklaşımın, Şerîf Mürtezâ'yla da devam ettiği görülmektedir. Ona göre İmâmiyye fırkası, şer'î hiçbir konuda haber-i vâhidi delil olarak kullanmamıştır. Nitekim ona göre haber-i vâhid ne fikhî, ne de itikadî konularda delil olamaz.⁷⁸³ Bu görüşler imamlardan gelen haberlerin birçoğunun kabul edilmediğini akla getirmektedir. Ancak gerek Müfid ve gerekse Mürtezâ'ya göre haber-i vâhid bazı karinelerle birlikte kabul edilebilir ki İmâmiyye'nin üzerinde ittifak ettiği meseleler bu karinelerin başında gelmektedir.⁷⁸⁴

Şîî düşüncede haber konusunda önemli isimlerden birisi de Tûsî'dir. Tûsî'nin hem rivayete önem veren yönünün bulunması, hem de Müfid, Radî ve Mürtezâ'dan istifade etmiş olması, kendisine ayrı bir paye yüklemektedir. Ayrıca onun, "kütüb-i erbaa"⁷⁸⁵ dan iki eserin müellifi olması da önemlidir. Bu eserler içerisinde en son kaleme aldığı *el-İstibsâr* adlı kitabının mukaddimesinde şîî haber teorisi üzerinde önemle durur. Onun, haberi; mütevâtir ve mütevâtir olmayan olmak üzere temelde iki kısma ayırdığı görülmektedir. Bunlardan mütevâtirin bilgi içerdiğini söyler. Mütevâtir olmayan haberleri de ikiye ayırarak bunlardan bir kısmının bilgi içerdiğini diğer kısmının ise bilgi ifade etmediğini bildirir. Ona göre mütevâtir olmayan bir haber doğruluğuna dair bir karine varsa bilgi oluşturur. O, bu tür karinelerin çok olduğunu söyler. Bunlardan bazıları şunlardır: Kur'an'ın zâhirine uygun olması, aklî delillere uygun olması, kesin sünnete aykırı olmaması, müslümanların veya İmamiyye'nin icmasına uygun olması.⁷⁸⁶

Tûsî yukarıdaki görüşleri dışında, haber-i vâhidle bazı şartlarla fikhî konularda amel edilebileceğini söyler. Onun bu konudaki temel şartı, rivayetin her hangi başka bir haberle çelişmemesidir.⁷⁸⁷

Şîî düşüncede haber-i vâhid havasü'l-havasla, hadis tahrirci yapan muhaddis arasındaki senedle alakalı bir durum iken, sûfî düşüncede böyle bir usûl ortaya konulmamıştır. Yani sûfiler havasü'l-havastan kabul ettikleri herhangi bir kişinin sözünü hadis olarak ele almamışlar, Hz. Peygamber'e isnadı gerekli görmüşlerdir. Bununla birlikte hadis senedini önemsemeyen bazı sûfilerin bu davranışıyla, şîî düşüncedeki imamın Hz.

⁷⁸² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 122.

⁷⁸³ Şerîf Mürtezâ, *Resâilü'ş-Şerîf el-Mürtezâ*, I, s. 24.

⁷⁸⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 122; Şerîf Mürtezâ, *Resâilü'ş-Şerîf el-Mürtezâ*, I, s. 25-26.

⁷⁸⁵ İmâmiyye Şîa'sının dört temel hadis kitabı. Bkz. İlyas Üzümlü, "Kütüb-i Erbaa" *DİA*, XXVII, s. 4.

⁷⁸⁶ Tûsî, *el-İstibsâr*, Dârü'l-edvâ, Beyrut 1996, I, s. 6.

⁷⁸⁷ Tûsî, *el-İstibsâr*, I, s. 7.

Peygamber'e bir sözü doğrudan isnad etmesi arasında bir bağlantının kurulması mümkündür. Nitekim Hasan-ı Basrî başta olmak üzere birçok sūfinin hadis aktarırken sened zikretmeye ihtiyaç duymadıkları bilinmektedir.⁷⁸⁸ Bu duruma ilk dönemde güven ortamı olduğu için senedlerin zikredilmesine ihtiyaç duyulmadığı gibi çeşitli açıklamaların getirilmesi mümkünse de, sonraki dönemlerde de bunun devam ettiğini, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Sülemî gibi sūfilerin eserlerinden anlamaktayız.⁷⁸⁹

Haber konusu, Şîa'yı diğer İslâmî düşüncelerden ayıran temel etkenlerden birisi olarak görülebilir. Aslında onların ortaya koymuş oldukları hadis metodolojisi İslâmî düşüncede ortaya çıkan diğer mezheplerden çok da ayrı değildir. Bu durumda haber teorisi konusunda onları diğerlerinden ayırıştıran nokta metodoloji olmayıp, sahih kabul ettikleri kaynaklarıdır. Daha açık bir ifadeyle teşekkül döneminden sonra, şîf düşünce 'kütüb-i erbaa'yı Hz. Peygamber ve imamların sözlerinin toplandığı yegâne kaynak olarak kabul etmişlerdir. Diğer mezhepler ise ilgili kaynaklarda geçen bilgilere ihtiyatla yaklaşmışlardır. Dolayısıyla Şîa'nın İslâmî düşüncenin genelinden ayrıldığı temel husus "onların hadis kaynaklarının kendilerine özgü olmasıdır" denilebilir.

3.2. Rüyâ

"Uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünü (düş) ifade eden" rüya kavramı Arapça bir kelime olup sözlükte görmek anlamına gelir.⁷⁹⁰

Biyolojik bir gereksinim olan uyku esnasında çeşitli şeylerin görüldüğü duygusu insanlık tarihi kadar eski bir hadisedir. Bu bağlamda bütün inanç ve kültürlerde rüyaya çeşitli anlamlar yüklenmiştir.

Günümüz metaryalist anlayışı hariç tutulursa, tarih boyunca hemen herkes tarafından rüyanın metafizik bir boyutu olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda rüya-bilgi ilişkisi en eski devirlerden günümüze kadar varlığını sürdürür. Eski Yunan'dan, kadim Mısır uygarlığı ve Hint kültürüne kadar bütün kültür havzalarında rüya tabiri adı altında rüyayı anlamlandırma ve rüyadan bilgi üretme çabası vardır. Aynı husus Tevrat, Kabala,

⁷⁸⁸ Ahmet Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usülleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti" *İslâmî Araştırmalar*, s. 111; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, s. 224.

⁷⁸⁹ Ahmet Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usülleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti" *İslâmî Araştırmalar*, s. 112.

⁷⁹⁰ İlyas Çelebi, "Rüya" *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 306.

İncil gibi dinî metinlerde de mevcuttur. Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber de bu konuya kayıtsız kalmayarak rüyaya belli bir düzlemde önem atfetmişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de rüyayla ilgili birçok âyet yer almaktadır. Hz. İbrahim'in rüyasında oğlu İsmâil'i Allah Teâlâ'ya kurban ettiğini görmesi⁷⁹¹, Hz. Muhammed'e gösterilen rüyanın gerçek olduğu⁷⁹² bunlardan bazılarıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de rüyanın ve tabirinin önemi en net şekliyle Hz. Yusuf'un yaşantısıyla özdeşleşmektedir. Âyette Hz. Yusuf'a rüyadan bilgi çıkarma ilminin verildiği zikredilir. Buna göre Hz. Yusuf henüz küçükken on bir gök cisminin Ay ve Güneş'in kendisine secde ettiğini rüyasında görür. Bunu babasına anlattığında Hz. Yakub bu rüyayı kimseye anlatmamasını salık verir. Nitekim Hz. Yusuf'un gördüğü rüya onun peygamber olacağına işaret etmektedir.⁷⁹³ Hz. Yusuf'la ilgili ikinci bir rüya hadisesi; o hapisaneyken, kendisine iki mahkûmun rüyalarını anlatmaları üzerine birisinin öleceğini, diğerinin ise serbest kalacağını bildirmesi ve bunların aynen tahakkuk etmesidir.⁷⁹⁴ Üçüncü olay ise; Mısır yöneticisinin rüyasında yedi zayıf ineğin yedi semiz ineği yediğini ve yedi yeşil başakla yedi kuru başak görmesinin akabinde Hz. Yusuf'un bu rüyayı yedi bolluk yılı ve yedi kıtlık yılının habercisi olduğuyla açıklamasıdır.⁷⁹⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de bildirilen rüyaların sadece bir tahminle açıklanamayacağı açıktır. Âyetlerde geçen rüyaların, yorumlamayı bilenler açısından (peygamberler), kendisiyle amel edilebilecek bir bilgi içerdiği görülür. Bu durumu Hz. İbrâhim'in rüyayla hareket ederek oğlu Hz. İsmâil'i kesme çabasından ve Hz. Yusuf'un Mısır ülkesinin ekonomi politikasını rüya doğrultusunda planlamasından net bir şekilde anlamaktayız. Aynı şekilde herkesin rüyayla gelen bilgiyi algılayamayacağı, yine Hz. Yusuf'un kıssasındaki

⁷⁹¹ es-Sâffât 37/102: "Onunla sa'ya geldiğinde dedi ki: Ey yavum ben rüyamda seni kestiğimi görüyorum, buna ne dersin? Dedi ki: Ey babacığım emrolunduğunu yap, beni inşallah sabredenlerden bulacaksın."

⁷⁹² el-İsrâ 17/60: Hani biz sana: "Muhakkak Rabbin insanları çepeçevre kuşatmıştır" demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı insanları denemek için yaptık, Kur'an'da lanetlenmiş ağacı da. Biz onları korkutuyoruz. Fakat (bu) onlarda büyük bir azgınlıktan başka bir şey arttırmıyor.

⁷⁹³ Yusuf 12/4-5: Hani Yusuf babasına: "Babacığım, gerçekten ben (rüyamda) onbir yıldız, güneşi ve ayı gördüm; bana secde etmekteyken gördüm" demişti. (Babası) Demişti ki: "Oğlum, rüyayı kardeşlerine anlatma, yoksa sana bir tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insan için apaçık bir düşmandır."; Yusuf 12/100: Baba ve annesini tahta çıkardı ve ona secdeye kapandılar. Dedi ki; Ey babacığım bu benim daha önceden gördüğüm rüyamın tabiridir. Allah onu hakikat yaptı..."

⁷⁹⁴ Yusuf 12/41: (Babası) Demişti ki: "Oğlum, rüyayı kardeşlerine anlatma, yoksa sana bir tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insan için apaçık bir düşmandır."

⁷⁹⁵ Yusuf 12/46: (Zindana gidip:) "Yusuf, ey doğru (sözlü insan).. Yedi besili ineği yedi zayıf (ineğin) yediği ve yedi yeşil başakla diğerleri kuru olan (rüya) konusunda bize fetva ver. Umarım ki insanlara da (senin söylediklerinle) dönerim, belki onlar (bunun anlamını) öğrenmiş olurlar."

rüya bilginlerinin Mısır yöneticisinin rüyasına anlam verememelerinden ortaya çıkmaktadır.

Rüya, hadislerde de yorumlamayı bilen kimseler için bir bilgi kaynağı olarak aktarılır. Bu bağlamda hadislerde peygamberlerin gözlerinin uyuduğu, ancak kalplerinin uyumadığı, onların rüyasının hakikat olduğu, bunun da ötesinde Allah Teâlâ'nın vahyi olduğu bildirir.⁷⁹⁶ Nübüvvetin Hz. Muhammed'le birlikte son bulmasına rağmen nübüvvetin bir özelliği olan bilgi içeren rüyanın ümmet arasında devam edeceği şeklindeki rivayetler Hz. Peygamber'e sahih bir şekilde isnad edilir.⁷⁹⁷

Hz. Peygamber'den önce de Mekkelilerin rüyaya önem atfettikleri ve rüyayla amel ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda Abdulmuttalib'in rüyasında oğlunu kurban etmesi gerektiğini gördüğünde bununla amel etmeye çalıştığı hadislerde ve tarihi kaynaklarda yer alır.⁷⁹⁸ Hz. Peygamber zamanında da çeşitli münasebetlerle rüyayla amel edildiği bilinmektedir. Bunun en bilinen şekli ezanın rüyayla tayin edilmesi olayıdır.⁷⁹⁹ Ayrıca Hz. Peygamber'in sahâbîlere gece gördükleri rüyaları sorduğu rivayetlerde aktarılır.

Rüyaya dini kaynaklarda bu denli önem atfedilmesi ilk dönemden itibaren kelâmcıların da ilgisini çekmiştir. İmam Mâtürîdî peygamberlerin amel ettikleri rüyalarının vahiy olduklarını belirtir.⁸⁰⁰ Hz. İbrahim ve Hz. Yusuf'un rüyasının vahiy olduğunu aktarır.⁸⁰¹ Bununla birlikte Hz. Yusuf'un tevil ettiği rüyaları da Allah Teâlâ'dan öğrenme olarak onu da vahiyden sayar. Bu bağlamda Hz. Yusuf'un rüyayı yorumlamasının zan olmadığını ve yorumun kesin bilgiye dayandığını kabul eder.⁸⁰²

Sûfî ve şîîler havasü'l-havasın gördüğü rüyaları veya onların başkalarının gördüğü rüyaları yorumlamalarını bilgi olarak kabul etmektedirler. Onlara göre peygamberlerin gördükleri rüyalar vahiy olduğu gibi, velî-imamların gördükleri rüyalar da ilham mesabesinde. Bu bağlamda gerek sûfî ve gerek şîîlerde rüyaya büyük bir önem atfedilmektedir.

⁷⁹⁶ Buhârî, Kitâbu'l-vudû, 5.

⁷⁹⁷ Buhârî, Kitâbu't-ta'bîr, 1,2.

⁷⁹⁸ Muhammed el-Hâkim, *el-Müstedrek ala's-sahîhayn*, II, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1990, s. 605.

⁷⁹⁹ Çetin, "Ezan", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 36.

⁸⁰⁰ İmam Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, VI, s. 207.

⁸⁰¹ İmam Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, VI, s. 207; İmam Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, VIII, s. 579.

⁸⁰² İmam Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, VI, s. 243.

Sûfîler'den Tirmizî, rüyayı üç kısma ayırır. Nefis ve şeytandan olan rüyanın bir önem arzemediğini çünkü onun vesvese olduğunu söyler. İkinci rüya türünün melekten olduğunu belirtir. Hz. Yusuf'un rüyasını buna örnek olarak sunar. Üçüncü rüya türünün ise doğrudan Allah Teâlâ'dan olduğunu savunur. O, Hz. İbrahim'in rüyasını buna örnek olarak zikreder.⁸⁰³

Bu bağlam düşünüldüğünde Tirmizî'ye göre nefis ve şeytandan olan rüyanın bir bilgi değeri olmadığı söylenebilir. Buna mukabil olarak melek ve Allah Teâlâ'dan olan rüya ise bilgi ifade etmektedir.

Tirmizî, bu konuda "Müminin gördüğü rüya, Allah Teâlâ'nın kuluna uykusunda konuşmasıdır."⁸⁰⁴ diyerek, gören kişiye göre rüyanın bilgi ifade etme durumuna işaret etmiştir.

Tirmizî, rüyanın bilgi içermesiyle ilgili kendi bibliyografisinden de örnek vermektedir. Bu konuda eşinin gördüğü rüyalarından bahseder ve bu rüyaların yorumlamaya ihtiyaç duymayacak kadar açık ve net olduğunu ifade eder.⁸⁰⁵

Serrâc, Harraz'ın rüyasında iki meleğin gökten indiğini ve kendisine sıdk hakkında soru sorduklarını aktarır.⁸⁰⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, Hz. Hızır'ın İbrahim Teymî ve Kurz b. Veberâ'ya Hz. Peygamber'den öğrendiği bir duayı öğrettiğini ve her ikisinin de rüyalarında Hz. Peygamber'i görerek bu durumu teyit ettiklerini söyler.⁸⁰⁷

Mekkî, Ali b. Muvvaf'ın rüyasında cennete girdiğini Ma'ruf el-Kerhî'nin Cennet'te sürekli Allah Teâlâ'ya bakmakla nimetlendirildiğini, Bişr el-Hâfî ve Ahmed b. Hanbel'in de cennette çeşitli nimetler içerisinde olduğunu gördüğünü aktarır.⁸⁰⁸

Sûfîlerden Mansur b. Abdullah el-İsfahânî, Ebû'l-Hayr el-Ekta'ın; Hz. Peygamber'in ravzasında uyuduğunu, rüyasında Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'yi gördüğünü, Hz. Ali onu uyararak Hz. Peygamber'in geldiğini haber verdiğini, onun kalkıp Hz. Peygamber'in alnından öptüğünü, Hz. Peygamber'in ona bir ekmek

⁸⁰³ Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, s. 63

⁸⁰⁴ Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 373.

⁸⁰⁵ Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 21

⁸⁰⁶ Serrâc, *el-Luma'*, s. 288

⁸⁰⁷ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 18, 91.

⁸⁰⁸ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 93

verdiğini kendisi ekmeğin yarısını yiyip uyandığını ve uyandığında ekmeğin diğer yarısının elinde bulunduğunu söyler.⁸⁰⁹

Bişr el-Hâfi'nin de rüyasında "Sen bizim ismimizi yücelttin, biz de senin ismini dünyada ve âhirette yücelteceğiz." şeklinde hitap edildiği rivayet edilir.⁸¹⁰

Bu aktarmış olduğumuz rivayetlerden sûfîlerin rüyaya bilgi değeri yükledikleri ve yerine göre bunlarla amel ettikleri ortaya çıkmaktadır. Onlara göre bunlardan bazıları doğrudan, bazıları ise dolaylı olarak kesin veya kesine yakın bilgi içermektedir.

Sûfîler görülen bazı rüyaların, doğrudan Allah Teâlâ'nın ilhamı olduğuna inanmaktadır. Allah Teâlâ'yı rüya gördüklerini iddia eden birçok sûfî vardır. Bu bağlamda onlara göre Allah Teâlâ'yı rüyada görmek mümkündür.

Sülemî, Serî es-Sakatî (ö. 251/865)'nin rüyasında Allah Teâlâ'yı gördüğünü söyleyerek, Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu aktarır:

"Ey Sırrı, mahlûkatı yarattım ve dünyayı yarattım. Mahlûkatın onda dokuzu dünyaya meyl etti, onda birlik kısmı benimle kaldı. Sonra Cennet'i yarattım, sonra kalanların onda dokuzu ona meyl etti, onların onda biri benimle kaldı. O kalanlara belalar verdim, onda dokuzu belalardan kaçtı, onların onda biri benimle kaldı. Kalanlara ne istersiniz? Ne dünyayı, ne de Cennet'i istediniz, ne de beladan kaçtınız. Bana dediler ki: Sen bizlerin ne istediğini bilirsin. Onlara, "Size öyle bir bela indiririm ki dağlar tahammül edemez" dedim. Onlar, "Sen bizim rabbimiz değilmisin? senden gelen herşeye razıyız." dediler."⁸¹¹

Kuşeyrî de benzer bir rivayetle Sakatî'nin rüyasında Allah Teâlâ'yı gördüğünü, Allah Teâlâ'nın Ma'ruf el-Kerhî için "O, benim sevgimden sarhoş oldu." dediğini nakleder.⁸¹² Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin de Allah Teâlâ'yı rüyasında gördüğünü, Bistâmî'nin Allah Teâlâ'ya "Yâ Rab seni nasıl bulurum?" dediğini, Allah Teâlâ'nın "Nefsini terket bulursun." buyurduğunu aktarır.⁸¹³

Hücvârî, Hasan el-Basrî'nin Habîb el-Acemî'nin yanına gittiğinde onun Kur'ân-ı Kerîm okuyuşunu beğenmediğini ve bu yüzden namazda ona iktidâ etmediğini söyler. Hasan el-Basrî bu olaydan sonra rüyasında Allah Teâlâ'yı görür ve "Yâ ilâhî yâ zü'l-celâl

⁸⁰⁹ Sülemî, *et-Tabakâtu's-sûfiyye*, Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1998, s. 281.

⁸¹⁰ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 316.

⁸¹¹ Sülemî, *Hakâikü't-tefsîr*, I, Tah. Seyyid İmran, Darü'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2001, s. 322.

⁸¹² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, s. 42.

⁸¹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, s.223.

senin rızan nedir?” diye sorar. Allah Teâlâ “Ey Hasan! bizim rızamızı buldun ama kadrini bilemedin.” der. Hasan “Ey rabbim sen yücesin o nedir?” diye sorar. Allah Teâlâ “Sen dün Habib’in arkasında namaz kılsaydın onun ibaresinin bozukluğu sebebiyle niyetinin güzelliğini reddetmeseydin senden razı olurduk.” buyurur.⁸¹⁴

Hücvârî, Bişr el-Hâfi'nin de tövbesine sebep olan olayda, onun Allah Teâlâ'yı rüyasında gördüğünü ve ona “Sen bizim ismimizi yücettin, biz de senin adını dünya ve âhirette yücelteceğiz.” dediğini nakleder.⁸¹⁵

Sûfilerin rüyaya atfettikleri önem daha çok rüyada aldıkları bilgiler ve yerine göre bu rüyayla amel noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bazı şeylerin rüyada gerçekleşirken aynı zamanda dış dünyada da vuku bulduğuyla ilgili çeşitli rivayetlere rastlanır. Kelâbâzî, Muhammed b. Kettânî'nin her pazartesi ve perşembe günü Hz. Peygamber'i rüyasında gördüğünü belirtir. Rüyalarından bir tanesinde, Hz. Peygamber ve dört halifeyi görür. Hz. Peygamber onunla Hz. Ali'yi kardeş yapar. Hz. Ali, Kettânî'nin elinden tutup onu Kettânî'nin evinde bulunan sofaya götürür. Kettânî uyandığında kendisini o sofada bulmuştur. Kelâbâzî, aktarılan bu rivayetin hakikat olduğunu, gerek Hz. Peygamber'in rüyada görülmesiyle ve gerekse rüyada yaşanan hadisenin hakikatte de yaşanmasıyla açıklamaya çalışmaktadır.⁸¹⁶

Kelâbâzî ve Ebû Nuaym benzer bir olayı Ebû Abdullah b. Cellâ'nın yaşadığını belirtir. Buna göre Ebû Abdullah, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettiğinde orada uykuya dalar. Rüyasında Hz. Peygamber kendisine bir ekmek verir. Uyandığında ekmeğin yarısı elinde durmaktadır.⁸¹⁷

Kelâbâzî bu konuda Hasan el-Basrî'den de bir rivayet aktararak, Hasan el-Basrî bir kimsenin gıyabında konuşunca rüyasında bir zencinin kendisine zorla hınzır eti yedirdiğini görür. Uyandığında etin tadı hala ağzındadır ve bu tat bir ay boyunca ağzından gitmez.⁸¹⁸

⁸¹⁴ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 297.

⁸¹⁵ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 316.

⁸¹⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 171

⁸¹⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 171; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, s. 281.

⁸¹⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 172

Dış gerçekliğe işaret eden bu rüyaların dışında, sûfîlerin rüyaları vasıtasıyla bilgiler edindiklerine dair çeşitli rivayetler vardır. Bu rüyaların daha çok kişilerin faziletini bildirmeye yönelik bilgiler içerdiği anlaşılmaktadır.

Kelâbâzî, Yusuf b. Hüseyin'in kendisine bir gencin Kur'ân-ı Kerîm okumayı azaltınca rüyasında "Eğer kalbin kuru olmasaydı kitabımızı az okumazdın." denildiğini aktardığını söyler.⁸¹⁹

Ebû Tâlib el-Mekkî bazı sûfîlerin rüyalarında ulemadan kimseleri gördüğünü, onlara "Senin ilmin ne oldu?" diye sorulunca iki eline üfleyerek "Hepsi boşa gitti, sadece geceleyin kıldığım iki rekât namazın karşılığını buldum." dediklerini söyler.⁸²⁰ O, yine seleften birisinin mescide girdiğini, mescitte iki halka bulunduğunu, birisinde ilim okunduğunu, diğerinde çeşitli kıssalar anlatıldığını gördüğünü, o, kıssa anlatılan halkaya oturduğunu, orada otururken uykuya daldığını ve rüyasında eğer ilim meclisinde otursaydı Hz. Cebrâil'i orada bulacağını söylendiğini aktarır.⁸²¹

Mekkî, Mansûr el-Fakîh'in rüyasında Abdullah es-Sukrî'yi gördüğünü, rüyasında ona Allah Teâlâ'nın nasıl muamelede bulunduğunu sorduğunu söyler. Abdullah es-Sukrî Allah Teâlâ'nın kendisini huzurunda durdurup, yanağının eti düşünceye kadar kan-ter içerisinde tuttuğunu belirtir. Fakîh bunun sebebinin sorunca, Sukrî, bir keresinde genç bir oğlana önünden ve arkasından baktığını söyler.⁸²²

Mekkî, İbrahim et-Teymî ve Kurz b. Veberrâ'nın Hz. Hızır'dan öğrendikleri bir duayı rüyalarında Hz. Peygamber'e tasdik ettirdiklerini aktarır.⁸²³ Yine bazı sûfîlerin Cennette olduklarına dair rivayetlere yer vermektedir.⁸²⁴

Ebû Nuaym, Ca'fer Huldî'nin rüyasında Cüneyd el-Bağdâdi'yi gördüğünü söyler. Cüneyd ona rüyasında; enbiyanın sözlerinin huzurdan olduğunu, velîlerin ise müşahadeden işaret olduğunu öğretir.⁸²⁵ Ali er-Rûzbârî'nin de namazda hangi hususun daha önemli olduğuna dair rüyasında bilgi edindiği aktarılır.⁸²⁶

⁸¹⁹ Kelâbâzî, *et-Taarrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 172.

⁸²⁰ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 372

⁸²¹ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 419

⁸²² Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 516.

⁸²³ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 18, 91.

⁸²⁴ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 93

⁸²⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, s. 134.

⁸²⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, s. 384.

Hasan el-Basrî, Habîb el-Acemî'ye namazda uymadığından ötürü rüyasında kınanmasından, Habîb el-Acemî'nin Allah Teâlâ katında üstün bir insan olduğu ve zâhirde yapılacak çeşitli hataların örtüldüğü bilgisine ulaşır.⁸²⁷

Hücvîrî, Yahyâ b. Mûaz er-Râzî'nin rüyasında Hz. Peygamber'i görerek kendisini Ebû Hanîfe'nin ilminde araması gerektiğini söylediğini aktarır. Buna göre Yahya b. Muaz, Ebû Hanîfe'nin fetvalarının Allah Teâlâ'nın rızası doğrultusunda olduğuna ve onun Allah katındaki yüksekliğini öğrenir. Ali b. Osman el-Cüllâbî'nin de rüyasında Hz. Peygamber'i görerek Ebû Hanîfe'nin peygambere iktidâ eden birisi olduğunu anlar.⁸²⁸

Rüyadan elde edilen bu tür bilgilerle doğrudan amel edilmemekle birlikte, bunların amele yansıyan yönlerinin olduğu muhakkaktır. Nitekim bir kimsenin sâlih bir kul olduğuna hükmedildikten sonra, o kişinin yaptığı amellerin Allah katında makbul olduğu hususu ortaya çıkmaktadır. Bunu yukarıda aktarılan Ebû Hanîfe örneğinde net bir şekilde görebiliriz.

Sûfîlerin görülen rüyalarla ilgili yapmış oldukları istidlâller daha çok kişilerin iyiliğine hüküm ve insanların gönül dünyasını açığa vurmaya ilgili olsa da, doğrudan amele yönelik rüyaların olduğu ve bununla amel edildiği de varittir.

Hakîm et-Tirmizî bibliyografyasında bununla ilgili şöyle bir bilgi aktarır:

“Gece rüyamda birisinin bana “Ali'nin oğluna söyle, senin bu yaptığın senin mezhebine ve meşrebine uymaz. Bunlardan uzaklaş.” dedi. Onun sözlerinden ve heybetinden korku ile doldum. Onu ak saçlı ve sakallı bir kişi şeklinde görmüştüm. Yüzü güzeldi ve hoş kokuyordu. Ben onun melek olduğunu düşünüyorum.”⁸²⁹

Buna göre Tirmizî bir kimseyi bir konuda bilgilendirmekle rüyasında görevlendirildiği görülmektedir. Onun gördüğü kişiyi melek olarak kabul etmesi, rüyanın içeriğine uygun amel etmiş olduğu anlamına da gelmektedir.

Sakatî'nin de gördüğü bir rüya üzerine soğuk su içmeyi terkettiğini görmekteyiz. O, rüyasında semadan çok güzel bir hurinin inip, kendisine “Ben taslardan soğuk su

⁸²⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 297

⁸²⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 305

⁸²⁹ Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 27.

içmeyen kimselere aitim.” dediğini söyler. Bu rüya üzerine Serî hem tası kırmıştır, hem de soğuk su içmeyi terketmiştir.⁸³⁰

Yine Serî'nin Hz. Peygamber'i rüyasında görüp emir almadıkça insanlara vaaz ve nasihat etmediğine dair aktarımlar vardır.⁸³¹

Rüyaya dayalı bireysel amellerin dışında sûfiler arasında toplu yapılan amellerin olduğu da görülmektedir. Bu konuda Mısırlıların Zünnûn'un faziletli bir kimse olduğunu inkâr ettiği, vefat ettiği gün yetmiş kişinin rüyasında Hz. Peygamber'i görerek Zünnûn'un Allah Teâlâ'nın dostu olduğunu bildirdiği rivayet edilmektedir. Bunun üzerine insanlar Zünnûn'un ne kadar faziletli bir kimse olduğunu anlamış ve onun cenazesine katılmışlardır.⁸³²

Şîî düşüncede rüya, özellikle havasü'l-havas olan kimseler için bağlayıcı bir niteliktedir. Bununla beraber havas olan kimseler için de bilgi değeri olduğu görülmektedir.

Süleym b. Kays havastan olan bir kimsenin rüyasında bir başkasının yakın bir zamanda öleceğini gördüğünü ve o kişinin kısa bir süre sonra öldüğünü nakleder.⁸³³

Kuleynî rivayetlerinde birçok gerçekleşmiş rüya örneği vermektedir. O, bunlardan özellikle nebîlerin rüyasının vahiy olduğunun altını çizer. Ayrıca imamların aktarmış oldukları rüyaların aynen tahakkuk ettiği ve nebî ve imamların gördükleri rüyaların hak olduğu ve Şeytan'ın bunlara müdahale edemeyeceği bilgisini verir.⁸³⁴

Kuleynî havasın rüyada gördüğü bazı olayların gerçekte de aynıyla vuku bulduğuyla ilgili şu rivayeti aktarır:

İbrahim b. Ebî'l-bilâd şöyle der: Abbâs b. Mûsâ bir gün ağzıma vurdu. Çenemde yamulma olup yemek yiyememeye başladım. Rüyamda babamı ve onun yanında tanımadığım yaşlı bir zat gördüm. Babam bana, ona selam vermemi söyledi. Babama, o kim dedim. Onun Ebû Şeybe el-Horosânî olduğunu söyledi. Ona selam verdim. O bana “Sana ne oldu böyle?” diye sordu. Abbâs

⁸³⁰ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, s. 47.

⁸³¹ Hücvürî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 341

⁸³² Hücvürî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 312

⁸³³ Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, s. 125

⁸³⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, I, s. 262, 744.

b. Mûsâ'nın vurduğunu ve dişlerimin bu hale geldiğini söyledim. "Dişlerini sa'd⁸³⁵ bitkisiyle kuvvetlice çek." dedi. Sabah olup uyanınca dediğini yaptım ve dişlerim iyileşti.⁸³⁶

Aktarılan bu rivayette dinî bir hususa dair emir/yasak yer almasa da, bu tür hadiseleri yaşadığı düşünülen insanların dinle alakalı gördükleri rüyaları dinî bilgi olarak kabul etmeleri mümkündür. Bu bağlamda Beşîr el-Dehhân'ın rüyasında Ca'fer-i Sâdık'ı görüp ona imam olmadan yapılacak savaşın ölü eti, kan ve domuz gibi haram olduğunu söylemesi ve onun da bunu tasdik etmesi ve bu rüyasını Sâdık'a anlattığında onu doğrulaması ilgi çekicidir.⁸³⁷

Beşîr el-Dehhân'ın havastan bir kimse olarak görmüş olduğu rüya hak olsa da, onun içerdiği bilgidен emin olamaz ve bunu havasü'l-havastan olan Sâdık'a sorma ihtiyacı duyar. Bu durumda havastan olan kimselerin rüyasının bir bilgi içerdiği kabul edilebilirse de, bu durumu havasü'l-havas veya ondan gelen bir rivayete dayandırmadan kabul edilmemektedir. Havasü'l-havas'ın rüyası ise daha önce de belirtildiği kesin bilgi içermektedir. Şîî düşüncede, resûl, nebî ve muhaddes'in tarifi yapılırken, bu konuda da önemli bir açıklamalara yer verilmektedir. Sâdık'ın "Muhaddes, gördüğü rüyanın hak olduğunu nasıl bilir?" sorusunu "Muhaddes'te bunun gerçek olduğunun bilgisine ulaşmak ona kolaylaştırılır." diye yanıtladığı aktarılır.⁸³⁸

Sadûk, rüyanın mahiyeti konusunda da Ca'fer-i Sâdık'tan çeşitli aktarımlar yapmaktadır. Buna göre rüya; insanın uyku esnasında ruhunun bedenden ayrılarak bir takım hadiseleri görmesidir. Bu görme olayı eğer melekût âleminde olduysa, o rüya haklıdır. Eğer Dünya'da olduysa, o rüya 'edğâs' denilen anlamsız rüyalardandır. Bedenden ayrılma durumunu da Sâdık'a göre şöyle açıklar: "Kişinin ruhu bedenden tamamen ayrılrsa ölür. Rüyadaki bedenden ayrılık ise yönelme anlamındadır."⁸³⁹ Benzer bir rivayetin de Hz. Ali'den aktarıldığı görülmektedir. Bu iki rivayet arasında farklı anlatımlar mevcutsa da, temelde aynı anlamı ifade etmektedir.⁸⁴⁰

⁸³⁵ Otsu gövdeli, Madagaskar menşeli, 2.500'ü aşkın türü bulunan, 1-2 metreye kadar boylanabilen bir bitki türüdür. İnce uzun duyarlı saplarının ucunda şeritler halinde ve şemsiye gibi dairesel şekilde çevresine açılan yaprakları vardır. Bkz. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Cyperus>

⁸³⁶ Kuleynî, *el-Kâfi*, VI, s. 544.

⁸³⁷ Kuleynî, *el-Kâfi*, V, s. 34.

⁸³⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 263.

⁸³⁹ Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, s. 113

⁸⁴⁰ Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, s. 113

Rüyayla amel noktasında Sadûk'un şahsî tecrübesi de olduğu görülmektedir. O, *Gaybet* adlı eserini rüyasında İmam Mehdî'nin kendisine olan emri neticesinde kaleme aldığını söyler.⁸⁴¹ Bu bağlamda havastan olan kimselere havasü'l-havas rüyada görülürse bunun bilgi içerdiği kabul edilebilir. Benzer bir rüya, Ali b. İbrahim b. Mehziyan'dan da aktarılır. Buna göre ona hacca gitmesi gerektiği ve orada 'sâhibü'z-zamân'la görüşeceği bildirilir.⁸⁴² Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'i rüyasında görerek ona Hz. Hüseyin'in şehit olduğunu haber vermesi de bunlara örnek olarak zikredilebilir.⁸⁴³

Şîî düşüncede rüyada Allah Teâlâ'nın görülmesi mümkün görülmez. Zaten onlara göre Allah Teâlâ âhirette de görülemeyecektir. Bu bağlamda İmam Ca'fer'e bir kimsenin rüyada Allah Teâlâ'yı gördüğü söylenince "Onun dini yoktur." diye cevap verdiği söylenir ve sözünün devamında "Allah Teâlâ ne dünyada, ne de âhirette görülemez" der.⁸⁴⁴

Ahbârî geleneğin rüya konusundaki bu tutumunu daha aklî bir düzlemle sistemleştiren Müfîd, havasü'l-havastan da olsa, imamların gördüğü rüyaların vahiy olarak isimlendirilemeyeceğini, bu konuda ümmetin icmâsı olduğunu söyler. Bu bağlamda Hz. Mûsâ'nın annesine gelen vahyin rüyada duyulan bir sestem ibaret olduğunu belirtir.⁸⁴⁵

Müfîd havasü'l-havasın gördüğü rüyaların bilgi içermesi konusunda seleflerinden ayrı bir görüş ortaya koymaz. O, peygamber ve imamların gördükleri rüyaların hak olduğunu dile getirir. Avam ve havasın rüyasının ise bir anlam içerdiğini, ancak bunun bilgi içermesi durumunun naslarla teyit edilmesi gerekliliğini zikreder.⁸⁴⁶

Şeyh Müfîd İmâmiyye'yi rüyayla amel etmeleri sebebiyle Hanbeliyye mezhebine benzeştiren kimselere cevaben şunları kaydeder:

Eğer söylemiş olduğunuz hususlardan dolayı İmamiyye, Hanbeliyye ise bu durumdan ötürü sadece İmamiyye değil bütün müslümanların Hanbeliyye olarak vafedilmesi gerekir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm bu konuda Hanbeliler'in görüşünü teyit eder. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Yusuf babasına, "Ey babacığım, ben on bir gezegen ve Güneş ve Ay'ı bana secde ederken gördüm." der. Babası, "Ey oğlum rüyanı kardeşlerine anlatma, sana bir tuzak kurarlar.

⁸⁴¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlî' d-dîn ve tamamı 'n-ni 'me*, s. 16.

⁸⁴² Şeyh Sadûk, *Kemâlî' d-dîn ve tamamı 'n-ni 'me*, s. 424

⁸⁴³ Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, s. 109.

⁸⁴⁴ Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, s. 435.

⁸⁴⁵ Şeyh Müfîd, *Tashîhü İ'tikâdi'l-İmamiyye*, s. 121

⁸⁴⁶ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 70.

Muhakkak ki Şeytan insana apaçık bir düşmandır.” der. Allah Teâlâ burada anlatılan durumun uyku olduğunu ve onun tabiri olacağını belirtti. Bu tabiri evliyalar bildi, peygamberler bildirdi. Onlara tabi olanlarda gelecek olayların bilgisini içerdiğini kabul etti ve bu durumu uyanıklık durumundaki haberle eşit saydı. Yine Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Onunla birlikte iki genç de zindana girmişti. Biri: “Ben (rüyamda) kendimi şarap sıkıyorken gördüm.” dedi. Öbürü: “Ben de kendimi, başımın üstünde ekmek taşıırken gördüm. Kuş da ondan yiyordu.” dedi. “Bunun yorumundan bize haber ver. Doğrusu biz seni, iyilik yapanlardan görmekteyiz.” ” Hz. Yusuf onlara rüyanın tabirini bilgi sahibi olarak söyledi. O ikisinin onun peygamber olduğunu bilmeden tabir sorması o dönemde rüyanın bir tabirinin olduğunu bildiklerine delildir. Manasına uygun olarak yapılan tevillerin çoğu doğrudur. Allah Teâlâ yine şöyle buyurdu: Kral dedi ki: “Ben yedi şişman inek görüyorum. Yedi zayıf inek onları yiyor. Yedi yeşil başak ve kuru başaklar görüyorum. Ey topluluk, eğer rüya tabirinden anlıyorsanız benim rüyam hakkındaki görüşünüzü söyleyin. Dediler ki: “(Bunlar) Karmakarışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilenler değiliz.” Sonrasında Hz. Yusuf yorumladı ki aynı dediği gibi oldu.

Allah Teâlâ Hz. İbrahim ve Hz. İsmâil kıssasında şöyle buyurdu: “Böylece (çocuk) onun yanında koşabilecek çağa erişince (İbrahim ona): “Oğlum” dedi. “Gerçekten ben seni rüyamda boğazlıyorken gördüm. Bir bak, sen ne düşünüyorsun.” (Oğlu İsmâil) Dedi ki: “Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah, beni sabredenlerden bulacaksın.” İki peygamber’in durumu rüyanın gerçek olduğunu ve ondan hüküm çıktığını ispat eder. Nitekim Hz. İsmâil “Baba benim kanımı bir rüyaya dayanarak dökme, belki rüya hakiki değildir nefsi bir iştir.” dememiştir.

İmâmiyye’nin bu konudaki görüşü Kur’ân-ı Kerîm’in bildirdiği gibidir. Buna itiraz eden kimsenin durumu kralın rüyasına “karmaşık düşler” diyenlerin durumu gibidir. Buna rağmen biz dinî bir hususu rüyaya dayanarak ispat etmeyiz. Ancak enbiyaların varisi olanlardan rüya tabiri olarak gelmişse bunu dinî bilgi olarak da kabul ederiz.⁸⁴⁷

Şeyh Müfîd’in bu düşüncesi usûlî geleneğin görüşlerini aktarması bakımından önemlidir. Bu ifadelerinden usûlî geleneğin de, ahbârî gelenek kadar rüyaya önem atfettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onların teorik olarak imamların rüyalarıyla amel edilebileceğine inandıkları görülmektedir. Ayrıca havas ve avamın rüyasının dinî bir hususu ispat edemeyeceği ortaya konulmaktadır. Onun bu cümlelerinden dinî hususların dışında rüyayla amel edilebileceği fikri de ortaya çıkmaktadır.

Aslında Şeyh Müfîd’in dinî hususların dışında rüyayla amel noktasında bizzat şahsî tecrübesi de vardır. O, bir gün rüyasında; Hz. Fâtıma’nın, Hz. Hasan ve Hüseyin’in ellerinden tutarak Kerh’teki mescide geldiğini görür ve o ikisini Müfîd’e teslim eder ve

⁸⁴⁷ Şeyh Müfîd, *el-Fusûl el-Muhtârâ*, s. 129-130.

ona “Bu ikisine fıkıh öğret.” der. Müfîd bu rüyanın etkisiyle uyanır. Sabah hizmetçileriyle birlikte Fâtıma b. en-Nâsır, iki küçük çocuğu Radî ve Mürtezâ'nın elinden tutarak mescide gelir ve “Bu iki çocuğuma fıkıh öğretmen için onları sana getirdim.” der. Müfîd bu manzara karşısında ağlar ve ona gördüğü rüyayı anlatır. Onun bu rüya karşısındaki tutumu dinî bir konuda delil mesabesinde değildir. Onun bunu daha çok kendisine verilen bir müjde olarak algıladığı görülmektedir.

Şerif Mürtezâ, şîh gelenekteki kendisinden önceki müktesebattan da faydalanarak rüya konusunda önemli bilgiler vermektedir. O, bu konuda özel bir başlık açarak rüyanın doğruluk durumu, rüyada görülen fiilerin failinin kim olduğu sorularına yanıt arar.

Mürtezâ'ya göre rüya, kişinin itikadından ibarettir ve rüyada görülen şeylerin haricî gerçeklikleri olamaz. Bu bağlamda rüya, kişinin kendi doğurduğu bir fiildir ve başkasının fiili olarak açıklanamaz.⁸⁴⁸

O, rüyayı üç kısma ayırır. Birincisi görülen şeyle ilgili bir sebep yokken rüyayı görmek, ikincisi Şeytan'ın vesvesesiyle, rüyayı gören kişinin, bu vesveseye inanması neticesinde gördüğü şeyler, üçüncüsü ise Allah Teâlâ'nın kişinin gönlüne doğrudan veya melek yoluyla bir şey getirmesi neticesinde, kişinin buna inanarak bir görüntü oluşturması. Ona göre üçüncü tür rüyaların uyandıktan sonra aynen gerçekleşmesi mümkündür.⁸⁴⁹

Mürtezâ rüyanın Rahmânî olabileceğini kabul etmesine rağmen, rüyayla bilgi oluşmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre ne avam, ne havas, ne de havasü'l-havas, rüya yoluyla hiçbir bilgiye ulaşamaz. O, kendisine peygamberlere ait rüyaların vahiy olduğunu içeren rivayetler zikredilince, bu rivayetlerin âhâd haber olması dolayısıyla kabul edilemeyeceğini belirtir. Hz. İbrahim'in rüyasında oğlunu kestiğini görmesi ve bununla amel etmesini, onun rüya dışında Allah'tan vahiy almasıyla ilişkilendirir. Hz. Peygamber'in “Beni rüyasında gören gerçekten görmüş gibidir.” hadisini çok zayıf bir âhâd haber olarak kabul eder.⁸⁵⁰

Ebû Câfer et-Tûsî'nin rüya hakkındaki görüşü Mürtezâ'ya yakındır. O, rüyayı uyanıkken görülebilen şeylerin tasavvuru olarak tarif eder ve dört kısma ayırır. Birincisi; Allah Teâlâ'dan olup te'vîli olan rüyadır. İkincisi; Şeytan'ın vesvesesinden

⁸⁴⁸ Şerif Mürtezâ, *er-Resâil*, II, s. 10.

⁸⁴⁹ Şerif Mürtezâ, *er-Resâil*, II, s. 11.

⁸⁵⁰ Şerif Mürtezâ, *er-Resâil*, II, s. 12-13.

doğan rüyadır. Üçüncüsü; karışık düşlerdir. Dördüncüsü ise; duygu ve düşünceden doğan rüyadır. Ona göre Allah Teâlâ'dan olan rüyaların dışındaki üç çeşit de, anlamı olmayan karmaşık düşlerdir.⁸⁵¹ O havasü'l-havasın rüyasının doğru rüya olduğunu söylese de, rüyayla amel edilemeyeceğini belirtir. Ona göre Hz. İbrahim sadece rüyasına göre amel etmemiş, ayrıca Allah Teâlâ'dan vahiy almıştır.⁸⁵²

Rüyanın bilgi içermesi genel olarak kabul edilmekle birlikte bunun dini konularda kullanımına ne kelâmcılar, ne fıkıhçılar ne de hadisçilerde rastlanmamaktadır. Bu konuyu rüya tabiri yapan ulema önemsemişse de, kesin bir bilgi içerdiği iddia edilmemiştir.

Sûfî ve şîîler her ne kadar rüyayı önemsiyor olsa da, avam için rüyanın delil olamayacağı her iki ekolde de vurgulanmaktadır. Havasü'l-havas için ise rüya yoluyla alınan bilginin bağlayıcılığı yönünde sûfîlerle şîîler arasında farklılık vardır. Sûfîler rüyanın havasü'l-havas için amel edilebilir bir bilgi içerdiğini kabul etmektedirler. Ancak bu durumun yeni bir dinî hüküm oluşturma seviyesinde olamayacağını benimsedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim sûfîlere göre şeriat Hz. Peygamber'le birlikte sona ermiştir. Bununla beraber şeriatın zâhirinde oluşan bazı tartışmalı konuların tercihinde rüyanın bir tercih sebebi yapıldığı görülmektedir.

Şîa'da ise rüya konusunda ahbârî ve usûlî düşünce arasında görüş ayrılığı vardır. Ahbârî gelenek imamların teşrî makamı olması durumunu da göz önünde bulundurarak onların rüyalarının hak olduğunu ve bilgi içerdiğini dolayısıyla rüya yoluyla hüküm dahi ispat edilebileceğini benimsemektedir. Şeyh Müfîd'in görüşü de bu yönde olmakla birlikte, bu durum teorik düzlemde kalmıştır ve pratikte bir karşılığı görülmemektedir. Usûlî gelenek ise rüyanın bilgi içirme durumunu havasü'l-havas için dahi kabul etmeyerek, gerek ahbârî gelenekten ve gerekse sûfî düşünceden ayrı bir görüş ortaya koymuşlardır.

3.3. Vahiy-İlham

“Allah'ın dilediği emir, hüküm ve bilgileri peygamberine bildirmesi anlamında terim”⁸⁵³ olarak tanımlanan vahiy kavramı, nübüvvetin anlamını ortaya çıkaran en önemli unsurdur. Sözlükte; işaret, yazı, mektup, ilham, gizli söylenen söz, sır, bir

⁸⁵¹ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, V, s. 123; VI, s. 94.

⁸⁵² Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, VIII, s. 501.

⁸⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy” *DİA*, XXXXII, s. 440.

varlığın bir başkasına olan hitabı anlamlarına gelir.⁸⁵⁴ Vahiy kelimesinin sözlük anlamlarından birisi olan ilham ise vahye yakın bir mana içerir. Sözlükte yutmak anlamına gelen “l - h - m” kökünden türeyen ve “kalbe atılan şey” demek olan ilham; “Allah Teâlâ’nın bir kimseye bir işi yapması veya terk etmesi için yaptığı bildirim.” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁵⁵ Hads, hatif ve hâtır terimleri de, ilhama anlam itibarıyla çok yakın kavramlardır ve gaybî bilgilere ulaşma noktasında ortak kelimelerdir.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen vahiy kelimesine çeşitli anlamlar yüklenmektedir. Peygamberler için zikredilirken vahyin terim anlamıyla kullanıldığı düşünülürken, salih kimseler için zikredilirken ilham manasına geldiği kabul edilmektedir. Bunların dışında insan ve cin şeytanlarının birbirlerine vahiy etmeleri, onların birbirlerine destek olmalarıyla açıklanmaktadır. Hz. Zekeriyya’nın diğer insanlara vahy etmesi, insanlarla gizli konuşma olarak yorumlanmaktadır. Allah Teâlâ’nın bal arısına vahy etmesi ise Allah Teâlâ’nın ona verdiği fitrî yapıyla te’vil edilmektedir.

Anlam olarak birbirleriyle iç içe olan vahiy ve ilham terimleri Kur’ân-ı Kerîm’de daha çok vahiy kelimesiyle zikredilir. Bu bağlamda Allah Teâlâ’nın, havarîlere⁸⁵⁶, Mûsâ’nın annesine⁸⁵⁷ vahyettiği, ilham terimiyle açıklanırken, “Biz sana, Nuh’a ve ondan sonraki nebîlere vahyettiğimiz gibi vahyettik.”⁸⁵⁸ buyrulması vahiy terimiyle ilişkilendirilmektedir.

İlham sözcüğü ise, Kur’ân-ı Kerîm’de sadece bir âyette geçmektedir. Allah Teâlâ “Ona (nefse) kötülüğünü ve iyiliğini ilham etti.”⁸⁵⁹ buyurarak, insana iyilik ve kötülüğün yerleştirildiğini beyan etmiştir. Bu âyetteki ilham kelimesiyle terim anlamının kastediliyor olması da mümkündür.

Kur’ân-ı Kerîm’de vahiy kelimesiyle hem terim anlamıyla vahiy, hem de ilham kastedilirken, hadislerde özellikle terim anlamının ön plana çıkarıldığı görülür. Bu bağlamda İbn Abbas “Kasten adam öldürmenin tövbesi var mıdır?” sorusuna “Onun (katilin) cezası Cehennemdir, orada ebedî kalacaktır, Allah ona gazap etmiştir ve onu

⁸⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XXV, s. 379.

⁸⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, s. 547.

⁸⁵⁶ en-Nahl 16/68.

⁸⁵⁷ el-Kasas 28/7.

⁸⁵⁸ en-Nisa 4/163.

⁸⁵⁹ eş-Şems 91/8.

lanetlemiştir ve ona acıklı bir azap hazırlamıştır.”⁸⁶⁰ âyetini okur ve konuyla ilgili en son inen âyetin bu olduğunu belirtir. Akabinde ise peygamberden sonra vahyin olmadığını, dolayısıyla bu durumun değişmeyeceğini vurgular.⁸⁶¹ Aynı durum Hz. Osman’ın bir kimsenin gözünde zina eseri olduğunu belirtince “Peygamberden sonra vahiy mi indi!” sözlerinde de görülür.⁸⁶² Bu bağlamda ilk dönemden itibaren vahiy kelimesinin peygamberlere özel kullanımının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen vahiy kelimesini Kur’ânî ifadeler kapsamında ilham anlamıyla da kullananlar olmuştur.

Vahiy-ilham konusu mütekaddimin döneminde kelâmî bağlamda çok fazla tartışılmamıştır. Konuya daha çok ilgili âyetlerin tefsirinde yer verilmiştir. Bununla birlikte kelâmcıların görüşlerini ortaya koyan çeşitli bilgiler de mevcuttur.

Kur’ân-ı Kerîm’de vahiy-ilhamla ilgili belki de en önemli âyet, Allah Teâlâ’nın bir beşerle ancak vahiyle, hicap gerisinden veya elçi vasıtasıyla görüşeceğini belirten âyettir.⁸⁶³ Bu âyette resûl veya nebî’nin görüşmesinin ötesinde ‘beşer’ lafzı kullanılmış olması, buradaki vahiy kelimesine ilham anlamı yüklemeyi de mümkün kılmaktadır. İmam Mâtürîdî de âyetin tefsirinde bu hususu teyit etmiştir.⁸⁶⁴

İmam Mâtürîdî vahiy, ilham ve vesvesenin Kur’ânî terminolojide vahiy kelimesiyle karşılandığını söyler. O, bunun sebebinin vahyin kelime anlamıyla açıklar ve lugatta vahyin, “Kalbe hızla aktarılan anlamlar.” olduğunu belirtir.⁸⁶⁵ Bu bağlamda “Kendisine bir şey vahyedilmediği halde vahyedildi diyen kimseden daha zalim kim olabilir.”⁸⁶⁶ âyetindeki vahyin, sadece peygambere inen vahiy olduğunu⁸⁶⁷ “Mûsâ’nın annesine vahyettik.”⁸⁶⁸ âyetindeki vahyetmenin ilham vermek anlamında olduğunu, “(Şeytanlar) birbirlerine vahyederler.”⁸⁶⁹ âyetindeki vahyetmenin de, vesvese olduğunu söyler. O, vahiyle ilhamı görevlendirme noktasında da birbirinden ayırır. Bu yüzden peygamberlere gelen vahye irsal vahyi adını verir. İlhamın ise nübüvvet

⁸⁶⁰ en-Nisa 4/93.

⁸⁶¹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/44.

⁸⁶² Gazzâlî, *Ihyâu ulûmi’ d-dîn*, III, s. 25.

⁸⁶³ eş-Şûrâ 42/51.

⁸⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 141.

⁸⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V, 163.

⁸⁶⁶ el-En’âm 6/93.

⁸⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 173.

⁸⁶⁸ el-Kasas 28/7.

⁸⁶⁹ el-En’âm 6/112.

görevlendirmesi olmadığını kaydeder ve beşaretlerle ilişkilendirir. O, Allah katından insanın kalbine bir bilginin verilmesine risaletle ilgiliyse vahiy adı vermektedir. Bunun dışında insana Allah katından risalet olmaksızın bir bilginin verilmesini mümkün görür. Bunun da ötesinde melek gönderilerek de kişiye vahiy verilebileceğini, gönderilen kişinin peygamber olması durumunda bunun vahiy olduğunu, değilse ilhamla açıklanabileceğini belirtir. O, bu konuda Hz. Meryem'i örnek gösterir.⁸⁷⁰ İmam Mâtürîdî'nin bu görüşleri, kendisinden sonraki Ehl-i sünnet'in genel kanaatlerini yansıtmaktadır. Eş'arîler'den Bâkîllânî'nin de konuyu benzer bir şekilde açıkladığı görülür.⁸⁷¹

Sûfî düşüncede vahiy-ilham kavramları genel çerçevesi itibariyle Ehl-i sünnet'in düşünceleri içerisinde yer almaktadır. Bununla birlikte sûfîler bu konuya özel bir önem atfetmektedirler. Nitekim vahiy ile ilhamın, nebî ile velî arasındaki ilişkiyi ve farklılığı göstermesi bağlamında önemlidir. Bu konunun önemi ilk sûfîlerden itibaren kendisini göstermektedir. Ancak sûfîlerin konuya yaklaşım tarzı, daha çok velîlerin ilhamını ispatlamaya yöneliktir. Bunun sebebi olarak, nebîye gelen vahiy konusunda İslâmî fırkalar arasında kaydedeğer bir ihtilafın olmaması, gösterilebilir.

Sûfîlerde vahyin korunmuşluğu ve vahyin peygambere ait bir bilgi kaynağı olduğu konusunda herhangi bir ihtilafa rastlanmaz. Diğer insanların ise aynı yolla bilgi elde edebileceği konusunda farklı görüşler ortaya konulur. Bununla beraber velî kategorisinde değerlendirilebilecek mukarreb müminlerin, ilhamla bilgi edinebileceği genel kabul görmektedir. Bu doğrultuda ilham, havasü'l-havas için bilgi kaynağı olmakla birlikte avam ve havas için kesin bir bilgi kaynağı değildir.

Muhâsibi kalbe gelen hâtırın rahmânî veya şeytânî olabileceği ihtimali üzerinde durmakta ve bunun Kur'ân ve Sünnet delil yapılarak anlaşılabilirliğini söylemektedir.⁸⁷² Ayrıca ilhamın bazen sünnete çağırır gibi gözükebileceğini, ancak bid'at içermesi durumunda şeytânî olacağını belirtir.⁸⁷³ Onun bu görüşlerinden ilhamın peygamber dışındaki havasü'l-havas için bilgi içermediği fikri ortaya çıkabilir. Ancak onun bu düşüncesinin avam ve havas için geçerli bir durum olup, havasü'l-havası kapsamaması

⁸⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 149.

⁸⁷¹ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 90-91.

⁸⁷² Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, s. 85.

⁸⁷³ Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, s. 87; el-Muhâsibî, *Muatabatü'n-nefs*, s. 38.

da muhtemeldir. Bu durumu diğer sūfîlerin söyleminde daha net bir şekilde görmekteyiz.

Hakîm et-Tirmizî ilhamın bilgi içirme durumunun havasü'l-havasa özel olduğu hususunu daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre ilham, ilham olunan kişinin makamına göre zandan kesinliğe doğru bir hüküm içerir. Bu bağlamda kesinlik içermeyen ve vesveseden ayrıştırılması zor olan ilhama necvâ adı verir. Necvâ; avam ve havasa gelen ilham olup korunmamış olduğundan şeytânî olup olmadığı net bilinemez.⁸⁷⁴ Bu durumda kişi, bunun doğruluğunu Muhâsibî'nin dediği gibi ancak Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde bilecektir.

Tirmizî'ye göre, velîlere gelen ilham ise aynı vahiy gibi koruma altında olduğundan bunun ilâhî kaynaklı olduğundan şüphe duyulmaz. O, bu konuda “Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, Şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah, şeytan'ın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁸⁷⁵ âyetini delil getirir. O, İbn Abbâs'ın âyette geçen resûl ve nebî kelimesinden sonra ‘muhaddes’ kelimesini de eklediğini belirtir. Bu durumda velî tanımı altında yer alan muhaddese gelen ilham da, aynı resûl ve nebîye gelen vahiy gibi koruma altında olacaktır.⁸⁷⁶

Tirmizî Allah Teâlâ'dan doğrudan gelen ilham türünü hads olarak isimlendirir ve bunun melek vasıtasıyla olmadığını söyler. Ona göre ‘hads’te sekinet bulunduğundan bunu alan velî, bunun doğruluğundan asla şüphe duymaz.⁸⁷⁷

Serrâc, kalbe gelen ilhamları daha geniş bir şekilde sınıflandırır. Şeytan ve nefisten gelen ilhamı ‘ârız’ gaflet ehline gelen ilhamı ‘kadîh’, hakikat ehline gelen ilhamı ‘târik’ olarak isimlendirir. O, târik olarak isimlendirdiği ilham türünün Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde kabul edilebileceğini söyler.⁸⁷⁸ O, bu konuda ayrıca Ebûbekir ez-Zekkâk'ın benî İsrâil çöllerindeyken kalbine hakikatin şeriate muhalif olduğu fikri

⁸⁷⁴ Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 349.

⁸⁷⁵ el-Hac 22/52.

⁸⁷⁶ Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 351.

⁸⁷⁷ Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 347; Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, s. 68.

⁸⁷⁸ Serrâc, *el-Luma'*, s. 422.

doğduğunu, o anda Ummu Geylan'ın ağacının altından “Ey Ebûbekir! Şeriate muhalif olan bütün hakikatler küfürdür.” diye ses geldiğini aktarır.⁸⁷⁹

İlhamın Kur’ân ve Sünnet’e arz edilmesi hususu birçok problemi beraberinde getirmektedir. Nitekim her fırkanın Kur’ân ve Sünnet yorumu farklı olduğundan, burada kastedilen husus Kur’ân ve Sünnet’in çok açık bir emrine muhalif olmaması gerektiği olmalıdır. Bu durumu yine bizzat Serrâc’ın naklettiği bazı hadiselerde görmekteyiz. O, Feth el-Musûlî’nin bir gün bir çocuğu sevmek maksadıyla kucağına aldığı, ancak hatiften bir ses duyarak, Allah Teâlâ’dan gayrısına gönül vermemesi gerektiği kendisine ilham olunduğunu, Musûlî’nin bu olaydan sonra hiçbir çocuğu öpmediğini söyler. Serrâc bu hadiseyi aktardıktan sonra bunun sünnete muhalif olmadığına dair uzunca bir görüş bildirir.⁸⁸⁰

Kelâbâzî bu konuda seleflerini takip ederek, bâtinî ilme ilham ile ulaşılabileceğini belirtir. O bu konuda şu rivayete yer verir:

Abdulvahid b. Zeyed Hasan’a bâtin ilmini sordum. O, Huzeyfe b. Yeman’e sormuş. O da Resûlullah’a sormuş. O da Cibrîl’e sormuş. O da, Allah’a sormuş. Allah: “O sırlarımdan bir sırdır, onu kulunun kalbinde halk ederim. Hiçbir yaratığım ona bakamaz.” buyurdu.⁸⁸¹

Rivayette geçen “kalbinde halk ederim” ifadesinin ilham manasında olduğu anlaşılmaktadır.

İlham konusuna geniş yer ayıran sûfî müelliflerden birisi de, Ebû Tâlib el-Mekkî’dir. Onun ilhamla ilgili hususları zikrederken vahiy kelimesini kullanması ilgi çekicidir. O, bu konuda Allah Teâlâ’nın bazı velîlerine vahyederek, dostluğuna ancak zikir yapmaktan hiç geri durmayan ve Allah’tan gayrı kimsesi olmayan kullarını seçtiğini bildirdiğini aktarır.⁸⁸² Bunun dışında Allah Teâlâ bazı evliyalara: “Kaç günah var ki, onlardan daha azıyla ben ümmetleri helak ettim.” diye vahyettiğini belirtir.⁸⁸³

⁸⁷⁹ Serrâc, *el-Luma’*, s. 286.

⁸⁸⁰ Serrâc, *el-Luma’*, s. 179.

⁸⁸¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, s. 102.

⁸⁸² Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, II, s. 125.

⁸⁸³ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, II, s. 508.

Mekkî'nin vahiy olan bazı hususları da ilham sözcüğüyle zikrettiği görülmektedir. Bu bağlamda “Tevrat tamamen yok olunca, Allah Hz. Üzeyir’e Tevrat’ın tamamını ilham etti.”⁸⁸⁴ ifadelerine yer verir.

Ebû Tâlib el-Mekkî de Kelâbâzî gibi bâtın ilminin ilham yoluyla kazanılabileceğini belirtmektedir. O, bu konuda Hasen el-Basrî’den Hz. Peygamber’in ilmin iki çeşit olduğu; nâfî olanın kalpte bulunan bâtın ilmi olduğu rivayetini aktarır. Bazı ulemanın da bu konuda bâtın ilminin Allah Teâlâ’nın sırlarından bir sır olduğunu ve sevdiği kullarının kalbine bunu ilham ettiğini ve buna hiçbir insan ve meleğin muttali olamayacağını söylediklerini belirtir.⁸⁸⁵

Mekkî ilhamı seleflerinden daha sistemli bir şekilde sunmaktadır. O, bedeninin duyuları olduğu gibi, kalbin de duyuları olduğundan bahseder ve ona göre kalp melekût âleminin bir aynası mesabesinde olduğunu belirtir. Bu durumda ilham kalbin duyduğu sestendir.⁸⁸⁶

O, velîlere gelen ilhamla ilgili şu örneklere yer verir:

“Cidde’de Kur’ân okuyordum, bir süre ara verdim. Allah Teâlâ tarafından bir hatif geldi ve bana “Eğer beni seviyorsan benim kitabımdan niye soğudun, onun içindeki lütfü görmez misin?” denildi.”

Bazı ârifler Mekkî’yle konuşurken ona kendisinin iyi bir zanaat sahibi olmasına rağmen çalışmayı terketmesinin istendiğini söyler. O sırada onun kalbine geçimini nereden sağlayacağı düşüncesi gelir. O kişi hatiften bir ses duyarak ikaz edilir.⁸⁸⁷

Serî es-Sakatî bir gün yolculuğa çıkar ve bir su kaynağına gelir. Orada biten bazı otlardan yiyip, sudan içer. Kalbine “helal lokma yediği” düşüncesi gelir. O sırada hatiften bir ses: “Ey Serî! Sen helal yediğini düşünüyorsun. Peki, seni buraya hangi kuvvet getirdi?” diye seslenir. O da bu düşünceden ötürü Allah Teâlâ’ya istiğfar eder.⁸⁸⁸

Ca’fer-i Sâdık bir gün namaz kılarken bayılır. Ona bu baygınlığın sebebi sorulduğunda okuduğum âyeti Mütakellim’den işittim der.⁸⁸⁹

⁸⁸⁴ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, I, s. 386.

⁸⁸⁵ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, I, s. 210.

⁸⁸⁶ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, I, s. 211

⁸⁸⁷ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, II, s. 177

⁸⁸⁸ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, II, s. 484.

⁸⁸⁹ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, I, s. 88

Mekkî'nin vermiş olduğu bu örnekler diğer sûflerle de benimsenerek aktarılmaktadır. Benzer örnek ve olayları Sülemî ve Kuşeyrî'de de açıkça görmekteyiz.⁸⁹⁰

Şîî düşüncede havasü'l-havas olarak sunduğumuz imamların Allah Teâlâ'dan doğrudan aldığı bilgiler hads, ilham ve hatif olarak da isimlendirilir. Ahbârî gelenekte imamlara ait pek çok ilham örneğine yer verilmektedir. Bu tür rivayetlerin Süleym b. Kays'tan itibaren başladığı bilinmekle birlikte, Kuleynî ve Sadûk'ta daha yoğun olduğu görülmektedir.

Süleym b. Kays Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'i yıkaması esnasında gömleğini çıkarıp çıkarmama hususunda "Yapma yâ Ali!" diye hatiften bir ses duyduğunu nakleder.⁸⁹¹

Kuleynî'nin ilham konusundaki rivayetlerinde imamların muhaddes olma vasıflarının ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu bağlamda o, resûl, nebî ve muhaddes kimliklerini açıklayan rivayetlere yer verir. Muhaddes düşüncesi sûflerde olduğu gibi "Biz senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermiş olmayalım ki"⁸⁹² ifadesine "ne de bir muhaddes göndermemiş olmayalım ki" ifadesinin eklenmesiyle oluşur. O, Sâdık'tan şu rivayeti aktarır: "Nebî uykusunda görür sesi duyar ancak meleği görmez. Resûl ses işitir, rüyasında görür ve meleği görür. Kendisine imamın durumu sorulunca "Ses işitir, rüyada görmez ve meleği görmez." der ve sonra ilgili âyeti muhaddesi zikrederek okur.⁸⁹³

Kuleynî muhaddeslerin on iki olduğuna dair rivayetler aktarmaktadır. Bu şahsiyetlerden birincisi Hz. Ali, sonuncusu ise Mehdi'dir.⁸⁹⁴ Muhaddeslik konusunda özellikle Hz. Ali'nin bu vasıfta olduğuna dair rivayetler ön plana çıkmaktadır. Bunlardan Ali Zeynelâbidîn'in Hz. Ali'nin muhaddes olduğunu söylediğinde, onun anne bir kardeşi Abdullah b. Zeyd'in bunu inkâr edencesine hayret içinde kalması, önemli bir aktarımdır.⁸⁹⁵ Nitekim bu rivayet Ehl-i beyt mensupları arasında muhaddeslik ve imamlık inancının yaygın olmadığına dair önemli bir işarettir.

⁸⁹⁰ Sülemî, *Hakaikü't-tefsîr*, I, s. 79-80, 362, 414; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 55, 76, 161-161, 211, 277, 279, 292, 489.

⁸⁹¹ Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, s. 138

⁸⁹² el-Hac 22/52.

⁸⁹³ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 176.

⁸⁹⁴ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 614

⁸⁹⁵ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 270.

Kuleynî imamın muhaddeslik vasfı zikredilmeden ilham aldığı hususunda da birçok rivayet atkarır. O, imamın kendisine gelen ilhamın ilâhî menşeli ve melekten olduğunu ondaki sekinet ile bileceğini zikreder.⁸⁹⁶ İmamın, bu ilhamla nebî olmayacağını belirterek, bu durumu Hz. Süleyman'la vezirinin durumuna örnek gösterir.⁸⁹⁷ İmamın dinî bir konuda kendisine sorulan soruya cevap vermesinin zorunlu olduğunu, dinî bir şeyi bilmek isterse Allah Teâlâ'nın ona ilham edeceğini söyler.⁸⁹⁸

Nûmânî, Kuleynî'nin Zeynelabidin'den aktarmış olduğu rivayetin farklı bir varyasyonunu zikreder ve imamlardan onların on iki muhaddes olduğu rivayetlerini tekrarlar.⁸⁹⁹

Ahbârî geleneğin önemli isimlerinden Şeyh Sadûk vahiy ve ilham terimlerini iç içe kullanmaktadır. Bu bağlamda yer yer vahye ilham, ilhama da vahiy adı verir. Onun Zülkarneyn'e, Allah Teâlâ'nın vahyettiğini söylemesi bu minvâl üzeredir.⁹⁰⁰

Sadûk muhaddesliği sadece on iki imama mahsus olarak görmez, o Hz. Fâtıma'nın da muhaddeslerden olduğunu belirtir. Bu konuda Muhamed b. Ebîbekir'den “Ne bir resûl ne bir nebî ne de bir muhaddes...” ifadesini aktardıktan sonra ona “Melekler, nebîler dışındaki kimselerle de görüşürler mi?” diye sorulunca o, Hz. Meryem'e Hz. Musa'nın annesine, Hz. Sârâ'ya gözüktükleri gibi Hz. Fâtıma'ya da gözüktüklerini söyler.⁹⁰¹ O, bu konuda Rızâ'nın ben müminin muhaddes olanlarını severim sözünü nakleder.⁹⁰² Sadûk, bunların dışında havastan olan insanların da ilham aldığına dair aktarımlar yapar.⁹⁰³

Müfîd, vahyin gelişi konusunda Sadûk'un düşüncelerini tenkit ettikten sonra vahiy-ilham ilişkisi üzerinde durur. O, usûlî geleneğin görüşünü de yansıtarak bu iki terimin içeriklerinin benzeştiğini söyler ve vahyin sadece peygamberler için kullanılacağı konusunda ittifak olduğunu belirtir.⁹⁰⁴ O, Mûsâ'nın annesine olan vahyi, bütün müslümanların ittifakıyla rüyada olan ses işitmesi olduğunu savunur. Arıya

⁸⁹⁶ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 326

⁸⁹⁷ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 327

⁸⁹⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 463

⁸⁹⁹ Nûmânî, *el-Gaybe*, 72, 86.

⁹⁰⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlî 'd-dîn ve tamamı 'n-ni 'me*, s. 367

⁹⁰¹ Şeyh Sadûk, *İlelü 'ş-şerai'*, s. 181

⁹⁰² Şeyh Sadûk, *Meâni 'l-ahbâr*, s. 172

⁹⁰³ Şeyh Sadûk, *Kemâlî 'd-dîn ve tamamı 'n-ni 'me*, s. 455

⁹⁰⁴ Şeyh Müfîd, *Tashîhü 'l-'tikâdi 'l-İmamiyye*, s. 120

vahyedilmesini de, gizli bilgi iletme bağlamında ilham olarak kabul eder.⁹⁰⁵ O, bu hususların imamlara vahiy inebileceğini aklen mümkün kıldığını belirtmektedir.⁹⁰⁶

Müfid, Allah Teâlâ'nın birçok insana rüyada da bilgiler verdiğini söyler, ancak bunların hiç birisinin vahiy olarak adlandırılmayacağını belirtir. O, imamlara gösterilen geleceğe ait ilimlerin dahi vahiy olarak isimlendirilemeyeceğini savunur.⁹⁰⁷

Müfid'in vahiyle ilhamı aynı anlamda kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, vahiy kelimesinin peygamberlere özel kullanıldığını, ilhamın ise imamlar ve diğer insanlar için kullanılabileceği söyler. Dolayısıyla ona göre Hz. Muhammed'den sonra imamlar dahil hiçbir insana vahiy indiği iddia edilemez, ancak ilham geldiği ve Allah Teâlâ'dan bilgi aldığı kabul edilebilir.

İlham, hads ve hatif gibi Allah Teâlâ tarafından kalpte oluşturulan bilginin aynı zamanda mûcize olarak da kabul edilebilir. Bu bağlamda Müfid sâlih kimselerde, sefir ve bâblarda mûcize oluşumunu mümkün görmekle, onlara ilham gelebileceğini de kabul etmiş olur.⁹⁰⁸

Şerif Radî Hz. Ali'nin kıssalarını aktarırken bu konuya değinir. Onun aktarmış olduğu bir rivayette; Hz. Ali bir gün nehirde yüzerken elbisenini dalgalar götürmüştür. O sırada hatiften bir ses duyar ve ona "Ey Ebu'l-Hasen! Sağına bak ve gördüğünü al." denir. Hz. Ali onu alır ve içinden bir elbise çıkar. Elbiseyi giyerken yere içerisinde "Azîz ve Hakîm olan Allah Teâlâ'dan Ali b. Ebî Talib'e" yazan bir mektup düşer.⁹⁰⁹

Şerif Radî'nin bu rivayeti benimseyerek aktarması onun da rivayet eksenli ahbârî düşünceye yakın olduğu izlenimi vermektedir. Şerif Mürtezâ, imamların mûcize gösterebilmelerini mümkün görmekle birlikte vahiy-ilham farkı konularına değinmez. Tûsî ise ilgili âyetlerin tefsirinde konuyu lugavî açıdan değerlendirmektedir.⁹¹⁰

İslâm inancında önemli bir ilke olan vahiy, peygamberlerin hepsinde bulunması zorunlu esaslardandır. Peygamberin tanımı ve mertebesi dahi, onun vahiy alması ve vahiy alma keyfiyetiyle açıklanır. Bu bağlamda sûfî ve şîî düşüncede havasü'l-havasın bir kısmını

⁹⁰⁵ Şeyh Müfid, *Tashîhü'l-İtikâdi'l-İmamiyye*, s. 121.

⁹⁰⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 68

⁹⁰⁷ Şeyh Müfid, *Tashîhü'l-İtikâdi'l-İmamiyye*, s. 121-122.

⁹⁰⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 69

⁹⁰⁹ Şerif Radî, *Hasâisü'l-eimme*, s. 57

⁹¹⁰ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, VII, s. 323.

oluşturan peygamberlerin vahiy aldıkları kesindir. Havasü'l-havasın diğer kısmını oluşturan sûfî düşüncede velî, şîî düşüncede ise imamın vahiy alması konusunda her iki ekolde de bir ihtilafa rastlanmaz. Ancak vahyin keyfiyeti ve isimlendirmesi noktasında çeşitli görüş ayrılıkları her iki ekolde de görülür. Bu bağlamda sûfî düşüncede ve şîî gelenekte havasü'l-havas olan kimselere gelen ilâhî menşe'li bilgiler korunmuş olup, muhatabı için kesin bir bilgi ifade edebilmektedir. Teorik olarak o kişinin bununla amel etmesi de mümkündür.

Sûfî düşüncede delili ilham olan herhangi bir amel ihdasına raslanmasa da, Pezdevî ilhama dayanak mezhep görüşleri arasında tercihte bulunan sûfîlerin varlığından bahsetmektedir.⁹¹¹ Aynı husus şîî düşünce için de geçerli olmakla birlikte, onlarda teorik olarak imama gelen vahiyle hem imam amel eder, hem de buna uymak onun bildirdiği kimselere vacip olur. Sûfî düşüncede ise ne teoride ne de pratikte velîye böyle bir görev addedilmemektedir.

3.4. Keşf (Müşahade)

“Aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilâhiyyât konularında doğrudan bilgi edinme yolu anlamında bir tasavvuf terimi”⁹¹² olarak tanımlanan keşf kelimesi sözlükte üstü örtülü olan bir şeyi açığa çıkarmak anlamına gelmektedir.⁹¹³ Terim anlamı, sözlük anlamına paralel olarak insanın normalde duyularıyla algılayamayacağı olayları görmesi anlamında kullanılır. Bu bağlamda insanın melek, cin gibi metafizik varlıklar görmesi, çok uzak yerdeki hadiseleri gözünün önündeymiş gibi izlemesi keşf terimi altında değerlendirilir.

Keşf, kişiyle fizik ötesi âlem arasındaki perdenin kalkması, müşahade ise duyu ötesi bir şeyi görmesi olarak tanımlanabilir. Bu tür iddialara, kadîm felsefelerden itibaren rastlamak mümkündür.⁹¹⁴

Keşf kelimesi âyetlerde insandan hastalığın giderilmesi,⁹¹⁵ insanın belâdan kurtarılması,⁹¹⁶ insanın azaptan korunması,⁹¹⁷ elbisenin kaldırılması⁹¹⁸ kalp gözünün

⁹¹¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 261.

⁹¹² Süleyman Uludağ, “Keşf” *DİA*, XXV, s. 315.

⁹¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, s. 300.

⁹¹⁴ Cahid Şenel, “Yeni Eflatunculuk”, *DİA*, XXXXIII, s. 424-425.

⁹¹⁵ el-A'râf 7/134-135.

⁹¹⁶ Yûnus 10/12; en-Nahl 16/54; el-İsrâ 17/56; el-Enbiyâ 21/84.

⁹¹⁷ Yûnus 10/98.

açılması⁹¹⁹ anlamlarında kullanılmaktadır. Bunların çoğu lugavî anlamlar olup, kalp gözünün açılması ise terimleşen anlama uygunluk arz etmektedir.

Keşf, kalpte bulunan örtünün kalkması olarak tanımlandığında, kalbi örten örtü anlamında kullanılan ‘ğıtâ’ ve ‘hicâb’ kelimeleri de, keşf konusunda önemli sözcükler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de ğıtâ kelimesi insan kalbinin hakikati görememesi⁹²⁰ hicâb ise insan kalbinin hakikati işitememesi olarak zikredilir.⁹²¹

Kalp gözünün önündeki perdenin kaldırılarak hakikati görme bağlamında Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyet dikkati çeker. Kalp gözü perdeli olan kişi körlükle anılır ve bu perde hiç açılmayacak hâle gelmişse, Kur’ânî ifadeyle mühürlenmişse, o kişinin hakkı görme imkânı kalmamış olur.⁹²²

Hadislerde de keşf terimi altında değerlendirilebilecek birçok rivayet vardır. Lafız olarak keşf kelimesinin geçtiği bir rivayetde Allah Teâlâ’nın hicâbının nûr olduğu ve eğer onu keşf ederse yani açarsa gündüzleri yakacağı zikredilir.⁹²³ Bu rivayetin dışında keşf ve müşahade, farklı kelimelerle birçok rivayette görülmektedir.

Hz. Peygamberin hayatında normal insanların göremeyeceği birçok hususu gördüğü ve bunları ümmetine haber verdiği bilinmektedir. Bunlar hadis kaynaklarında ‘bana gösterildi’ (celâ lî) gibi ifadelerle yer alır. Bu bağlamda Hz. Peygamber’e cehennemin, gösterildiği ve ehlinin çoğunun kadınlardan olduğu,⁹²⁴ cennetin gösterildiği ve onun meyvesinden almak üzereyken almadığı,⁹²⁵ kadir gecesinin hangi gün olduğunun kendisine gösterildiği,⁹²⁶ mi‘rac hadisesinde müşrikler inanmayınca kendisine Allah Teâlâ’nın beytül-makdis’i gösterdiği,⁹²⁷ önünden gördüğü gibi arkasından da gördüğü⁹²⁸ bunlardan bazıları olarak zikredilebilir. Keşfin peygambere has olmadığı sahâbelerin de benzer tecrübeler yaşadığı, çeşitli rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bu

⁹¹⁸ en-Neml 27/44

⁹¹⁹ Kâf 50/22.

⁹²⁰ el-Kehf 18/101: Ki onlar, Beni zikretme (konusun)da gözleri bir perde içindeydi. (Kur'an'ı) dinlemeye katlanamazlardı.

⁹²¹ el-İsrâ 17/45: Kur'an okuduğun zaman seninle ahirete inanmayanlar arasında görünmez bir perde kıldık.

⁹²² el-Bakara 2/7: Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir; gözlerinin üzerinde perdeler vardır. Ve büyük azab onlarıdır.

⁹²³ Müslim, İman, 193, İbn Mâce, Mukaddime, 13.

⁹²⁴ Buhârî, İmân, 21; Müslim, Kusûf, 17.

⁹²⁵ Buhârî, Kusûf, 9; Müslim Kusûf, 17.

⁹²⁶ Buhârî, el-Ezân, 135; Müslim, es-Siyâm, 212.

⁹²⁷ Buhârî, et-Tefsîr, 3.

⁹²⁸ Müslim, es-Salât, 112.

konuda en meşhur rivayet Hz. Ömer'in Medîne'de minberde insanlara konuşurken, İran tarafında savaşa gitmiş olan Sâriye isimli komutanın savaştaki durumunu görerek “Yâ sâriye el-cebel, el-cebel” demesidir.⁹²⁹

Kelâmcılar, âyet ve hadislerde geçen ilgili hususları kabul etmekle birlikte bilgi tasniflerinde keşfe özel bir yer ayırmazlar. Bu durumda keşf-müşahade daha çok sûfî ve şîfler tarafından dile getirilen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sûfîlerden Muhâsibî, keşfle ilgili hususları benimsemekle birlikte, keşfin gaybî konuları bilecek kadar güçlü olamayacağını belirtmesi ilgi çekicidir.⁹³⁰ Onun bu görüşü kendisinden sonraki sûfîlerin görüşüne aykırı olduğu gibi, kendisinden önceki sûfî düşünce hakkındaki rivayetlerle de uyumlu değildir. Bunun ötesinde keşfin varlığını kabul etmek, sıradan insanlara gayb olan hadiselerin özel tecrübeyle bilebilmek, bir bakıma da gaybî olayları bilmek anlamına gelmektedir.

Muhâsibî, bu konuda âvâm-havas ayırımını zikretmez. Onun söylemlerinden anlaşılan nebînin keşfle gaybî konularla ilgili bilgi sâhibi olması mümkün iken, velî ve âvamdan olan kimseler bu yolla gaybî bilgilere ulaşamazlar.

Hakîm et-Tirmizî, keşf konusunda önemli bilgiler aktaran sûfîlerdendir. O, velâyet konusunda olduğu gibi velâyet sahibi kimselerin özelliklerinden de düzenli bir şekilde bahsetmektedir. Bu bağlamda bizlere eseri ulaşmış sûfîler arasında keşf konusunda sistemli olarak ilk konuşan odur. Onun keşf konusunda avam ve havas ve havasü'l-havası birbirinden ayırarak düşüncesini ortaya koyduğu görülmektedir.

Tirmizî'nin görüşlerini kudsî hadiste belirtilen “gören gözü olurum” ifadesi üzerine sistemleştirdiği söylenebilir. Bu bağlamda Hz. Ömer'den şu rivayeti zikreder: “Allah Teâlâ'nın yeryüzünde gözleri vardır. Hz. Ali de onlardandır.”⁹³¹ Ona göre kişi Allah Teâlâ'nın gören gözü olma vasfına kalbini temizleyerek ulaşabilir ve kişi kalbini temizlerse, o kalp ayna gibi vazife görür. Bu durumda kişi gaybî birçok olayı oradan seyreder. Cennet ve nimetlerini, Cehennem ve azabını âhiret umurunu, melekût âlemini keşf ile görür.⁹³² O, bu konuda “Kim ki bizim için mücadele eder biz ona yollarımızı

⁹²⁹ Yâkûbî, *Tarihu'l-Yâkûbî*, II, s. 48; Alaaddin el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, XII, Muessesetü'r-risâle, Beyrut 1989, s. 571; Hafız İbn Hacer *İsâbe*'de hadisin isnadının hasen olduğuna hükmetmiştir.

⁹³⁰ Muhâsibî, *et-Tevbe*, s. 33; Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, s. 88

⁹³¹ Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 47

⁹³² Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 51; Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 66-67

gösteririz.”⁹³³ ve “Allah yolunda öldürülenlere ölü demeyiniz. Onlar diridirler.”⁹³⁴ âyetlerini delil getirmektedir.⁹³⁵ Ona göre velilik makamının bir diğer ismi olan siddikiyet, şehitlikten üstün olduğundan⁹³⁶ siddıklar bu dünyada iken de rızıklandırılırlar. Bu rızıkların başında da keşf gelmektedir.⁹³⁷

Keşfi, duyular ötesi olayları görmek olarak benimseyen Tirmizî, bunun her insan için mümkün olduğu görüşündedir. Ancak ona göre insan kalbindeki şehvânî hicapları aşamazsa kalbinin gözü açılmaz ve bu hakikatlere vâkıf olamaz. O, nefsiyle mücadele edip kalbindeki hicabı açan kimselerle ilgili şunları kaydetmektedir:

Böyle kimseden şehvet ve heva hicabı kalp gözünden kalkar. Kalplerinin üstünde onu örten birşey kalmamıştır. Her şey onlara göre aşikâr ve müşahade gibi olmuştur. Hz. Peygamber bu durumu şu hadisiyle vâsıf etmektedir: “Gaybı gaybla görüp iman etti.”⁹³⁸

Kalp gözünün mahiyeti ve bunun açılmasıyla ilgili geniş bilgiler veren Tirmizî bu konuda müstakil bir çalışma da yaparak sadr, kalp, fuâd ve lüb konularına kendi bakış açısı ekseninde açıklama getirir. Buna göre sadr her insanda mevcut duyu merkezi olup, rahmânî ve şeytânî güdülere açıktır. Kalp ise ilâhî tecellilere ve gayb âlemine bakan ve aynı zamanda sadırla arasında köprüsü bulunan, imân nurunun mekânı ve ilimlerin asıl kaynağıdır. İnsanın sadrı şeytânî duylara açık olduğu sürece oraya gelen ilham ve keşfin hangi cihetten geldiği net olarak kestirilemez. Eğer insan kalbini ve onun içindeki fuâd ve lübbü anlar ve sadrını vesveselerden temizlerse, o kimsenin hakikat gözü olan kalp gözü açılır ve manevî yönden edindiği bilgiler kesinlik kazanır.⁹³⁹ Tirmizî bu konuları açıklarken birçok âyet ve hadisten faydalanmaktadır. Ona göre havasü'l-havas olan kimselerin göreceği keşf ve müşahadeler, zâhir ilimden elde edilen sarîh bilgilere uygunluk arz edecektir.⁹⁴⁰

⁹³³ el-Ankebut 29/69.

⁹³⁴ el-Bakara 2/154.

⁹³⁵ Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 106

⁹³⁶ el-Hadîd 57/19: Allah'a ve resulüne iman eden kimseler onlar rableri katında siddıklar ve şehitlerdir. Mükâfatları ve nurları onlarındır. Âyetlerimizi inkar edip, yalanlayanlarsa onlar cahîm ehliendir.

⁹³⁷ Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 112

⁹³⁸ Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 107

⁹³⁹ Tirmizî, *Beyanü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, s. 20-40.

⁹⁴⁰ Tirmizî, *Beyanü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, s. 60

Tirmizî, havasü'l-havas olan kimselerin henüz yaratılmamış kimseleri dahi keşfen görebileceğini belirtir. O, bu duruma Hz. Ömer'in Eşter'i gördüğünde "Ben bunda müslümanlar için büyük bir şer görüyorum." sözünü örnek olarak sunar.⁹⁴¹

Serrâc, keşf ve müşahade konusunda Tirmizî'yi takip etmiştir. O, imanın yakîne ermesi durumunu, kişinin gayben inandığı esasları müşâhede etmesiyle açıklar.⁹⁴² Ona göre buna ulaşmanın yegâne metodu kişinin bildikleriyle amel etmesidir. Bu durumda Allah Teâlâ ona bilmediklerini öğretecek ve ona keşf ilmini bahşedecektir.⁹⁴³

Serrâc, keşf halindeki kimsenin iç dünyasıyla ilgili de çeşitli bilgiler verir. Ona göre keşf kişinin vecd halinde bulunmasıdır.⁹⁴⁴ Bu durumda olan kişi, maddî âlemlerle ilişkisini de azaltır, hatta o kimseye kılıç vurulsa bunu duymaz hale gelir.⁹⁴⁵ O, keşfin gelip geçici bir halin neticesinde olduğunu, bu hal geçtikten sonra gördüğü olayların devamlılığının bittiğini ancak bilgisinin kaldığını söyler.⁹⁴⁶

Serrâc, keşf ve müşahadeyle ilgili birçok örnek olay zikretmektedir. Bunların başında, Hz. Ebûbekir'in cariyesinden bir kızı olacağını keşfetmesini söyler.⁹⁴⁷ Buna göre keşf ana rahminde olan çocuğun cinsiyeti hakkında bilgi verebilir. Bir başka olayda sûfilerden birisi Ebu'l-hayr Tinânî'ye gider. Niyetinde yemek yemek yoktur. Ziyaretten sonra giderken, Ebu'l-hayr'ın arkasından geldiğini görür. Ebu'l-hayr ona "Gelirken yemek yemeğe niyetin yoktu, şimdi buyur, yiyebilirsin." der.⁹⁴⁸ Bu olayda da keşfin insanların kalbinde gizdekleri niyeti ortaya çıkarabileceği anlatılmaktadır.

O, kalpteki hususları bilmekle ilgili eski sûfilerden de birçok örnek vermektedir. Bunlardan birisinde Cüneyd Bağdâdî'nin bir dervişinin insanların kalbinden geçen her şeyi bildiğini aktarır. Cüneyd'in bilgisinin talebesinden çok olduğuna göre onun bilgi düzeyinin genişliği çok daha fazla olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. O, bu durumu da örnekleştirerek şu olayı aktarır:

⁹⁴¹ Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 393

⁹⁴² Serrâc, *el-Luma'*, s. 103.

⁹⁴³ Serrâc, *el-Luma'*, s. 147

⁹⁴⁴ Serrâc, *el-Luma'*, s. 375

⁹⁴⁵ Serrâc, *el-Luma'*, s. 381

⁹⁴⁶ Serrâc, *el-Luma'*, s. 386

⁹⁴⁷ Serrâc, *el-Luma'*, s. 171

⁹⁴⁸ Serrâc, *el-Luma'*, s. 392

Cüneyd, Hayr Nessac'ın kapısına gelir, kapıyı çalmadan bekler. Hayr Nessac'a Cüneyd'in kapıda olduğuna dair hâtır gelir. O, ancak birkaç hâtır oluşuktan sonra gidip kapıyı açar. Cüneyd, "İlk hâtırda açsaydın ya" der.⁹⁴⁹

Serrâc keşifle ilgili Hz. Ebûbekir'den örnek verdiği gibi Hz. Ali'nin de keşf ve müşahadeyle ilgili sözler söylediğini nakleder. Buna göre Hz. Ali'ye "Rabbini görüyor musun?" diye sorduklarında o "Görmediğim rabbe mi? ibadet ediyorum sanıyorsunuz. Kalp görür." dediğini aktarır.⁹⁵⁰

Kelâbâzî'nin de seleflerini takip ederek bu konuya sahâbe döneminden örnekler getirdiği görülmektedir. O, "Mü'min Allah'ın nuruyla bakar."⁹⁵¹ hadisi çerçevesinde, Hz. Ebûbekir'in cariyyeden olacak çocuğu bilmesini, hakkın Hz. Ömer'in lisanı üzerine olmasını, Üveys el-Karanî'nin hiç görmediği bir kimseye ismiyle hitap edip, ruhunun onun ruhunu tanıdığını söylemesini örnek hadiseler olarak zikreder. Ayrıca Antâkî'nin "Sıdk ehlinin yanında kalplerinizi muhafaza edin, çünkü onlar kalplerin casuslarıdır. Sizin esrarınıza muttali olup istediğiniz şeylerin ne olduğunu keşfederler." dediğini nakleder.⁹⁵²

Ebû Tâlib el-Mekkî keşfin dünyevî hususları kapsadığı gibi âhiret ahvalini de kapsaya bileceğini vurgular. O, bu konuda bazı zâhidlere cennet makamlarının keşf olduğunu, onların hurileri gördüğünü, hurilerin "Bizler sizlerin eşiyiz" dediklerini aktarır.⁹⁵³

Bu konuda bazı âriflerin kırk hûri gördüğünü, onların güzelliklerine bakınca manevî olarak cezalandırılarak kırk gün boyunca keşfinin kapandığını, daha sonrasında seksen hûri gördüğünü, onların diğer kırk hûriden daha güzel olduğunu, kendisine onları seyretmesi söylenince, gözünü kapatarak secdeye kapandığını ve Allah'a "Yâ rab senden başka bir şey istemem" dediğini nakleder.⁹⁵⁴

Mekkî, keşf ve müşahade konusunda geniş bilgiler vererek keşfin de kendi arasında bölümleri olduğunu savunmaktadır. Ona göre müşahade ehli üç kısımdır. Birincisi, secde ettiğinde ceberût âlemi ona açılır ki bu mukarreblerin makamıdır. İkincisi, secde ettiğinde kudret sıfatının tecellisi kendisini bulur. Bunlar onun huzurunda tevazudan

⁹⁴⁹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 418.

⁹⁵⁰ Serrâc, *el-Luma'*, s. 426.

⁹⁵¹ Tirmizî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 16.

⁹⁵² Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 17

⁹⁵³ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 183.

⁹⁵⁴ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 118.

boyunlarını bükür. Onlar, korku makamında bulunan kullardır. Üçüncüsü ise, secde ettiğinde kalbi semâvâtı ve arzı dolaşır ve çok acaplıkları görür. Bunlar sâdıklardır. Bunların da üstünde keşif ehli olanlar vardır ki bunların medhi dahi yapılamaz.⁹⁵⁵

Mekkî, sûfilerin müşahade ve keşfe dayanarak dinî hükümler hakkında fikir sahibi olabileceklerinden de bahseder. O, bu konuda şu satırları aktarır:

Bu ekolden bazıları bana şunları söyledi: Kader konusunda kalbimde bazı tereddütler vardı. Bunu ulemaya danıştım ta ki Allah ebdâlden bazılarını önüme çıkardı. O, bana “Sen neyi istidlâlle bilmeye çalışıyorsun? melekûtun sırları bize keşfolunur. İbadetler şekil alarak semâdan yeryüzüne inerek insanlara ulaşır ve onlar da ibadet yapar. Aynı şekilde günahlar da şekil alarak semâdan yeryüzüne inerek insanlara ulaşır ve onlar da gühah işler.” O anda kalbimde kader konusu keşf oldu. Kudreti müşahade ederek bu konuda bende ilim oluştu.⁹⁵⁶

Mekkî keşfle elde edilen bilginin âhiret ahvâlini de kapsadığını, bir insanın cennetlik veya cehennemlik olduğunun bilinebileceğini söyler.⁹⁵⁷ O, keşfi her hangi bir ölçüyle sınırlandırmaz. Bu bağlamda bazı sûfilerin melekleri gördüğünü⁹⁵⁸, bazılarının Allah Teâlâ’yı yüz yirmi kere gördüğünü ve yetmiş meseleyi bizzat ondan öğrendiklerini aktarır. Bu öğrenilen bilgilerin içeriğinde zâhir ilme muhâlif hususların olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim bunlardan sadece dört tanesini insanlara anlatınca, insanların ondan yüz çevirdiğinden bahseder.⁹⁵⁹ Mekkî’nin kader konusunda aktarmış olduğu rivayetle, bu düşünce bir araya getirildiğinde sûfilerin keşfle zâhir ilme muhalif bilgiler elde ettiği varsayılabilir.

Sülemî yukarıda geçen sûfî görüşlerin hemen hepsini teyit etmektedir.⁹⁶⁰ O, keşfle oluşan bilginin gaybî bilgi olacağı ve gaybî sadece Allah’ın bilebileceği itirazına karşı, gaybın Allah Teâlâ’nın zâtı olduğunu belirtir. Ona göre gaybî olarak iman etmek avam içindir. Bu durumda ârifler için gayb; “Hakk’ın gözüyle mülkü müşahade etmektir.”⁹⁶¹

Sülemî ruhun bir duyusu olarak görmekle, aklî istidlâllerde bulunarak bir bilgi etme arasındaki farkı şu şekilde açıklar: “Basar ehli, eşyaya Allah Teâlâ’dan baktılar. Eşyayı kudretin bir sırrı olarak müşahade ettiler. Nazar ehli ise eşyadan Allah Teâlâ’yı istidlâl

⁹⁵⁵ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 164-165.

⁹⁵⁶ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 182

⁹⁵⁷ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 386

⁹⁵⁸ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 111

⁹⁵⁹ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 110.

⁹⁶⁰ Sülemî, *Hakaikü't-tefsîr*, I, s. 49

⁹⁶¹ Sülemî, *Hakaikü't-tefsîr*, I, s. 48

yoluyla bilmeye çalıştılar.⁹⁶² Onun bu söyleminden, varılan sonuçlar aynı olsa da, istidlâlle-müşahade arasında bilen açısından önemli bir keyfiyet farkı ortaya koymaktadır. O, bu konuda İmam Ca'fer'den de bir aktarımda bulunarak, onun "Rabbanîlerden olun."⁹⁶³ âyetini, "Kalplerinizle duyun, gaybların gözüyle bakın." şeklinde yorumladığını nakleder.⁹⁶⁴

Hız. Peygamber'in müşahadesiyle ilgili de çeşitli örnekler veren Sülemî, resûllerin kendisine emredilen ya da, müşahade olunan hususların dışında bir şey söyleyemeyeceğini belirtir. Bu anlamda ilk zamanlarda sahâbe Hız. Peygamber'e mele-i a'lâyyla ilgili soru sorduklarında o bilmiyorum derdi. Ancak, Hız. Peygamber yokluğa erince, Hakk'ın şühûduyla esrara muttali oldu ve bütün ilimlerden bahsetti.⁹⁶⁵

Kuşeyrî de seleflerinin yolunu takip ederek keşfle ilgili birçok örnek vermektedir. İbrahim b. Edhem'in Hız. Davud'u görmesi ve ondan ism-i a'zamı öğrenmesi bu örneklerdendir.⁹⁶⁶ O, keşfin sadece duymak ve görmek olmadığını, bunun dışında keşfin hissî olabileceğine dair de çeşitli aktarımlarda bulunur.⁹⁶⁷

Kuşeyrî, keşf yoluyla uzak mesafelerdeki hadiselerin görülebileceğine dair birçok rivayete yer verir. Söz gelimi Ebû Yezîd el-Bistâmî, İbrahim b. Şeybe'nin meclisine geldiğini keşfen görür ve yanındakilere "Kalkın Allah'ın velîlerinden birisini karşılayalım" der.⁹⁶⁸ O, keşfin dünyevî hususlarla alakasını belirttikten sonra özellikle vefatı yaklaşan sûfîlerin âhîret ahvalini müşâhade ettiklerine dair çeşitli bilgiler verir. Örneğin hocası Ali er-Ruzbârî'nin vefat etmeden önce âhîret ahvalini gördüğünü söyler.⁹⁶⁹

Kuşeyrî firasetle keşf arasında ilişki bulunduğu konusunda kendisinden önceki sûfîlerden alıntı yapmaktadır. Ebû Said el-Harraz'dan "Kim, firaset nuruyla bakarsa Hakk'ın nuruyla bakmış olur." Vasîtî'den: "Firaset, kalpte parlayan nur aydınlığıdır. Gayptaki bilginin kalbe yerleşmesidir." Kettani'den: "Firaset: Yakînin keşfolması, gaybın incelenmesidir." aktarımlarını yapar. O, İmam Şâfî ve Muhammed b. Hasen'in

⁹⁶² Sülemî, *Hakaikü't-tefsîr*, I, s. 51.

⁹⁶³ Âl-i İmrân 3/79.

⁹⁶⁴ Sülemî, *Hakaikü't-tefsîr*, I, s. 103.

⁹⁶⁵ Sülemî, *Hakaikü't-tefsîr*, I, s. 122.

⁹⁶⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 35.

⁹⁶⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 112.

⁹⁶⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 551.

⁹⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 465.

mescide gelen kimselerin mesleğini firaset yoluyla bilmeye çalıştıklarını ve her ikisinin de bildiğini zikreder.⁹⁷⁰

Hücvârî keşf konusuna büyük önem veren sûfilerdendir. Bu durum *Keşfü'l-mahcûb* isimli eserinin adından da açıkça anlaşılmaktadır. İlgili eserinin ilk cümlesi “Evliyasına melekûtunun bâtınını açan Allah’a hamd olsun.”⁹⁷¹ sözleri de yine bu hususu teyit eder. Ona göre bâtını müşahadeye riyâzetle erilir, eşya tümüyle, cevher-âraz, insan için bâtınî müşahadeye hicaptır.⁹⁷² O, keşfe ermiş bir velînin, kendi yolundan giden kimselerin bütün ahvâlini keşf yoluyla gördüğünü iddia eder.⁹⁷³

Şîî düşüncede keşf, müşahade, firâset gibi kavramlar sûfilerdeki kadar sistemli değilse de, özellikle ahbârî gelenekte aynı düşüncelerin çeşitli rivayetlerde aktarıldığı görülmektedir. Bu rivayetlerin aynı sûfilerdeki gibi, üç türlü olduğu söylenebilir. Birincisi; imamın bulunmadığı bir yerde gerçekleşen, başkalarınca görülüp, duyulması mümkün olan olayları imamın da görüp duyması, ikincisi; insanların görüp duyması mümkün olmayan gaybî olay ve varlıkları görüp duyması, üçüncüsü; geleceğe dair hadiseleri görüp duyması.

Kuleynî, konuyla ilgili Ca‘fer-i Sâdık’tan ve diğer imamlardan birçok rivayete yer vermektedir. Bu rivayetlerden bazılarının birbirine tezat olduğu da görülmektedir. Bunların ahbârî-usûlî anlayışların ayrışmasına kaynaklık ettiği söylenebilir. Söz gelimi, Sâdık’ın yanına Şamlı bir kimse geldiğini, Sâdık ona “İstersen gelirken, hangi yoldan yürüdüğünü, yolda neler yaptığını, sana tek tek söyleyebilirim.” dediğini aktarır.⁹⁷⁴ Kuleynî yine Sâdık’tan aktardığı bir diğer rivayette Sâdık’ın imamlar hakkında ortaya çıkan “Gaybı bilir.” söylemine karşı olarak, kızgınlıkla, “Az önce cariyem benden korkup kaçtı, şu an nerede olduğunu bilmiyorum, ben gaybı bilseydim onun nerede olduğunu da bilirdim.” sözlerini nakleder.⁹⁷⁵

Şîî gelenekte bu tür birbirine aykırı rivayetler bulunduğu, onlarda takıyye esası bulunduğu, imamların takıyye yapmış olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulur. Bu bağlamda ahbârî gelenek açısından ikinci rivayet takıyye esasına

⁹⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 368-369.

⁹⁷¹ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 191.

⁹⁷² Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 200.

⁹⁷³ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 341.

⁹⁷⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 226

⁹⁷⁵ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 312-313

dayalı olmalıdır. Usûlî gelenek ise, imamlardan gelen haberlerin kabulüyle ilgili gerek Kur'ân-ı Kerîm ve akıl, ve gerekse tevâtür gibi hususlar dikkate alındığından gaybı bilmeye ilgili bu tür rivayetlere ihtiyatla yaklaşmaktadır.

Kuleynî'de, imamlarla ilgili daha çok birinci rivayeti teyit eden haberler yer almaktadır. Bunlardan bazıları; imamın dünyevî ve uhrevî herşeyi bildiği yönünde, bazıları ise; sadece bazı gaybî hususları bilebileceği yönündedir.

İmamın dünyevî ve uhrevî herşeyi bilebileceği yönündeki rivayetlerden bazıları şu şekildedir: “İmam birşeyi bilmek dilerse Allah Teâlâ ona bildirir.”⁹⁷⁶ “Allah bir kuluna uyulmasını emrederse, o kuluna semanın haberini kapatmaz.”⁹⁷⁷ “Ey Ebû Muhammed, imam; kendisinden hiçbir insanın, hatta hayvanların dahi konuşması saklı olmayandır.”⁹⁷⁸, “İmam Rızâ'ya “Bana dua et dedim.” o, “Sizin amelleriniz her sabah ve akşam bana arz edilir.” dedi ve şu âyeti okudu: “De ki; ne yaparsanız yapın Allah sizin amelinizi görecektir ve resûlü ve müminler de görecektir.”⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ “Sâdık şöyle dedi: “Ben semalarda ve yerde cennette ve ateşte olanları bilirim. Olmuş ve olacağı da bilirim.” Dinleyenlere bu sözün ağır geldiğini görünce, “Bunu kitaptan bilirim.” dedi. “Onda her şeyin açıklaması vardır.”⁹⁸¹

Bu son rivayette imam, hakikatlerin insanlara ağır geldiğini görünce bir nevi takıyye yaparak sözlerini onların kabul edebileceği bir forma sokmuştur.

İmamın bazı gaybî konuları keşfle bilme konusunda, “Ebu'l-Hasen'e gaybı biliyormusun diye soruldu. Ebû Ca'fer dedi ki: “Bize açılır biliriz, kapanır bilemeyiz.”⁹⁸² rivayeti dikkati çekicidir. Bu bağlamda imam mutlak olarak her şeyi her an müşahade edemez, ancak zaman zaman, Allah Teâlâ'nın dileği doğrultusunda, kerâmet olarak çeşitli keşfler kendisine açılır. Bu aynı zamanda sûflerin velî hakkındaki genel kabulüdür.

⁹⁷⁶ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 313

⁹⁷⁷ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 316.

⁹⁷⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 341.

⁹⁷⁹ Tevbe 9/105.

⁹⁸⁰ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 276.

⁹⁸¹ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 316.

⁹⁸² Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 311.

İmam, dünyevî olayları gözüyle gördüğü gibi kalbiyle de görür. Kalbin görmesinde ise ön arka gibi bir sınırlama bulunmaz, bu bağlamda imam önünü gördüğü gibi arkasını da görebilir.⁹⁸³

Ahbârî geleneğin devamı olarak Sadûk'ta da, imamın keşf ve müşahadeyle birçok hadiseyi bildiği yönünde rivayetlere rastlamak mümkündür. Ona göre imamlar muhaddestirler ve muhaddesler önünden gördükleri gibi arkalarından da görebilirler.⁹⁸⁴ O, imamlar dışında havasın da kerâmet yoluyla çeşitli olayları müşahade edebileceğini savunmaktadır. Bu konuda sefirlerden Hüseyin b. Ruh'un bir kadının gizlediği bir şeyi görüp haber verdiğini aktarır.⁹⁸⁵

Usûlî gelenekte ahbârîlerin aktardığı rivayetlerin çoğu kabul görmemektedir. Bununla birlikte Şeyh Müfîd müşahadeyle ilgili çeşitli örneklere yer verir ve şîîlerin ahvâlinin peygamber ve imamlardan gizli kalmayacağını savunur. Bu durumun hayatta iken de vefattan sonra da aynı olduğunu belirtir.⁹⁸⁶ Şerif Mürtezâ'nın da Müfîd'le aynı görüşte olduğu görülmektedir.⁹⁸⁷ Mürtezâ, Şîa'da yaygın bir inanç olan imamın her ölen şîînin yanına gelip, ölen kimsenin bunu müşahade ettiğiyile ilgili rivayetleri aynıyla kabul etmemekte ve farklı şekillerde yorumlamaktadır.⁹⁸⁸

Sûfî ve şîî gelenek keşf konusunda birbirlerine yakın bilgiler verseler de sûfî gelenekte bu konunun çok daha detaylı ve sistemli bir şekilde sunulduğu görülmektedir. Sûfîlerin keşf, müşahade ve firâsetle ilgili aktarımlarının bazılarının şîî hadislerde aynıyla veya benzer bir şekilde yer alması ilgi çekicidir. Bununla beraber Şîa'nın usûlî geleneğinin bu konuyu yeterince dikkate almadığı söylenebilir.

3.5. Kur'an'dan Bâtınî Bilgi Alma

3.5.1. Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Olması

Bâtınî te'vil düşüncesi İslâmî düşüncede yerini almadan önce, diğer dinlerde de görülen bir metottur. Yunan felsefesi, Yahudi ve Hıristiyan teologlarının kendi kutsal metinlerini alegorik olarak yorumladıklarına dair pek çok örnek vardır. İlk bâtinî

⁹⁸³ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 453

⁹⁸⁴ Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhu el-Fakîh*, IV, s. 269

⁹⁸⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlî 'd-dîn ve tamamı 'n-ni 'me*, s. 470

⁹⁸⁶ Şeyh Müfîd, *Evâilü 'l-makâlât*, s. 72

⁹⁸⁷ Şerif Mürtezâ, *Resâilü 'ş-Şerif el-Mürtezâ*, I, s. 280

⁹⁸⁸ Şerif Mürtezâ, *Resâilü 'ş-Şerif el-Mürtezâ*, I, s. 281

teviller, Yunan düşüncesinde m.ö. V. asırlara kadar dayanmaktadır ve Stoacıların buna rağbet ettiği düşünülmektedir. Bu yöntemin İskenderiyeli filozof Philo tarafından Yahudi kültürüne aktarıldığı var sayılır. Philo tarafından sistemleştirilen, metnin zâhirî manasını koruyarak bâtinî te'vil yapma düşüncesi Hıristiyan kültürünü de etkilediği kabul edilir.⁹⁸⁹

Kur'ân-ı Kerîm, İslâm dininin birinci kaynağıdır ve müslümanlar, dinî bilgilere bu kitap sayesinde ulaşmaktadırlar. Âyetlerde Kur'ân-ı Kerîm'e tâbi olunması⁹⁹⁰, Kur'ân'dan yüz çevirenin sıkıntılı bir hayat yaşayacağı⁹⁹¹ belirtilerek, Kur'ân'ın hayatın temeline konulması emredilmektedir. Herkesin anlayabileceği, anlaşılabilir bir kitap olması bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'in apaçık bir kitap olduğu birçok âyette zikredilir.⁹⁹²

Hidayet rehberi olarak bütün insanlığa indirilen Kur'ân-ı Kerîm, içinde iman esaslarını, insanların günlük yaşantılarında ihtiyacı olan emir ve yasakları, ibret alınacak çeşitli tarihî bilgileri ve bazı kozmolojik olayların bilgisini barındırmaktadır. Bunun yanında, ilk dönemden itibaren Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği anlam derinliğinin sınırları tartışılan bir konudur. Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerin Kur'an'da herşeyin bilgisinin olduğuna kaynaklık ettiği görülür. Bu âyetleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Her ümmet içinde kendi nefislerinden onların üzerine bir şâhid getirdiğimiz gün, seni de onlar üzerinde bir şâhid olarak getireceğiz. Biz kitabı sana, her şeyin açıklayıcısı, müslümanlara bir hidayet, bir rahmet ve bir müjde olarak indirdik.⁹⁹³
2. Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta olmasın.⁹⁹⁴
3. Andolsun, size bilgilerinizin içinde bulunduğu bir kitap indirdik. Yine de akıllanmayacaksınız.⁹⁹⁵

⁹⁸⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu, Ankara 2014, s. 154-165.

⁹⁹⁰ el-A'raf 7/3

⁹⁹¹ Tâhâ 20/124.

⁹⁹² Örnek olarak bkz. Mâide 15, Neml 1, Hicr 1, Yasin 69.

⁹⁹³ en-Nahl 16/89.

⁹⁹⁴ el-En'âm 6/59.

⁹⁹⁵ el-Enbiyâ 21/10.

4. Senin içinde olduğun herhangi bir durum, onun hakkında Kur'an'dan okuduğun herhangi bir şey ve sizin işlediğinizden herhangi bir iş yoktur ki, ona daldığınızda, biz sizin üzerinizde şahid olarak durmuş olmayalım. Yerde ve gökte zerre ağırlığınca hiç bir şey Rabbinden uzakta kalmaz. Bunun daha küçüğü de, daha büyüğü de yoktur ki, apaçık bir kitapta olmasın.⁹⁹⁶
5. Gökte ve yerde gizli olan hiç bir şey yoktur ki, apaçık olan bir kitapta olmasın⁹⁹⁷
6. Yeryüzünde hiç bir canlı ve iki kanadıyla uçan hiç bir kuş yoktur ki, sizin gibi ümmetler olmasın. Biz Kitap'ta hiç bir şeyi noksan bırakmadık, sonra onlar Rablerine toplanacaklardır.⁹⁹⁸

Âyetlerde geçen kitap kelimesiyle levh-i mahfûzun kastedilmiş olabileceğini ortaya koymak mümkünse de, bunları Kur'an-ı Kerîm olarak yorumlayanlar da vardır. Ancak, normal bir insan Kur'an-ı Kerîm okunduğunda onda geçmiş, gelecek pek çok olayı ve pek çok konunun ayrıntılarını görememektedir. Bu bağlamda eğer yukarıdaki âyetlerle Kur'an-ı Kerîm kastediliyorsa, o zaman Kur'an-ı Kerîm'de normal istidlâlin dışında bâtinî ve gizli bir şekilde bu bilgilerin yer alması gerekmektedir.

Hadislerde yukarıdaki âyetleri açıklayan farklı rivayetlerin varlığı göze çarpar. Bu konuda özellikle İbn Abbas'tan Kur'an'da her şeyin bilgisinin olduğunu çağrıştıran rivayetler aktarılmaktadır. Taberî, birinci âyetin tefsirinde İbn Abbas'ın bu görüşte olduğu bilgisine yer verir.⁹⁹⁹ Sahâbeden İbn Mes'ud'un da bu görüşte olduğuna dair çeşitli aktarımlar vardır. Bunlardan birisinde İbn Mes'ud Hz. Peygamber'in şöyle dediğini zikreder: "Kur'an yedi harf üzerine inmiştir, ondaki her âyetin zâhiri ve bâtını vardır."¹⁰⁰⁰ Abdurrahman b. Avf'a da benzer bir şekilde "Kur'an arşın altındadır. Onun zâhiri ve bâtını vardır."¹⁰⁰¹ sözü atfedilir.

Kelâmcılar hicrî V. asra kadar olan dönemde Kur'an-ı Kerîm'le ilgili daha çok halk-ı Kur'an, kelâmullah gibi meseleleri tartışmışlardır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerîm'de yer alan bilgilerin kapsamı hususunda önemli bir bilgi birikimi oluşmamıştır. Bu konuyla

⁹⁹⁶ Yûnus 10/61.

⁹⁹⁷ en-Neml 27/75.

⁹⁹⁸ el-En'âm 6/38.

⁹⁹⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyan an tefsiri'l-Kur'an*, Tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-risâlet, Kahire 2000, 17/278.

¹⁰⁰⁰ İbn Hibbân, *Sahîhü İbn Hibbân*, I, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993, s. 276. Teberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, X, s. 130.

¹⁰⁰¹ Ali b. Hüsameddin el-Muttaki, *Kenzü'l-ummâl*, XV, s. 815.

ilgili bilgiler daha çok ilgili âyetlerin tefsiri sadededir. Söz gelimi İmâm Mâtürîdî birinci âyette geçen “her şeyin açıklayıcısı” ifadesiyle şu üç husustan birisinin kastedilmiş olabileceğini belirtir. Birincisi bu surede geçen hususlar, ikincisi Kur’ân-ı Kerîm’de geçen emir, yasak, va’d, vaîd, geçmiş ümmetlerin haberlerinin hepsi, üçüncüsü Kur’ân’ın geçmiş bütün resûl ve kitapların içeriğini kapsaması.¹⁰⁰² O, bu genel kanaatlerin yanında rûmuz, işaret ve keşfle elde edilebilecek anlamların kastedilmiş olabileceğini söyler.¹⁰⁰³

Kur’ân-ı Kerîm’de her şeyin bilgisinin olduğu izlenimi veren yukarıdaki âyet ve hadisler özellikle sûfî ve şîflerin dikkatini çekmiştir. Bu durumda her iki ekolde de zâhir-bâtın ayrımı ortaya çıkmıştır. Öztürk, bu konuda önemli bir mülâhazada bulunarak şunları kaydeder:

Zâhir-bâtın mana ayrımı üzerine inşa edilen bu dualistik yöntemde, gerçeğin bilgisinin bâtında saklı olduğu ön kabulüne binaen Kur’an’ın zâhirî (sözel-literel) anlamları ısrarla avama ve avam ulemasına (ulema-i âmme) havale edilmiş; mutlak hakikatin peşinde koşan seçkinlerin (havas) ise, zâhirden çok bâtınla meşgul olmaları gerektiği ilkesi benimsenmiştir. Bu illke uyarınca zâhir, öze ulaşmak için kırılması gereken bir kabuk olarak algılanmış ve tabiatıyla kabuk, yani Kur’an’ın zâhirî ifadeleri kırılınca irfan ehlinin önüne sonsuz bir bâtınî anlam deryası açılmıştır. Anlamdaki sınırsızlık ise, ya kelimelerin zâhiri kalıplarının içsel tecrübeleri ve halleri ifade hususunda kifayetsiz kaldığı teziyle veya bunca anlamı üreten bilginin ilk ve aslî kaynaktan, diğer bir deyişle, ya müşâhede ve mücahede yoluyla doğrudan doğruya Allah’tan mülhem olduğu veya ilahî ilham ve semâvî teyide mazhar olan mâsum zatlardan tevarüs edildiği iddiasıyla meşrûlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu iki meşrûiyet iddiasından ilki mutasavvıflara, ikincisi ise şîflere aittir.¹⁰⁰⁴

Sûfî düşüncenin epistemolojisinde Kur’ân-ı Kerîm’den elde edilen bilgilerin önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda onlara göre Kur’ân-ı Kerîm’de herkesin anlayamayacağı çok geniş anlamlar mevcuttur. Bu düşüncenin ilk dönemden itibaren sûfîlerde var olduğu görülmektedir.

Muhâsibî, İbn Mes’ud’a atfedilen hadisteki zâhirî ifadesini Kur’an’ın okunması, bâtını ifadesini te’vîlî, haddi ifadesini ilminin son noktasını, matla’ı ifadesini aşırı giderek sınırı geçmemek olarak yorumlar.¹⁰⁰⁵ Bu yorum sûfî düşüncüyü aktarmaktan çok konu

¹⁰⁰² Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’ân*, VI, s. 554, 555.

¹⁰⁰³ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’ân*, VI, s. 556.

¹⁰⁰⁴ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 12.

¹⁰⁰⁵ Muhâsibî, *Muatabatü’n-nefs*, s. 32-33; Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmi’l-Kur’an*, s. 327.

hakkındaki genel kanaatleri yansıtmaktadır. Bu durumda Kur’ân-ı Kerîm; içerdiği anlam bakımından sınırlı ve velîlik, nebîlik gibi özel bir durum gerekmesizin anlaşılabilir. Ancak onun, bu görüşünü avam açısından dile getirilmiş olması da mümkündür. Nitekim Muhâsibî, “Onun te’vîlini Allah’tan başkası bilmez ve ilimde râsih olanlar...”¹⁰⁰⁶ âyetinin tefsirinde, Kur’ân-ı Kerîm’in te’vîlinin sadece Allah’ın bilebileceğini belirtir. Bu bağlamda Kur’ân’ın insanların bilmekten aciz kaldıkları anlamlar içerdiği ortaya çıkmaktadır.

Hakîm et-Tirmizî, Muhâsibî’ye göre sûfî düşünceyi daha net ortaya koymaktadır. O, Kur’ân-ı Kerîm’de zâhirî anlamın dışında, bâtinî anlamlar olduğunu net bir şekilde savunur. Her âyetin zâhirî anlamları olduğu gibi, bâtinî anlamlarının da olduğunu belirtir.¹⁰⁰⁷ Ona göre, bâtinî anlamlar sadece evliyanın anlayışına hitap etmektedir.¹⁰⁰⁸

Serrâc, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da Tirmizî’nin görüşünü takip etmiştir. O, Tasavvuf ilminin Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde mevcut olduğunu belirtirken, bunu bâtından habersiz sadece zâhire takılan rûsum ulemasının (avam) anlayamayacağını söyler.¹⁰⁰⁹ Serrâc’a göre Kur’ân-ı Kerîm’deki anlamlar sonsuzdur ve gizli manaları havasü’l-havas idrâk eder.¹⁰¹⁰ O, Hz. Peygamber’in Kur’ân-ı Kerîm’den anladığı her şeyi ümmetine tebliğ etmesinin gerekip gerekmeyeceği hususunda, “Benim bildiklerimi bilse idiniz az güler çok ağlardınız.”¹⁰¹¹ ve “Hz. Huzeyfe’ye münafıkların ismini bildirdiği hadisleri delil getirerek, Hz. Peygamber’in bildirilmesi emredilen hususları tebliğ ettiğini, bunun dışında Hz. Pegamber’in kendisine has iliminin olduğunu belirtir.¹⁰¹²

Serrâc’a göre bâtinî anlam sadece âyetlere has bir durum da değildir. Hadislerin de bâtinî yönü bulunmaktadır. Bu bağlamda ona göre, dinin bir bütün olarak zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki yönü vardır.¹⁰¹³

¹⁰⁰⁶ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁰⁰⁷ Tirmizî, *İsbâtü’l-ilel*, s. 74

¹⁰⁰⁸ Tirmizî, *İsbâtü’l-ilel*, s. 151.

¹⁰⁰⁹ Serrâc, *el-Luma’*, s. 32

¹⁰¹⁰ Serrâc, *el-Luma’*, s. 37.

¹⁰¹¹ Buhârî, *Kitâbü’l-eymân ve’n-nuzur*, 3; Müslim, *Kitâbü’l-kusûf*, 1.

¹⁰¹² Serrâc, *el-Luma’*, s. 38

¹⁰¹³ Serrâc, *el-Luma’*, s. 21

Serrâc, Kur'ân-ı Kerîm'in bâtinî anlamları olduğuna, Kur'ân-ı Kerîm'in zâhirinin de delil olduğunu söyler. O, bu hususta, konuyla ilgili aktardığımız âyetlerin bir kısmını zikreder.¹⁰¹⁴

Serrâc, bu görüşlerinin yanında seleflerinde aynı görüşte olduğuna dair birçok rivayette bulunmaktadır. Sehl b. Abdullah'ın şöyle söylediğini nakleder: “Bir kula Kur'an'daki her harften bin mana verilse Allah'ın onda kıldığı manaların sonuna ermiş olmaz. Çünkü o, Allah'ın kelâmıdır.”¹⁰¹⁵ Ebûbekir el-Vâstî'nin ilimde râsih olanları açıklarken: “Onlar ki gaybın gaybını, sırların sırrını ruhlarına işleyenlerdir. Başkalarına açılmayan manalar onlara açılır. Onlar ilim denizine anlayarak dalarlar. Onlara ilim hazinelerinden inkişaf olunur, her âyet ve harfin altında manalar bulurlar.” sözlerini nakleder.¹⁰¹⁶ Şiblî'ye “Besmeledeki bâ harfinin işaret ettiği mana nedir?” diye sorulduğunda “Ruhların Allah Teâlâ ile kâim olduğuna işaret vardır.” dediğini aktarır.¹⁰¹⁷

Serrâc'tan sonra bu konuda Ebû Tâlib el-Mekkî'nin de geniş bir miras bıraktığı görülmektedir. Mekkî'nin söylemi tam olarak yukarıda yazısından alıntı yaptığımız Öztürk'ün belirttiği şekildedir. Mekkî şunları kaydeder: “Kur'ân-ı Kerîm, genel ve özel anlamlar içerir. Genel anlamları insanların geneli için, özel anlamı ise özel insanlar içindir. Zâhirî anlamı zâhir ehli için, bâtinî anlamı ise bâtin ehli içindir.”¹⁰¹⁸ Mekkî bu söylemlerin ardından bâtin manaların derinliklerine nasıl inileceğiyle ilgili önemli bilgiler verir. Özetle, nefsin karanlığından kurtularak melekût âlemini keşfedenlerin bu hakikati göreceğinden bahseder.

Mekkî, bu konuyu biraz daha ileriye taşıyarak, bazı âriflerin mürid olmayı dileyen bir kimsenin, ancak istediği herşeyi Kur'an'da bulacak konuma geldiğinde gerçek mürid olabileceğini söylediğini nakleder. O, Kur'ân-ı Kerîm'deki zâhirî mananın en az yüz yirmi dört bin ilim, bir görüşte ise yetmiş yedi bin ilim içerdiğini savunur.¹⁰¹⁹

Sülemî'nin Kur'ân'ın mana derinliğiyle ilgili Ehl-i beyt imamlarına da atıfta bulunması özellikle tezimiz açısından önemlidir. O, Ca'fer-i Sâdık'tan şu alıntıyı yapar: “Allah'ın

¹⁰¹⁴ Serrâc, *el-Luma'*, s. 106, 115.

¹⁰¹⁵ Serrâc, *el-Luma'*, s. 107

¹⁰¹⁶ Serrâc, *el-Luma'*, s. 113

¹⁰¹⁷ Serrâc, *el-Luma'*, s. 124

¹⁰¹⁸ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 104

¹⁰¹⁹ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 105

kitabında dört yön vardır. İbadet, işaret, letâif ve hakâik. İbadet avam için, işaret havas için, letâif evliyalar için, hakâik de enbiyalar içindir.”¹⁰²⁰

Sûfî söylemlerden anlaşılabilir; onlar Kur’ân-ı Kerîm’in anlam derinliğine bir sınırlama getirmemektedirler. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm Allah Teâlâ’nın kelâmıdır ve onun kelâmının yüceliğine sınır olamaz. Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerîm’in anlamsal zenginliği en azından insan açısından sonsuzdur.

Temayüz ettiği en önemli konu imâmet olan şîî düşüncede özellikle imâmeti kesin kabul edilebilir bir forma sokmanın temel hususlarından birisi Kur’ân’ı herkesin anlayamayacağı düşüncesidir. Gerçi bu düşünce usûlî genelekte bulunmasa da, imamın bilgisinin derinliğini ispat ve kapsamını vurgulamak açısından Kur’an’ın sınırsız bir anlam içerdiğini kabul etmeleri anlamlıdır. Özellikle ahbârî geleneğin bu düşüncüyü kesin bir şekilde kabul ettikleri söylenebilir. Kuleynî’nin aktardığı “Kur’anı indiği gibi sadece Hz. Ali ve ondan sonraki imamlar bilir.”¹⁰²¹ rivayeti tam olarak bu anlamı ifade etmektedir.

Kuleynî Kur’an’da her şeyin bilgisinin olduğuna dair imamlara dayandırarak onlarca rivayet ortaya koymaktadır. Sâdık’ın “Kur’ân’da evvelkilerin ve sonrakilerin ilmi vardır.” dediği nakledilir. Ona, Kur’ân hakkındaki bilginiz ne zamandan beri var denildiğinde, doğduğu zamandan beri Kur’ân’ı bildiğini, yaratılışın başlangıcından kıyamete kadar olacak her hadiseyi orada okuduğunu, bütün bunları eline bakar gibi bildiğini söylediği aktarılır. “Onda her şeyin beyanı vardır.”¹⁰²² âyetinin bu anlamı içerdiği kabul edilir.¹⁰²³ Yine Sâdık’tan Kur’an’da sadece semâ ve arzın değil aynı zamanda Cennet ve Cehennem’in ve ehlinin bilgisinin de bulunduğu rivayet edilmektedir.¹⁰²⁴

Ahbârî gelenekten Nûmânî’nin aktarmış olduğu rivayetler de, Kuleynî’ye paraleldir. Ona göre, Kur’an’da gerekli bütün ilimlerin olmadığını söylemek, aynı zamanda Kur’an’ı reddetmek anlamı taşımaktadır. Bu anlamda helaller, haramlar, farz olan

¹⁰²⁰ Sülemî, *Hakaikü’t-tefsîr*, I, s. 19-23

¹⁰²¹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 284.

¹⁰²² Âyetteki ifade “Biz kitabı sana, her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik” şeklindedir. Bkz. en-Nahl 16/89.

¹⁰²³ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 115-116, 285.

¹⁰²⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 316

şeyler, en küçüğünden en büyüğüne kadar Kur'an'da mevcuttur. O, bu hususta konuyla ilgili zikrettiğimiz âyetlerle istidlâlde bulunmaktadır.¹⁰²⁵

Nûmânî'nin görüşlerinden, onun, Kur'an'daki bilginin kapsamını insanların dinî ihtiyaçlarıyla sınırlandırdığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ona göre imam da; insanların ihtiyacı olan bütün dinî ahkamı bilen kişi olmalıdır. Onun bu düşüncesine göre, dinde icthad ve kıyasa yer olmayıp, her türlü ahkâm, imamın Kur'an'da geçen bilgileri anlamasıyla belirlenir. O, bu durumu "Kur'an ilmi, ehl-i beyte verilmiştir." sözüyle açıklar.¹⁰²⁶

Kur'an'dan icthadla bir anlam çıkarılamayacağı ahbârî geleneğin önemli bir farklılığıdır. Sadûk'un da, bu görüşe meylectiği görülmektedir.¹⁰²⁷ Sadûk, Kur'an'ın kapsamıyla ilgili net bir söylem geliştirmese de, imamın Kur'an'daki her şeyi bilmesini, imamın varlığının bir sebebi olarak görür.¹⁰²⁸

Usûlî gelenekteki Kur'an algısı insan aklına daha fazla önem atfetmektedir. Usûlîlerin Şeyh Müfid'den itibaren icthad ve kıyasla hüküm çıkarmayı ön görmeleri imamın yokluğunda yeni problemlerin çözümü için zarurî bir ihtiyaçtır. Onlar Kur'an'ın sonsuz bilgi içermesinden ziyade, Kur'an'ın imamsız tam olarak anlaşılamayacağını üzerinde durmaktadırlar. Söz gelimi Şerif Mürteza, Kur'an ve Sünnet imamsız anlaşılabilir mi? sorusuna, Kur'an'da herkesin anlayacağı manalar olduğu gibi, insanların ihtilaf edecekleri anlamların da olduğunu ve bunların ancak imamın öncülüğünde anlaşılabilirliğini söyler.¹⁰²⁹ Bu söylem ahbârî ve usûlî gelenek arasındaki Kur'an algısını da ortaya koyar mahiyettedir.

Sûfî düşünceyle Şîa'nın ahbârî geleneğinde yer alan Kur'an algısının birbirine yakın olduğu görülmektedir. Her iki ekole göre de, Kur'an-ı Kerîm'de zâhir anlamlar olduğu gibi bâtın manalar da vardır. Zâhirî yönü kelimelerle mahdûd olduğundan sınırlı bir anlam içerirken, bâtınî yönüne bir sınırlama getirilmemektedir. Sûfîlere göre zâhirî yönünü avam ve havas anlayabilirken, şîî gelenekte zâhirî yönünün dahi anlaşılmasında

¹⁰²⁵ Nûmânî, *el-Gaybe*, s. 56.

¹⁰²⁶ Nûmânî, *el-Gaybe*, s. 56-57

¹⁰²⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâlî 'd-dîn ve tamamı 'n-ni 'me*, s. 103

¹⁰²⁸ Şeyh Sadûk, *İlelü 'ş-şerai'*, s. 191-200

¹⁰²⁹ Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi'l-imâme*, I, s. 302

imama ihtiyaç duyulacağına dair görüşler vardır. Ahbârî gelenek ise bunu biraz daha öteye götürerek “Kur’ân imamsız anlaşılabilir.” hükmünü açıkça ortaya koymaktadır.

Kur’an’ın bâtinî yönünü anlamada ise her iki ekolde de, bu, sıradan insanlar için mümkün görülmezken, havasü’l-havas olan kimselerin Kur’an’ın bâtinî anlamlarına ulaştığı kabul edilmektedir.

3.5.2. Harf Bilgisi

Kur’ân-ı Kerîm’in içerdiği bilginin derinliği ve onda her türlü bilginin mevcut olduğu kabul edildiğinde, bu bilginin Kur’ân’da nasıl yer aldığı hususu önemli bir problem olarak karşımıza çıkar. Bu iddianın vakiya uygun hale gelmesine imkan tanıyan hususların başında, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen her harfin, âyet ve kelimenin içeriğine göre farklı anlamda kabul edilmesi gelir. Bu durumda Kur’ân-ı Kerîm’deki her harfe bir anlam yüklenerek cümleden anlaşılan anlamın dışında çok farklı sonuçlara ulaşılabilir.

Hicri VIII. asırdan sonra Hurûfilik adında sistemli bir mezhep halini de alan harflerden çeşitli bilgilere ulaşma metodu, ilk dönemlerde daha çok sûfî ve şîîlerde görülmektedir. Bu düşüncenin ortaya çıkmasının temelinde Kur’ân-ı Kerîm’de herşeyin bilgisinin olması gerektiği düşüncesi yer alır. Bunun arkaplanına baktığımızda, bu konuda bazı âyetlerden ilham alındığını görülse de, İslâm öncesinde gerek Araplar arasında ve gerekse başka kültürlerde harflere anlam yükleme âdetinin var olduğu da bize ışık tutmaktadır.

Harflerden anlam çıkarma konusunda iki ayrı yöntem vardır. Birincisi harfleri sayılarla ilişkilendirerek bir yargıya varma, ikincisi ise her harfe bulunduğu konuma göre bir anlam yükleme. Anlam yükleme genellikle o harfle başlayan bir kelimeye işaret olarak kabul edilir.

Harflerin sayılarla ilişkilendirilmesi eski medeniyetlerden itibaren rastlanan bir durum olarak karşımıza çıkar. Henüz sayıların rakamlarla ifade edilmediği dönemlerde, her harfe karşılık bir rakam kullanıldığı görülmektedir. İslâm öncesinde Araplar arasında da durum bu şekildedir.¹⁰³⁰ Bu, Hz. Peygamber’e gelen Yahudilerin, Kur’ân-ı Kerîm’in

¹⁰³⁰ Tarık b. Saîd el-Kahtânî, *Esrârü’l-hurûf ve hisâbi’l-cummel*, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü’l-kurâ Üniversitesi Usûlü’l-dîn Fakültesi, 2009, s. 33-35: Tez’de İbn Teymiyye’nin harf bilgisinin “ilk olarak Yahudilerde olduğunu” savunduğu, İmam Şâtîbî’nin “ilk olarak Yunan felsefesinde var olduğunu” iddia ettiği aktarılır.

bazı surelerinin başında yer alan harflerden, Hz. Peygamber'in ümmetinin ömrünü hesap etmeye çalışmalarından daha net anlaşılmaktadır.¹⁰³¹

Harflere anlam yüklenmesi de, sayıyla yorumlama gibi eski dönemlere ait bir uygulama olduğu görülür. Bu durumun İslâm içerisindeki varlığının en belirgin örneği Kur'ân-ı Kerîm'de hurûf-ı mukattaa denilen, bilinen bir anlam ifade etmeyen harflerdir. Bunları bazı müfessirler harflere anlam yükleyerek açıklamaya çalışır. Bu durumun ilk dönemden itibaren var olduğu sahâbeye atfedilen tefsirlerde açıkça görülmektedir. Söz gelimi Bakara sûresinin ilk âyetinde geçen “elif, lâm ve mim” harflerinin anlamı konusunda İbn Abbas'ın bu harflerin yemin anlamında olduğunu söylediği aktarılır. Bir başka rivayette, “Ben Allah'ım bilenim.” anlamı taşıdığı yorumu yapıldığı görülür. Tabiîn döneminde sadece bu âyet etrafında gelişen görüşlere bakarsak harflere anlam yükleme geleneğinin İslâm'ın ilk döneminden itibaren var olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰³²

İlk dönem müfessirlerinin hurûf-ı mukattaa dışında herhangi bir âyete harf bazlı bir yorumlama çabasına girdiğine dair, elimizde yeterli bir bilgi mevcut değildir. Ancak sûfi ve şîilerde bu durum teorik olarak kabul edilmektedir ve buna pratikte de çeşitli örnekler getirildiğine rastlamaktayız.

Hakîm et-Tirmizî “Ben sizin rabbiniz değil miyim?”¹⁰³³ (ألسنت بربكم) âyetini açıklarken âyetin başında yer alan “elif” harfinin bu âyette şu şekilde bir anlam kazandığını ifade eder:

“Elif, bütün harflerin evvelidir. Bütün harfler ondan doğmuştur. Elife varanlar, elifin yazısındaki gibi dümdüz, dimdik olurlar. O, Allah Teâlâ'nın adıdır. Elif, yazılışta bir isimdir. Ancak üç harfle telaffuz edilir. Bunlar e-l-f harfleridir. Bunlar bütün esmâyı kapsayan isimlerdir.”¹⁰³⁴

Harflerin anlamları üzerinde önemle duran Tirmizî, insanların Allah Teâlâ'nın “Ben sizin rabbiniz değilmiyim?” sorusuna “belâ” şeklinde cevap vermelerinin de harf anlamlarını açıklar.¹⁰³⁵ Bu açıklamada “be” harfinin “Birr” ismiyle ilişkili olduğunu, “birr” kelimesiyle “rabb” kelimesinin aynı anlamda kullanıldığını belirtir. Ayrıca bu konuyu detaylandırarak şu şekilde sunar:

¹⁰³¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, I, s. 161.

¹⁰³² Bkz. Taberî, *Câmiü'l-beyan an tefsîri'l-Kur'ân*, I, s. 208.

¹⁰³³ el-A'râf 7/172.

¹⁰³⁴ Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, s. 75

¹⁰³⁵ Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, s. 76.

“Allah Teâlâ'nın birçok ismi vardır. Bizler elest bezminde bu isimlerden “Rab” ismine muhatap olduk. ‘Rab’ ise ‘Birr’ kelimesindedir. ‘Birr’ kelimesi ‘be’ harfi ile başlar. ‘Be’ (باء) ise iki harfle seslendirilir. Birinci harf ‘b’ ikincisi ‘e’ dir.”¹⁰³⁶

Hakîm'in örnek olarak sunduğumuz yukarıdaki paragraf gibi çok çeşitli açıklamaları vardır. Bu tür yaklaşımların yanında, onun hurûf-ı mukataaya da kayıtsız kalması beklenemez. Söz gelimi; elif-lâm-mîm'le ilgili farklı çıkarımların olabileceğinden bahsederek; ‘elif’in ‘Allah’ ismini simgelediğini, ‘lâm’ın ‘Latîf’ ismini simgelediğini, ‘mîm’in ‘Melik’ ismini simgelediğini belirtir.¹⁰³⁷

Müfessir sûfilerden Sülemî'nin de bu konuda yaptığı birçok aktarım vardır. O, Ehl-i beyt senediyle Ca'fer-i Sâdık'tan ‘besmele’yle ilgili “ ‘bâ’: Allah’ın bekâsıdır, ‘sin’: esmâsıdır, ‘mim’: mülküdür.” şeklinde aktarım yaptıktan sonra; yine onun besmelenin önündeki “bism” kelimesinin üç harfine dair bilgiler verir. Buna göre ‘bâ’: nübüvvet, ‘sin’: sırrı nübüvvet ki Hz. Peygamber bunu ümmetinden havaslara açıklamıştır, ‘mim’: memleketüddin anlamında bütün herkese bildirilendir.¹⁰³⁸

Kendi zamanına kadar oluşan sûfî birikimi belki de en iyi yansıtan, aynı zamanda müfessir sûfilerden olan Kuşeyrî de, bu konuda önemli bilgiler verir. Onun tefsirinin birçok yerinde harf ilmine girdiği görülmektedir. Bunlardan ‘besmele’nin harf tahlili ve hurûf-ı mukataaya dair görüşü ön plana çıkmaktadır.¹⁰³⁹

Şîî düşüncede ise Kur’ân bilgisinin tamamı ancak imamlar tarafından bilinebilir. Bu, imamların Kur’ân’daki harflere ait bilgiye sahip olduklarının bir başka söylem biçimidir. İmamlar, bu bilgiyle herşey hakkında mâlumat sahibi olurlar.¹⁰⁴⁰ Bu söylemlerin daha çok ahbârî gelenekte ön plana çıktığı görülmektedir.

Ahbârî gelenekte rivayetlerde geçen ‘cifr’ kelimesinin İslâm düşüncesinde sonraki asırlarda ortaya çıkan harf bilimiyle doğrudan bir ilgisi yoktur. Nitekim haberlerde cifrin beyaz ve kırmızı olmak üzere iki çeşit olduğu bildirilir. Beyaz cifrde Hz. Dâvud’un Zebûru, Hz. Mûsâ’nın Tevratı, Hz. İsa’nın İncil’i, Hz. İbrahim’in mushafı,

¹⁰³⁶ Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, s. 76-77.

¹⁰³⁷ Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, s. 89.

¹⁰³⁸ Sülemî, *Hakaikü't-tefsîr*, I, s. 24-26.

¹⁰³⁹ Kuşeyrî, *Letaifü'l-işârât*, I, s. 56, 65, IV, s. 91.

¹⁰⁴⁰ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 281, 284-285.

helal ve haramların bilgisi, Hz. Fâtıma'nın mushafı ve Kur'ân-ı Kerîm'in bulunduğu, kırmızı cifrini ise silah olduğu aktarılmaktadır.¹⁰⁴¹

Ahbârî gelenekte önemli bir yeri olan “Allah, Hz. Peygamber’e bildirdiği her şeyi Hz. Ali’ye öğretmesini emretti.”¹⁰⁴² Hz. Ali: Hz. Peygamber bana vefatı anında bin harf öğretti, her harf bin kapı açar.¹⁰⁴³ rivayetlerinin birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu görülmektedir. Ahbârîlerde bunlar harf bilimiyle ilişkilendirilir.¹⁰⁴⁴

Sadûk, ebced harflerinin gerek sayısı ve gerekse anlam ifade etmesini, ilk insan Hz. Âdem’e kadar götürür. Ona göre ebced kelimesi Hz. Âdem’in künyesidir ve “Ebû ced” kelimesinden dönüşmüştür.¹⁰⁴⁵

Sadûk ‘besmele’nin anlamı konusunda; ‘be’nin bahâullahı, ‘sin’in senâullahı, ‘mim’in mecdullahı işaret ettiğini kaydeder.¹⁰⁴⁶ Buna benzer birçok rivayetinin yanında, hurûf-ı mukattaa hakkında da çeşitli aktarımları vardır. Bunları elif-lam-mim üzerinden örneklendirmek gerekirse, Sadûk, Sâdık’tan aynı kelimelerden oluşsa da surelerin başındaki bu harflerin farklı anlamlar ifade ettiğini nakleder.¹⁰⁴⁷ Ayrıca bu harflerin sırlarla dolu olduğu, ism-i a’zam’ı içerdiği kabul edilir. Ancak bu durumu sadece havasü’l-havas olanlar anlamaktadırlar.¹⁰⁴⁸

Ahbârî düşüncede, harflerin sayısı ve tarihlerle açıklanması da yer almaktadır. Bu konuda yahudilerin Hz. Peygamber’e gelerek ümmetin ömrünü “elif-lam-mim” harflerinden hesap etmeye çalışması aktarılmaktadır. Ancak onların yaptığı hesaplama doğru kabul edilmez.¹⁰⁴⁹ Nitekim harf bilgisi yukarıda da ifade edildiği gibi ancak havasü’l-havasın elinde bir bilgi düzeyinde kabul edilebilir. Bu doğrultuda Sâdık’tan gelen rivayetler önemlidir. Bunlardan birisinde benî ümeyyeden birisinin Sâdık’a gelip hurûf-ı mukattaaaların bir anlam içermediğini iddia ettiği zikredilir. Rivayete göre Sâdık ona “elif: bir, lam: otuz, mim: kırk, sad: doksan” der. Gelen kişi bu harfleri toplayıp yüz

¹⁰⁴¹ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 296.

¹⁰⁴² Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 318.

¹⁰⁴³ Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, s. 453.

¹⁰⁴⁴ Sadûk harf bilimiyle ilgili önemli bilgi veren şîî müelliflerdendir. Bu konuya birçok eserinde çeşitli şekillerde değinir. Örnek olarak bkz. Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, s. 239.

¹⁰⁴⁵ Şeyh Sadûk, *Meâni’l-ahbâr*, s. 45-48

¹⁰⁴⁶ Şeyh Sadûk, *Meâni’l-ahbâr*, s. 3.

¹⁰⁴⁷ Şeyh Sadûk, *Meâni’l-ahbâr*, s. 22.

¹⁰⁴⁸ Şeyh Sadûk, *Meâni’l-ahbâr*, s. 23

¹⁰⁴⁹ Şeyh Sadûk, *Meâni’l-ahbâr*, s. 26

otuz bir oldu deyince Sâdık, “Yüz otuz birinci yıl bitince, sizin hükmünüz de bitecek.” der ve öyle de olur.¹⁰⁵⁰

Ahbârî gelenekte imamlardan aktarılan harf bilgisine dair rivayetlerin çok olduğu, bunların sûfî gelenekte aktarılan bilgilere benzeştiği inkâr edilemez. Şîa'nın usûlî geleneğinin ise bu konuyu rivayetlere havale etmekle yetindiği, konuyu detaylı bir tartışmaya açmadıkları görülmektedir. Bunun sebebinin onların bu rivayetleri âhâd olarak görmesi olabilir. Bununla birlikte onların bu rivayetleri imamlara bir övgü mesabesinde paylaştığı söylenebilir.

3.5.3. İşârî Mana

Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin zâhirî anlamının dışında, âyette geçen kelimelere mecâzî anlamlar yüklenerek yapılan tefsir olarak tanımlanabilecek işârî tefsir, ilk dönemlerden itibaren bir tefsir metodu olarak karşımıza çıkmaktadır. İşârî kelimesi Türkçe'de de kullanılan, Arapça kökenli, ‘işaret’ kelimesinden türer. Bu metot, tanımdan da anlaşılacağı üzere âyetin ilk anlaşılman manasından çok, âyetlerin içerdiği gizli işaretleri ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu işaretlerin kişi, zaman ve mekâna göre değişmesinden ötürü, işârî tefsir sürekli yenilenmesi mümkün bir tefsir metodu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İşârî tefsir göreceli yapısından ötürü çeşitli itirazlara sebep olmakla birlikte, sûfî ve şîllerce yoğun bir şekilde kullanılır. Bu metot, harf bilgisiyle âyetleri açıklama metodundan farklıdır. Nitekim işârî tefsirde âyetin siyâk ve sibakına uygun bir anlam ortaya koyulması da hedeflenmektedir.

İşârî tefsir metodunun kurucusu ve yegâne temsilcisinin sûfîler olduğu kabul edilebilir. Henüz erken dönemde tefsirler bu metottan bahsetmişler ve bunun kurallarını belirlemişlerdir. İlk dönemlerde Sehl b. Abdullah'ın işârî tefsir yazdığı bilinmekle birlikte, Hakîm et-Tirmizî'nin bu konuya çeşitli şekillerde katkı yaptığı ve sonrasında Serrâc'ın bunun usulünü ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.¹⁰⁵¹

¹⁰⁵⁰ Şeyh Sadûk, *Meâni'l-ahbâr*, s. 28.

¹⁰⁵¹ Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, s. 35-37; Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, II, s. 147; es-Serrâc, *el-Luma'*, s. 32, 125.

Serrâc *Luma*’da işârî tefsirin ne anlama geldiğini ve sınırının neresi olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu konuda özellikle “anlamın tahrif düzeyinde değiştirilmesi”ni kabul etmez. O, şunları hatalı ve kabul edilemez işârî tefsir örnekleri olarak sunar:

“Eyyüb rabbine bana zarar ilişti diye nida ettiğinde”¹⁰⁵² âyetinin “zarar beni üzmez” şeklinde tefsir edilmesi.

“Seni yetim olarak buldu da korumadı mı?”¹⁰⁵³ âyetindeki yetîm kelimesinin, az bulunan bir mücevherin adı olarak tefsir edilmesi.

“De ki ben de sizin gibi bir insanım”¹⁰⁵⁴ âyetinin “De ki ben sizin yanınızda iken sizin gibi bir insanım” şeklinde tefsir edilmesi.¹⁰⁵⁵

Serrâc bu hatalı örneklere karşılık birçok doğru işârî tefsir örneklerine de yer verir. Örnekleme açısından bunlardan bir tanesi şu şekildedir:

Şâh Kirmânîye; “O ki beni yaratmıştır, O, beni hidayete erdirir. O, beni yedirip, içirir. Eğer hasta olursam o, beni iyileştirir.”¹⁰⁵⁶ âyetleri sorulunca şu şekilde cevap verir: “O ki beni yaratmıştır. O, beni kendisinin yoluna iletir başkasının yoluna değil. O, beni rıza lokmalarıyla yedirip, muhabbet şarabıyla içirir. Nefsime bakma hususunda hastalanırsam O, bana nefsimi göstermekle beni iyileştirir”¹⁰⁵⁷

Serrâc’ın sunduğu bu ve benzer örneklerden işârî tefsirdeki siyâk sibâk ilişkisinin önemi ortaya çıkmaktadır. Serrâc, işârî mananın âyetlerde olduğu gibi hadislerde de olabileceğini belirtir ve bu konuda birçok örnek sıralar.¹⁰⁵⁸

Mekkî Kur’ân’ın bâtını keşf anlamındaki işârî tefsirin nâfi ilim olduğunu belirtir. O bu konuda Serrâc kadar sistemli bilgi aktarmasa da birçok işârî tefsir örneğine değinmektedir.¹⁰⁵⁹

İşârî tefsir konusunda Tüsterî’den sonra sûfler arasında zikredilmesi gereken yegâne şahsiyetler Sülemî ve Kuşeyrî’dir. Her ikisinin de müstakil işârî tefsir kaleme aldığı görülür. Kuşeyrî’nin tefsirinin adının *Letâifu’l-işârât* olması ‘işaret’ kelimesinin onun

¹⁰⁵² el-Enbiyâ 21/83.

¹⁰⁵³ ed-Duhâ 93/6.

¹⁰⁵⁴ el-Kehf 18/110.

¹⁰⁵⁵ Serrâc, *el-Luma*’, s. 126.

¹⁰⁵⁶ eş-Şuarâ 26/80.

¹⁰⁵⁷ Serrâc, *el-Luma*’, s. 127.

¹⁰⁵⁸ Serrâc, *el-Luma*’, s. 162.

¹⁰⁵⁹ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, I, s. 387.

dönemde sûfiler arasında önemli olduğunun ayrı bir ifadesidir. Bu tefsirler içerik itibarıyla Serrâc tarafından belirlenen işârî tefsir metoduna büyük oranda riâyet etmişlerdir.

Şîî düşüncede işârî tefsir metodunun özellikle imamlara atfedilen tefsirler anlamında sûfî tefsir metoduna yakın olduğu görülmektedir. Ancak şîîlerin özellikle ahbârî gelenekte işârî tefsiri belli bir kayıt olmadan ve sınır tanımadan yaptıkları söylenebilir.

İşârî tefsirler şîî düşüncede büyük oranda imamların imâmetini ispat ve onların faziletini ortaya koyma amacı gütmektedir. Bu durum, imamların imâmetine Kur’ân’dan açık bir delil bulamayan şîî paradigmanın belki de işârî anlamlarla imâmeti Kur’ân’a dayandırma çabasından kaynaklanmaktadır.

Mûsâ b. Câfer’e isnad edilen “Eğer suyunuz çekilirse kim size yeni bir kaynak su getirir”¹⁰⁶⁰ âyetini “İmamınız gâib olursa size kim yeni bir imam getirir.” şeklinde açıkladığına dair rivayette bu durum açıkça görülmektedir.¹⁰⁶¹

Kuleynî işârî tefsir-imâmet ilişkisine dair yukarıdaki örneğe benzer pek çok rivayet zikreder.¹⁰⁶²

Nûmânî, Kuleynî’nin üslûbunu takip ederek benzer rivayetlere yer vermektedir. Söz gelimi, “Allah’ın ipine sımsıkı sarılınız ve ayrılığa düşmeyiniz.”¹⁰⁶³ âyetindeki “Allah’ın ipi” ifadesiyle Hz. Ali’nin kastedildiğini söyler.¹⁰⁶⁴

Ahbârî gelenekte zikredilen işârî tefsirlerin önemli bir kısmı imamlarla ilgili olsa da, sûfî söylemin bildirmiş olduğu tarzda, onların menhecine uygun birçok rivayetin varlığı da göze çarpmaktadır. Söz gelimi Sadûk “Ey Mûsâ ayakkabılarını çıkar.”¹⁰⁶⁵ âyetinde ayakkabının “ağyâr sevgisi” olarak tefsir edildiğini söyler.¹⁰⁶⁶ Bunun standart bir sûfî-îşârî tefsir olduğu muhakkaktır. Sadûk’un ayrıca zâhirî tefsir, bâtınî tefsir terimlerinden de bahsettiği görülmektedir.¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁰ el-Mülk 67/30.

¹⁰⁶¹ Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 399.

¹⁰⁶² Örnek olarak bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, I, s. 479-506.

¹⁰⁶³ Âl-i İmrân 3/103.

¹⁰⁶⁴ Nûmânî, *el-Gaybe*, s. 48-49

¹⁰⁶⁵ Tâhâ 20/12.

¹⁰⁶⁶ Şeyh Sadûk, *Kemâlü’ d-dîn ve tamamı’ n-ni’ me*, s. 420

¹⁰⁶⁷ Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, s. 265.

Usûlî gelenekte ise özellikle imamların imâmetine dair çeşitli işârî tefsir örnekleri yer alsa da, ahbârî genekte olduğu kadar zengin değildir. Aynı zamanda tefsir sahibi olan Tûsî'nin işârî tefsire hemen hiç değinmemiş olması da, usûlî geleneğin akılcı yapısıyla ilişkilendirilebilir.

Şîa'nın ahbârî geleneğinde yer alan, imamlara atfedilen işârî tefsirlerin sûfî gelenekteki işârî tefsirlerle benzerliği önemli bir sûfî-şîî yakınlığı göstergesidir.

3.6. Melek'ten Bilgi Alma

“Allah'ın emirlerine tam itaat eden iyi nitelikteki metafizik varlıklar”¹⁰⁶⁸ olarak tanımlanan melekler semâvî dinlerin ortak inancıdır. Kur'ân ve Sünnet'te inkârî mümkün olmayacak kesinlikte zikredilir ve İslâm'ın amentüsünde yer alır. Sâmi dillerinde “göndermek” anlamında birbirine yakın telaffuzlarla kullanılan melek kelimesi, Arapça'da “l-e-k” (كَلَّمَ) fiilinden türer.¹⁰⁶⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de müminlerin meleklerle iman ettiği bilgisinin yanında, meleklerle ait bir müminin zihninde olması gereken önemli vasıfları belirtilir. Allah'ın askerlerinin ancak Allah tarafından bilinebileceği âyetindeki ‘askerler’, melekler olarak düşünülüp meleklerin sayı ve sınıflarının ancak Allah Teâlâ tarafından bilinebileceği söylenebilir.¹⁰⁷⁰

Meleklerle alakalı olarak Kur'ân-ı Kerîm'in bizlere şu bilgileri sunduğu görülmektedir: Meleklerin sayıları ve sınıfları, isimleri, yaratılış zamanı, sıfatları, görevleri, tarih içerisinde yaptıkları işler, bilgilerinin kapsamı.

Kur'ân-ı Kerîm'de “Allah'ın askerlerinin” sayılamayacak kadar çok oldukları belirtilmekle birlikte, bazı melek sınıflarının adları ve bazılarının da bizzat isimleri bildirilir. Hamele-i arş, kirâmen kâtibin, hafaza, zebânîler, melek sınıfları olarak zikredilmektedir. Bunların dışında Cibrîl, Mîkâl, Dâî (çağırıcı anlamında, hadislerde

¹⁰⁶⁸ Ali Erbaş, “Melek” *DİA*, XXIX, s. 37.

¹⁰⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, X, s. 481.

¹⁰⁷⁰ el-Müddessir 74/31.

İsrâfîl olarak zikredilen melek), Melekü'l-mevt (rivayetlerde Azrâîl olarak zikredilen melek), Hârût ve Mârût isim olarak aktarılır.¹⁰⁷¹

Meleklerin yaratılış zamanıyla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de belirli bir tarih zikredilmemekle birlikte, insanın yaratılmasından önce Allah Teâlâ'nın meleklerle bunu bildirmesinden insandan önce meleklerin var olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁷² Ancak meleklerin hangi sınıf veya hangisinin o dönemde var olduğu bilgisi zikredilmez.

Kur'ân-ı Kerîm'de meleklerin ahlâkî yönden üstün, yüce ve temiz oldukları,¹⁰⁷³ Hz. Cebrâîl'in çok güzel görünümlü olduğu¹⁰⁷⁴, Zebânîler'in heybetli ve kaba oldukları zikredilir.¹⁰⁷⁵ Yaratılış yönünden ise; meleklerin kanatlarının olduğu¹⁰⁷⁶, yeme-içme ihtiyaçlarının olmadığı, insan suretine girebildikleri,¹⁰⁷⁷ dişiliklerinin olmadığı, bildirilir.

Meleklerin görevleriyle de alâkalı Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli bilgiler verilir. Kâinatta çeşitli görevleri oldukları, Allah Teâlâ'ya hiç isyan etmeyip sürekli onu andıkları ve ona secde ettikleri, Hz. Muhammed'e salât ve selâm getirdikleri, bazen insanlar arasındaki savaflara iştirak ettikleri (bedir savaşı), ruhları kabzettikleri beyan edilir.¹⁰⁷⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de meleklerle ilgili tarihte yaşanan bazı olaylar anlatılmaktadır. İnsanın yaratılışında Allah Teâlâ'ya insanların kan dökeceklerini söyledikleri, Hz. Âdem'e secde ettikleri, Bâbil'de Hârut ve Mârut'un insanlara sihir öğrettiği, Âd ve Semud kavimlerini helâk ettileri bunlardan bazılarıdır.¹⁰⁷⁹

Meleklerle ilgili yukarıda aktarılan bilgilerin yanında melek inancında en önemli fonksiyonun meleklerin bilen ve bilgi aktaran özelliklerinin bulunmasıdır. Bu bağlamda özellikle vahiy meleği semâvî dinlerin inancının temelinde yer almaktadır. Kur'ân-ı

¹⁰⁷¹ Hamele-i arş: Gâfir 40/7; Kirâmen kâtibin: el-İnfîtâr 82/11; Hafaza: el-En'âm 6/61; Zebânî: el-Alak 96/18; Cibrîl: el-Bakara 2/97; Mikâil: el-Bakara 2/98; Dâî: el-Kamer 54/8; Tâhâ 20/108; Melekü'l-mevt: es-Secde 32/11; Hârut ve Mârut: el-Bakara 2/102.

¹⁰⁷² el-Bakara 2/30: "Rabbin Meleklerle ben yer yüzünde bir halife yaratacağım dedi. Onlar da orada bozgunculuk yapıp kan dökecek kimseler mi yapacaksınız, biz seni övgüyle tesbih etmekte ve kutsallığımı söylemekteyiz dediler. Dedi ki: Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.

¹⁰⁷³ Abese 80/16: "Üstün ve değerlidirler."

¹⁰⁷⁴ en-Necm 53/6: Güzelliğe sahip olan doğrudur.

¹⁰⁷⁵ et-Tahrîm 66/6: Ey iman edenler; kendinizi ve ehlinizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyunuz. Orada kaba, şiddetli melekler vardır. Onlar Allah'ın emrettiklerinde isyan etmez ve emredilene yaparlar.

¹⁰⁷⁶ Fâtır 35/1: Hamd, gökleri ve yeri yaratan, ikişer, üçer ve dörder kanatlı melekleri elçiler kılan Allah'ındır; O, yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah, her şeye güç yetirendir.

¹⁰⁷⁷ Meryem 19/17; Hud 11/69-70, 77-78; Zâriyât 51/23-30.

¹⁰⁷⁸ en-Nâziât 79/5; el-Enbiyâ 21/19-20; el-Ahzâb 33/56; el-Enfâl 8/9; Muhammed 47/27.

¹⁰⁷⁹ el-Bakara 2/30; el-Hicr 15/30; el-Bakara 2/102; Hûd 11/70.

Kerîm’de meleklerin, henüz insanlar yaratılmadan onların kan dökücü olacaklarını bilmeleri, bilgilerinin Allah Teâlâ’nın dolaylı-dolaysız öğretmesiyle olduğu, Hz. Âdem’in onlara esmâyı öğrettiği aktalır. ¹⁰⁸⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de meleklerle ilgili geçen bu bilgilerin yanında hadislerde bu konuların detaylı açıklaması olduğu görülür. Bu bilgiler ışığında meleklerin insan için gayb olan birçok hadiseyi bildiği anlaşılmaktadır.

Meleklerin varlığı insan için gaybî bir konu iken, meleklerin kendisi için gaybî bir husus değildir. Bu bağlamda insan için gayb olan birçok olay, melekler tarafından bilinebilir. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’in bildirdiği üzere mutlak olarak her şeyin bilgisi melekler tarafından da bilinemez. Nitekim Allah Teâlâ’nın onlara sorusundan sonra melekler “Biz ancak bize bildirdiklerini biliriz.”¹⁰⁸¹ diyerek mutlak gaybı bilme konusunda acizliklerini dile getirmişlerdir.

Meleklerin insanlar için gayb olan birçok hususu biliyor olmaları, onları insanlar için önemli bir bilgi kaynağı durumuna sokmaktadır.

Meleklerin peygamberler için bilgi kaynağı olması hususunda İslâmî düşüncede bir ihtilafa rastlanmaz. Nitekim İslâm’ın ana kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm dahi melek vasıtasıyla Hz. Peygamber’e indirilmiştir.

Naslarda meleklerin peygamberler dışında kimselerle de görüşmelerinin aktarılması¹⁰⁸², meleklerin velîler için de bir bilgi kaynağı olabileceği problemini doğurmaktadır. Bu konu ilk dönemde kelâmcılar tarafından tartışmaya açılmamışsa da, sûfî ve şîî çevreler tarafından açıkça dile getirilmiştir.

Sûfîler bu konuya tartışma veya ispat cihetinden yaklaşmadıkları için, meleklerden bilgi almayla ilgili ilk dönemde önemli bir literatür oluşmamıştır. Bununla birlikte sûfî menâkıblerinde bazı sûfîlerin meleklerle konuşmasına dair bilgiler yer almaktadır.

Hakîm et-Tirmizî kendi bibliyografyasını yazdığı eserinde, rüyasında heybetinden korktuğu ak saçlı ve aksakallı birisini gördüğünü ve onun melek olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. O, bu melekten Ali ismindeki bir şahsın oğluna söylemek üzere, onun

¹⁰⁸⁰ el-Bakara 2/31-33.

¹⁰⁸¹ el-Bakara 2/32.

¹⁰⁸² Meryem 19/17-21; Hûd 11/71.

içinde bulunduğu ortamdan uzaklaşması gerektiğine dair bilgi alır.¹⁰⁸³ Rüya konusunda da belirtildiği üzere Tirmizî'ye göre rüyanın çeşitli türleri vardır ve bunlardan birisi de melek tarafından insana gösterilen rüyadır.¹⁰⁸⁴

Serrâc da, Tirmizî'ye benzer bir şekilde, bazı sûfilerin rüyalarında melekleri gördüklerini onlarla sohbet ettiklerini belirtmektedir. O, bu konuda Harraz'ın rüyasında iki meleğin kendisine gelerek sıdkla ilgili konuştuklarını aktarır.¹⁰⁸⁵

Ebû Tâlib el-Mekkî, semâvâtı müşahade eden bir velînin melekleri gördüğünü, onlara kim olduklarını sorduğunu, meleklerin, üç yüz bin yıldır Allah'a ibadet ettikleri cevabını verdiklerini nakleder.¹⁰⁸⁶ Yine İbrahim b. Edhem ebdallardan birisinin şöyle dediğini aktarır:

“Bir gün ebdallerden birisi deniz kenarında namaz kılıyordu. Yüksek bir sesle Allah Teâlâ'nın zikredildiğini duydu ancak kimseyi göremedi. Ebdalden olan kişi “Sen kimsin? sesini duyuyorum ancak seni göremiyorum.” dedi. O ses, “Ben bu denizde görevli meleğim. Yaratıldığım günden beri Allah Teâlâ'yı bu şekilde tesbîh ediyorum” dedi. Ebdalden olan kişi “Senin adın nedir?” diye sordu. O da: “Miheyheyâil” dedi.¹⁰⁸⁷

Mekkî velîlerin melekleri görüp, onlardan bilgi almalarıyla ilgili yukarıdaki anlatımlarından daha açık bir şekilde, bir velînin kendisine bir soru sorulduğunda onu sağ ve solundaki meleklerle danışabileceğinden bahseder.¹⁰⁸⁸

Sûfî söylemlerden velînin melekleri görmesinin mümkün olduğu sonucu çıkmaktadır. Kuşeyrî bu konunun Kur'ânî temeli olan Hz. Meryem kıssasında, Hz. Meryem'in meleği görmesinin mümkün olduğunu belirtir.¹⁰⁸⁹

Şîî düşüncede melekten bilgi alma konusunun, sûfilere göre daha önemli bir düzeyde ele alındığı görülmektedir. Onlara göre resûl-nebî-imâm ayrımında, meleklerin görülebilirliği önemli bir rol oynamaktadır.

¹⁰⁸³ Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 27

¹⁰⁸⁴ Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, s. 63

¹⁰⁸⁵ Serrâc, *el-Luma'*, s. 288

¹⁰⁸⁶ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, s. 111

¹⁰⁸⁷ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 77.

¹⁰⁸⁸ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 211.

¹⁰⁸⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, s. 254

Kuleynî, Sâdık'tan nebî'nin rüyada meleği göreceğini ve sesini duyacağını, resûlün rüyada meleği gördüğü gibi uyanırken de göreceğini ve onu işiteceğini, imamın ise sadece meleğin sesini duyabileceğini ve meleği göremeyeceği rivayetini aktarır.¹⁰⁹⁰

Bu rivayetten ortaya çıkan düşünce usûlî gelenek tarafından da benimsenerek, Şîa tarafından genel kabul görmektedir. Bu bağlamda şîi düşüncede meleğin imam için bir bilgi kaynağı olduğu net bir husustur.

Kuleynî, Hz. Cebrâil'in Hz. Meryem'e geldiği gibi, Hz. Fâtıma'ya da geldiğini ve Hz. Fâtıma'nın mushafının Hz. Cibrîl tarafından yazdırıldığı bilgisine yer verir.¹⁰⁹¹ O, Hz. Cebrâil'in sadece Hz. Fâtıma'ya değil, muhaddes olan kimselere de gelebileceğini, ancak muhaddeslerin meleği görmeyip, sadece sesini işiteceğini rivayetini aktarır.¹⁰⁹² O, bu konuda Sâdık'tan şunları nakleder:

“İlmimiz geçmiş, gelecek ve şimdiki zamana dair olmak üzere üç şekildedir. Geçmiş olanı Hz. Peygamber'den alınmıştır, gelecek olanı yazılı olarak verilmiştir. Şimdiki zamana ait ilmimiz ise kalbimize direk verilir. Yani kalbimize ilham olunur. Bu ilhamı melek kulağımıza duyurur.”¹⁰⁹³

Sâdık'a ilhamı verenin melek olduğunu nasıl bilirsiniz diye sorulduğunda ilhamın onlara sekinet ve vakar verdiğini ve bununla onun melekten olduğunu bildiklerini belirtir.¹⁰⁹⁴

Muhammed Bâkır, Hz. Ali'nin muhaddes olduğunu belirttikten sonra, ona, “Bilgi kim tarafından verilmekte?” diye sorulur. O da, meleklerden olduğunu söyler. Bunu nebîlik alâmeti sayan dinleyenlerden bazıları Hz. Ali'nin nebî olup-olmadığını sorar. O da, Hz. Ali'nin, Hz. Zülkarneyn gibi veya Hz. Süleyman'ın veziri gibi olduğunu belirtir.¹⁰⁹⁵

İmamların yeryüzünde olan herşeyi bilmelerinin meleklerle ilgili olduğuna dair Kuleynî'de çeşitli rivayetler mevcuttur. Buna göre Sâdık, meleklerin yeryüzünde bir şey yapmak istediklerinde bunu imama sorduğunu, söyler.¹⁰⁹⁶

Sadûk, Kuleynî'nin aktardığı rivayetleri benimser bir çizgide benzer rivayetlere yer verir. Şîi düşüncede önemli bir yeri bulunan Hz. Fâtıma'yla ilgili meleklerin onu

¹⁰⁹⁰ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 230-232

¹⁰⁹¹ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 297

¹⁰⁹² Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 305

¹⁰⁹³ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 319.

¹⁰⁹⁴ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 326.

¹⁰⁹⁵ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 327

¹⁰⁹⁶ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 459

ziyarete geldiğinden bahseder. Buna göre Hz. Fâtıma, meleklerle “Allah Teâlâ Hz. Meryem’i en üstün kadın yapmadı mı?” diye sorunca melekler, Hz. Meryem’in sadece kendi zamanındaki kadınların en üstünü olduğunu, Hz. Fâtıma’nın ise bütün evrende bulunan kadınlardan yüce olduğunu, belirtir.¹⁰⁹⁷

Sadûk, bu bilgiyi sadece rivayet sadedinde aktarmaz. *İlelü’ş-şerâi* isimli kitabında bu bilgiye yer vermesi onun bu durumu benimsediğini de göstermektedir.

Sadûk, Muhammed b. Ebîbekir’in âyette¹⁰⁹⁸ geçen “ne bir resûl, ne bir nebî” ifadesine “ne bir muhaddes” lafzını eklediğini belirtir. Çevresindekiler Muhammed’e “Melekler nebîlerden başkasıyla konuşur mu?” diye sorulunca o, Hz. Meryem’i, Mûsâ’nın annesini, Hz. Sâra’yı ve Hz. Fâtıma’yı örnek göstererek, bunun mümkün olduğunu söyler.¹⁰⁹⁹

Şeyh Müfîd, peygamberlerin melekleri görmesini mümkün görürken, imamların melekleri görmesinin câiz olmadığını ancak, onlarla konuşmalarının mümkün olduğunu, savunur. O, bu konuda Şîa’dan sadece Benî Nevbaht’ın aykırı bir görüş ortaya koyduğunu belirtir.¹¹⁰⁰

Havasü’l-havasın meleklerden bilgi alabileceği konusunda şîî düşüncede ahbârî ve usûlî gelenek arasında kayda değer bir ihtilafa rastlanmamaktadır. Alınan bilgilerin keyfiyetiyle ilgili ise; her iki okulda da teorik olarak imamlar gerek dinî, gerekse dünyevî meseleler hakkında meleklerden bilgi alabilir. Bu, peygamberler hakkında zorunlu olarak kabul edilen bir husus iken, imamların meleklerden bilgi almasının pratikte bir karşılığını tespit edemedik.

Bir bilgi kaynağı olarak melekler ele alındığında sıradan insanların bundan nasipdâr olmadığı aşikârdır. Meleklerle iletişim kurup onlardan bilgi almak ancak mûcize veya kerâmet sadedinde kabul edilebilir.

Naslarda peygamberlerin dışında bazı insanların meleklerle iletişim kurup, onlardan çeşitli bilgiler aldıkları yer almaktadır. Sûfî ve şîîler insanları sınıflandırırken, velî veya

¹⁰⁹⁷ Şeyh Sadûk, *İlelü’ş-şerai*, s. 181

¹⁰⁹⁸ el-Hac 22/52.

¹⁰⁹⁹ Şeyh Sadûk, *İlelü’ş-şerai*, s. 181

¹¹⁰⁰ Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, s. 69

imamı sıradan insanlardan saymadıklarından bu iki ekole göre havasü'l-havastan kabul edilecek kimseler meleklerle görüşüp onlardan dünyevî veya uhrevî bilgi elde edebilir.

Sûfî ve şîîler havasü'l-havasın melekten bilgi almasını kabul etmekle beraber bu iki ekol arasında, iki temel fark olduğu da görülmektedir. Bunlardan birincisi sûfîler peygamber dışında da meleklerin görülmesini mümkün görürken, şîîler imamın melekleri göremeyeceği hususunda ittifak etmektedirler. İkinci husus ise, alınan bilginin işlevselliği hususunda ortaya çıkmaktadır. Teorik olarak sûfîlere göre melekten alınan bilginin üçüncü şahıslara aktarılma gereksinimi yoktur. Şîîlerde ise imam aynı zamanda teşrînin devamlılığını sağladığından, dinî konulara ait hükümleri melekten alabilir ve imam bunu tebliğ ettiğinde bu diğer insanlar için bağlayıcı bir nitelik kazanır.

3.7. Cinlerden Bilgi Alma

Cinler, insan açısından melekler gibi duyularla idrak edilemeyen ancak, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde varlıkları bildirilen bir mahlûk türüdür. Meleklerden temel farkı ise onların da insanlar gibi hayır ve şerri tercih edebilen mükellef varlıklar olmasıdır.

Cin kelimesi sözlükte, örtmek anlamına gelen Arapça “c-n-n” kelimesinden türer. Bu bağlamda insanın göremediği birçok nesne, Arapça'da bu kökten türemiş kelimelerden oluşur. Cennet, cenîn, mecnûn gibi cin kelimesi de bu minvâl üzeredir.

Terim olarak “Duyularla idrak edilemeyen ve insanlar gibi ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan varlık türü”¹¹⁰¹ olarak tanımlanan cinler, hemen her inançta çeşitli şekillerde yer almaktadır.¹¹⁰²

Kur'ân-ı Kerîm'de bir sureye isim olarak da verilen cinler, bu kelimenin çoğulu olan cân kelimesiyle de zikredilir. Cân'ın cinlerin atası olduğu görüşü olsa da, cinler için kullanılan cins isim olduğu da kabul edilmektedir.

Âyetlerde cinlerin insandan önce yaratıldığı¹¹⁰³, yaratılış maddesinin ateş olduğu¹¹⁰⁴, mükellef varlıklar olduğu¹¹⁰⁵, Âhirette Cennet veya Cehennem'e gidecekleri¹¹⁰⁶,

¹¹⁰¹ Süreyya Şahin, “Cin” *DİA*, XIII, s. 5.

¹¹⁰² Mustafa Tuncer, *Kur'an'da Cin ve Şeytan*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999, s. 5-12.

¹¹⁰³ el-Hicr 27/15: Cinleri, daha önceden dumansız ateşten yarattık.

¹¹⁰⁴ er-Rahman 55/15: Cinleri yalın bir ateşten yarattı.

¹¹⁰⁵ er-Rahman 55/31: Ey iki toplum (cinler ve insanlar) yakında sizinle ilgileneceğiz.

¹¹⁰⁶ el-A'râf 7/179.

insanları görüp-duyabildikleri¹¹⁰⁷, semâya çıkabildikleri¹¹⁰⁸, evlilik yapıp çoğaldıkları¹¹⁰⁹ bildirilmektedir. Hadislerde de bu esaslar çerçevesinde cinlerle ilgili detaylı bilgiler mevcuttur. Onların hayvan suretine girebildikleri¹¹¹⁰, yemeklerinin kemik ve gübreyle ilgili olduğu,¹¹¹¹ insanlara saldırabildiği,¹¹¹² gibi hususlar beyan edilmektedir.

Cinlerin, bu özellikleriyle insanlara benzer akıllı canlı türleri olduğu söylenebilir. Bilgi edinme ve aktarma açısından insandan önemli bir farkı olmadığı görülür. Bu bağlamda cinlerin, insan için bir bilgi kaynağı olarak düşünülmesi mümkündür.

Cinler, insan için bilgi kaynağı olarak düşünüldüğünde öncelikle onların bazı konularda insandan daha fazla bilgi sahibi olmaları, ikinci olarak da insanlarla bir yolla bağlantı kurabilmelerinin mümkün olması gerekmektedir.

Cinlerin bilgi sahibi varlıklar olduğu mükellef olmalarından ötürü zorunlu bir durum olarak karşımıza çıkar. Kur'ân-ı Kerîm'de aktarılan vasıflarıyla onların da, insanlar gibi bazı şeyleri kesin olarak bildikleri, bazı olayları ise hatalı yorumladıkları anlaşılmaktadır. Âyetlerde onların hatalı düşünceleri şu şekilde bildirilir: “Biz cin ve insanları Allah’a yalan söylemez zannederdik.”¹¹¹³, “Onlar da, sizler gibi Allah’ın kimseyi diriltmeyeceğini zannettiler.”¹¹¹⁴ Bunun yanında cinlerin bilen varlıklar oldukları, bilgilerinin bazı durumlarda insandan fazla olabileceği hükmü de aynı âyetlerden çıkarılabilir. Cinlerin varlığı dahi insanlar için gaybî bir durum olduğuna göre cinlerin kendi zatlarını ve evsafalarını bilmeleri, onların insanlar için gayb olan bazı olayları bilmelerine imkan tanır. Bunun dışında Kur'ân-ı Kerîm'de cinlerin semadan bilgi alabildikleri ancak belli bir dönem sonrasında bunu yapmaktan men edildikleri, onlardan kim semadan bilgi almaya çalışırsa taşlandığı anlatılır.¹¹¹⁵

¹¹⁰⁷ el-Cinn 72/6.

¹¹⁰⁸ el-Cinn 72/8.

¹¹⁰⁹ el-Kehf 18/50.

¹¹¹⁰ Müslim, Kitâbü's-selâm, 139.

¹¹¹¹ Buhârî, Kitâbü menâkibi'l-ensâr, 32.

¹¹¹² Müslim, Kitâbü's-selâm, 139.

¹¹¹³ el-Cin 72/5.

¹¹¹⁴ el-Cin 72/7.

¹¹¹⁵ el-Cin 72/9.

Kur'ân-ı Kerîm'de cinlerle insanlar arasında bilgi alışverişi olduğu hususunda; Hz. Süleyman'ın cinlerden bir ordusu olduğu, onları çeşitli işlerinde kullandığı, yine Hz. Süleyman'ın cinlerden bir ifrite tahtını getirmesini emrettiği gibi hususlar bildirilir.¹¹¹⁶

Hadislerde cinlerin semadan bilgi almalarıyla ilgili cinlerin semadan duyduğu sözü kâhine bildirdiğini ancak bu bildirim esnasında birçok yalan da karıştığı anlatılır.¹¹¹⁷

Bunun yanında Hz. Peygamber'in cinleri gördüğü, onları Sudan kabilesinden zut denilen uzun boylu insanlara benzettiği, sahabilerden Halid b. Velid'in Uzza'ya yıkarken içinden çıkan bir cini öldürdüğü, Hz. Ömer'in bulunduğu bir mecliste Hz. Peygamber'in yanına bir cinnin ihtiyar birisi suretinde gelip müslüman olduğunu ve Hz. Peygamber'den dinini öğrendiği gibi birçok rivayete yer verilir.¹¹¹⁸

Kelâmcılar cinlerin varlığıyla ilgili konulara değinmekle birlikte konu hakkında detaya girmemektedirler. İmam Mâtürîdî konuyla ilgili âyetlerin tefsirinde Hz. Peygamber'in bütün insan ve cinlere gönderildiğini, içlerinde farklı dinlere mensup olanlarının bulunduğunu, cinlerden bir kısmının Hz. Peygamber'i dinleyip Müslüman olduklarını, Hz. Peygamber'in kendisini dinlemeye gelen cinleri görmediği bilgisini verir.¹¹¹⁹ O, Hz. Peygamber'in cinleri görmediği konusunda "Bana vahyedildi."¹¹²⁰ ifadesini delil getirmektedir. Bununla beraber "Biz sana Kur'ân-ı dinleyen bir grup cini gönderdik"¹¹²¹ âyetindeki gurubu Hz. Peygamber'in olağan dışı bir şekilde görmüş olabileceğini belirtir. Ancak bu görmenin ruhî cesetle olmayıp, Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in gözüne kuvvet vererek olabileceğini, söyler.¹¹²²

Pezdevî; Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'ın şeytan ve cinlerin insanlara vesvese verebileceğine inandığını, bunu insanların kalbine ulaşarak yapabileceklerini, belirtir.¹¹²³

Kelâmcılar V. asra kadar olan dönemde bu ve benzeri aktarımların dışında, konuyu kelâmî düzleme alıp tartışmazlar. Konu daha çok sûfî ve şîî düşüncede kendisine yer

¹¹¹⁶ en-Neml 27/17,39.

¹¹¹⁷ Buhârî, Kitâbü't-tefsîr, 1.

¹¹¹⁸ Taberî, Hz. Peygamber'in hicreti sırasında insanların bir cinnin şiir okuduğunu duyup, bu şiirin anlamından Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiğini anlar. Bkz. Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I, s. 570

¹¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, s. 239

¹¹²⁰ el-Cin 72/1.

¹¹²¹ el-Ahkâf 46/29.

¹¹²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, s. 240.

¹¹²³ Pezdevî, *Usulü'd-dîn*, s. 234.

bulmuştur. Onlar, cinlerin mahiyeti ve onlarla bilgi alış-verişinin imkânına dair çeşitli rivayetler aktarmaktadırlar.

Hakîm et-Tirmizî konuyla ilgili hadisler çerçevesinde, cinler hakkında çeşitli bilgiler verir. O, bu konuda Hz. Peygamber'in cânların öldürülmesini yasakladığı rivayetini aktarır. Cânların cinlerden bir tâife olduğunu, müslümanların evlerinde yaşayabildiklerini, yaratılışlarının yılanlara benzediğini, belirtir. Bunlardan birisine insanın zarar vermesi durumunda bunların da insana varar verebileceğini, söyler. O, bu konuda Hz. Peygamber'den: "Medine'de bir grup cin müslüman oldu, kim ki bunlardan birisini görürse üç kere destur alsın, hala görülmeye devam ederse öldürsün, çünkü o şeytan'dır." rivayetine yer verir. Hakîm, rivayetler çerçevesinde cinlerin üç kısım olduğunu, bir kısmının kanadının olup uçtuğunu, bir kısmının yılan ve köpek suretine girdiğini, bir kısmının ise gezindiğini söyler.¹¹²⁴

Ebû Tâlib el-Mekkî, cinlerin insanların emrinde çalışmasıyla ilgili, bunun Hz. Süleyman'dan dört bin yıl önce Şeddâd b. Sâm b. Nûh tarafından yapıldığını dile getirir.¹¹²⁵

İsfahânî cinlerle iletişim kurma hususunda birçok rivayete yer vermektedir. Bunlardan bazıları şu şekildedir: Cüneyd b. Muhammed, bir gün günlük virdini yaptıktan sonra yatar ve kendisini dışarıda birisinin beklediğine dair bir ses duyar. Dışarı çıktığında karşılaştığı kişi kendisine Mağrip'ten gelen bir cin olduğunu söyler.¹¹²⁶

Abdulaziz b. Selman, babasının teheccüd için kalktığı evin köşesinden sesler işitir. Bu sesler cinlerden gelmektedir ve onlar da babasıyla birlikte teheccüt namazına kalkmaktadırlar.¹¹²⁷

İsfahânî; İbrahim b. Edhem'in cinlerden arkadaşları olduğunu, onların insan suretinde onunla yaşadıklarını, arasına onlarla birlikte yolculuklara çıktığını belirtmektedir.¹¹²⁸

Ayrıca İbrahim b. Edhem'in Hz. Peygamber'i dinlemeye gelen yedi cinden sonuncusuyla her sene buluştuğu rivayetini aktarır.¹¹²⁹ O, benzer bir rivayeti Ömer b.

¹¹²⁴ Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s. 227

¹¹²⁵ Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, II, s. 114-115

¹¹²⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, s. 274.

¹¹²⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, s. 245.

¹¹²⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, s. 394.

¹¹²⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, s. 395.

Abdülaziz'den de nakleder. Buna göre Ömer b. Abdülaziz bir gün siyah, ölü bir yılan görür ve onu toprağa gömer. O sırada bir ses iştilir. O ses, kendisinin Hz. Peygamber'e biat eden yedi cinden birisi olduğunu söyler. Ve o gömülen yılan için Hz. Peygamber'in seni kendi zamanının en hayırlı insanı gömecek dediği rivayetini aktarır.¹¹³⁰

Ebû Ricâ el-Attârdî, Hz. Peygamber'i gören sahâbî cinlerden en sonuncusunun h. 135 senesinde vefat ettiğini ve onun yılan suretinde olduğu halde kendisinin defnettiğini belirtir.¹¹³¹

Şîi düşüncede cinler imamların hükmü altında yaşayan varlıklar olarak telakki edilmektedir. Bu durum bir bakıma Hz. Süleyman'ın mâiyetinde bulunan cinlere benzerlik arz eder. Bu bağlamda Kuleynî, cinlerin, dinlerini imamlardan öğrendikleri rivayetlerine yer vermektedir.¹¹³² Bir diğer rivayette Hz. Ali hutbe okurken bir yılan görülür. Hz. Ali, yılanı dokunulmamasını emreder. Hutbeden sonra Hz. Ali, yılanla konuşur. Konuştuğu cin Hz. Ali'nin cinlerden olan halifesinin oğludur ve babasının vefat ettiğini haber vermek için gelmiştir. Hz. Ali de gelen cinnîyi babasının yerine imam olarak tayin eder.¹¹³³ Yine bir başka rivayette, Bâkır'ın hizmetini gören birisi pazara gittiğinde yanına birisi gelir ve Bâkır'dan bir mektup verir. Daha sonra mektubu getiren kişi aniden kaybolur. Hizmetli, görevini yerine getirdikten sonra Bâkır'a durumu arz eder. O da "Bizim cinlerden hizmetlilerimiz var eğer acil bir işimiz olursa onları göndeririz." der.¹¹³⁴

Kuleynî cinlerin zaman zaman imama bilgi getirdiklerine dair de rivayetler aktarmaktadır. Söz gelimi İmam Rızâ'nın bir kimseyle konuştuğunu görürler, ancak yanında kimse yoktur. Ona konuştuğun kim diye sorulunca cinlerden Âmir b. Zehrâî olduğunu söyler. O kişi, kendisinin de onu duymak istediğini söyleyince "Eğer onu duyarsan bir yıl boyunca humma hastalığına tutulursun." der. O, bunu kabul edince bir yıl hasta olur.¹¹³⁵

¹¹³⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, s. 341.

¹¹³¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, s. 305.

¹¹³² Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 459.

¹¹³³ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 461.

¹¹³⁴ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 460.

¹¹³⁵ Kuleynî, *el-Kâfi*, s. 461.

Sadûk, cinlerle ilgili detaylı bilgi vermemekle beraber, Ümmü Seleme'nin Hz. Hüseyin'in vefatı günü cinlerin ağlaşmasını duyduğu rivayetini aktarır.¹¹³⁶

Usûlî gelenekte ise bir bilgi kaynağı olması açısından cin konusu ele alınmamaktadır. Bu bağlamda şîî düşüncede cin konusunun işlenişi, daha çok imâmet teorisi endekslidir, denilebilir. Sûfî düşüncede de konuya dair çok bir bilgi yoksa da, özellikle İsfahânî'nin geçmiş sûfîlerden yaptığı aktarımlardan havasü'l-havasın cinlerle görüştüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda gerek sûfî düşünceye ve gerekse şîî haberlere dayanarak her iki ekolde de, özellikle havasü'l-havas olan kimselerin cinlerden çeşitli bilgiler almasının mümkün olduğu söylenebilir.

Cinlerden alınan bilginin niteliğiyle ilgili her iki ekolde de yeterli bir bilgi yer almamaktadır. Teorik olarak sûfîlerin cinlerden dinî bilgi alması mümkün görülürken ki sahâbe olan cinlerle görüşen sûfîlerden bahsedilmektedir, şîîlerde ise onların imamdan bilgi almaya muhtaç olmalarından ötürü imam cinlerden dinî bir bilgi almamakta, sadece dünyevî bilgi edinmektedir.

3.8. Hayvan, Eşya ve Olaylardan Bilgi Edinme

İnsanoğlu yeryüzünü çeşitli sınıflandırmalara tabi tutarak inceler. Varlıkların farklı özellikleri açısından çeşitli sınıflandırmasının yapılması mümkündür. Bu sınıflandırmaların en genel olanı, canlılar ve cansızlar olarak yapılan tasniftir. Buna göre canlılar da kendileri arasında bitkiler ve hayvanlar olarak iki kısma; hayvanlar da kendi arasında karada, havada ve suda yaşayan hayvanlar olmak üzere üç temel ayrıma tabi tutulurlar. Ampirik ayırım da denilen bu yapay ayırımın ilk olarak Aristo tarafından sistemleştirildiği düşünülmektedir. Günümüze kadar olan süreçte bilimin gösterdiği gelişmeyle birlikte varlıklar daha farklı sınıflandırılmaya başlanmıştır.

Bilgi teorisi açısından, insan etkileşime girdiği her şeyden çeşitli bilgiler edinmenin yöntemini arar. Bu bağlamda canlı-cansız her şey insan için bilgi kaynağı olmaya namzettir.¹¹³⁷

¹¹³⁶ Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, s. 109

¹¹³⁷ Nihat Çalışkan, "Empati ve Hayvanlarla İletişim", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 1, Kırşehir 2014, s. 29.

Dünyadaki yegâne akıllı varlık olan insan bilim ve teknoloji geliştikçe önce hayvan, sonra da cansız varlıklardan bilgi türetme eğilimine girmiştir. Bu durum hayvanların evcilleştirilerek, eğitilerek belli durumlarda yaptıkları hareketlerle çeşitli sonuçların elde edilmesi olarak açıklanabilir. Örnek olarak günümüzde köpeklerin uyuşturucu bulmada, bazı hayvanların deprem sezilerinde kullanıldığı görülür. Cansız varlıklar açısından ise internet, bilgisayar, kamera sistemleri, yangın güvenlik sistemleri, yapay zekâ teknolojisi vd. tümüyle eşyanın insana sunduğu bilgiler olarak kabul edilebilir. Ayrıca dolunay, ay ve güneş tutulması gibi tabiat olaylarının çeşitli olaylara haberci olduğu günümüzde kabul edilen bir gerçekliktir.

Kelâmcılar her ne kadar bilgi tasniflerinde bu tür hadiselerle önem atfetmeseler de, insanlar tarih boyunca hayvan, nesne ve olaylardan çeşitli bilgiler üretme eğiliminde olmuşlardır.

Madde hareketlerine anlam yükleyerek bir bilgi oluşturma eğiliminin insanlık tarihinde kadim bir gelenek olduğu görülmektedir. Bu konuda insanın en çok ilgisini çeken maddenin, ay ve yıldızlar olduğu söylenebilir. Eski Mezopotamya toplumları, Babil, Çin, Yunan ve Türkler’de bu geleneğin varlığı bilinmektedir.¹¹³⁸ İslam öncesi Arap toplumunda da müneccimlik adı altında, bir ilim olarak bu gelenek mevcuttur. Arap kültüründe yıldızlara bakarak tabiat olayları hakkında bilgi alan kimselere müneccim, kâhin, arrâf, sâhir adı verilmektedir.¹¹³⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de yıldızlarla ilgili birçok âyet olmakla birlikte bunları küçümseyici bir ifadeye rastlanmaz. Bazı âyetlerde yıldızların Allah Teâlâ’nın yüceliğini anımsattığı anlatılırken¹¹⁴⁰, bazılarında yıldızların insan için yön bulucu olduğu bildirilmektedir.¹¹⁴¹ Bazı âyetlerde yıldız, bazılarında yıldızların konumuna yemin edilir.¹¹⁴² Hz. İbrahim’in yıldızlara bakarak kendisinin hasta olduğunu söylemesi de ilgi çekicidir.¹¹⁴³

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın herşeyi hesapla yarattığı belirtilmektedir. Bu durumda evrende gerçekleşen kevnî olaylar çeşitli şeylerin habercisi olabilir. Örnek

¹¹³⁸ İlyas Çelebi, “Yıldıznâme” *DİA*, XXXXIII, s. 545.

¹¹³⁹ Ömer Faruk Harman, “Kâhin” *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 170.

¹¹⁴⁰ er-Rahmân 55/6: “Yıldız ve ağaç secde eder”

¹¹⁴¹ en-Nahl 16/16: “İşaretler vardır ve yine yıldızla yön bulurlar.”

¹¹⁴² el-Vâkıa 56/75: “Yıldızların konumuna yemin olsun”

¹¹⁴³ es-Saffât 37/88-89: “Yıldızlara şöyle bir baktı. Ben hastayım dedi”

olarak, kıyametin yaklaşmasıyla ayın yarılması arasında ilişki kurulmaktadır.¹¹⁴⁴ Bu açıdan bakıldığında eşyanın hareketlerinden insanların bazı sonuçlar elde etmesi sebep-sonuç ilişkisi bağlamında mümkün görülebilir. Aynı husus, insanların yaşadığı çeşitli olayların, başka hadiselerle sebep olma durumunda da ortaya çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'deki insanların günahlara dalmasının helak olmaya sebep olması buna örnek olarak zikredilebilir.¹¹⁴⁵

Hız. Peygamber'in gaybdan bilgi alınmaya çalışılması ve yıldızların insana tesiri olduğuna inanmayı yasakladığı rivayet edilir.¹¹⁴⁶ Bunun dışında, yıldız hareketlerinin bir anlam içerebileceğiyle ilgili sahâbenin çeşitli aktarımları vardır. Bunların en meşhuru Hız. Peygamber'in doğumunda "Ahmed Yıldızı" olarak isimlendirilen yıldızın görülmesi rivayetidir.¹¹⁴⁷ Ayrıca Hız. Peygamber'in oğlu İbrâhim, vefat ettiğinde güneş tutulmuş ve sahâbîler güneş tutulmasını onun ölümüyle ilişkilendirmişlerdir.¹¹⁴⁸ Yani güneş tutulmasının önemli bir şahsiyetin ölümüne işaret ettiği düşünülmüştür.

Sûfîlerin bâtınî bilgi alma konusunda birçok söylemleri olsa da, ilk beş asırlık dönemde yıldızların konumunu dikkate alarak, onlardan bilgi alma iddiaları olmamıştır. Bunun sebebinin Hız. Peygamber'den bu konudaki yasaklayıcı rivayetler olduğu söylenebilir. Ayrıca velâyetle kehânet arasında bir bağlantı kurulması korkusunun da, bunda rol oynadığı kabul edilebilir. Bunların dışında velî bir kimse için ilham, rüya, müşâhade gibi yıldızla bakmakla elde edilebilecek bilgiden çok daha üstün metodlar ortaya konmaktadır. Aynı durum şîf düşünce için de geçerli olsa da yıldızlardan haber alma kitabı olan 'Yıldızname'nin İmam Ca'fer'e nispet edilmesi ilgi çekicidir. Ancak yapılan tahkikler bu kitabın ona nisbetinin yanlış olduğu yönündedir.¹¹⁴⁹ *Nehcü'l-belâga*'da Hız. Ali'nin "Yıldız ilmini, sadece karada ve denizde yolunuzu bilecek kadar öğrenin, nitekim bu ilim kişiyi kâhinliğe götürür. Müneccim kâhin gibidir, kâhin de sihirbaz gibi, sâhir de kâfir gibidir, kâfir de cehennemdedir."¹¹⁵⁰ dediği rivayet edilmektedir. Bu rivayet imamlara bu tür isnadın doğru olmadığına delalet etmektedir. Şerif Mürtezâ'nın

¹¹⁴⁴ el-Kamer 54/1.

¹¹⁴⁵ el-İsrâ 17/16.

¹¹⁴⁶ Müslim, Kitâbü's-selâm, 125; Sadûk, *Men lâ Yahduruhu el-fakîh*, IV, s. 99.

¹¹⁴⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, s. 327.

¹¹⁴⁸ Buhârî, Kitâbü'l-kusûf, 1; Müslim, Kitâbü'l-kusûf, 10.

¹¹⁴⁹ İlyas Çelebi, "Yıldızname" *DİA*, XXXXIII, İstanbul 2013, s. 546.

¹¹⁵⁰ Şerif Radî, *Nehcü'l-belâga*, Tah. Muhammed Abdu, Dârü'l-ma'rifet, Beyrut ty, I, s. 128.

da konuyu kelâmî olarak ele alıp tartıştığı görülmektedir.¹¹⁵¹ Netice olarak, şîî düşüncede yıldızların insanlar üzerinde tesiri olduğu kabul edilmemektedir.

İslâm öncesi dönemlerden itibaren varlığını sürdüren; yıldızlardan haber alma, kara kedi veya baykuşun felaket habercisi olma durumu, İslâm sonrasında da farklı formlarda devam etse de, sûfî ve şîî düşüncede buna pek bir değer atfedilmez.¹¹⁵²

Hayvanlardan bilgi alma konusunda ise çeşitli efsanelerin var olmasıyla birlikte, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Süleyman'ın hayvanlarla olan konuşması, özellikle Hüdüd kuşundan Yemen'de gerçekleşen olaylarla ilgili bilgi alması ilgi çekicidir.¹¹⁵³ Bunun yanında karıncaların da kendi aralarında iletişim kurdukları ve Hz. Süleyman'ın onları anladığı hususu bildirilir.¹¹⁵⁴ Bu bağlam düşünüldüğünde Hz. Süleyman'ın hayvanların dilini bilerek onlarla iletişim kurabilmesi, insanların hayvanlardan bilgi alabileceğine Kur'ânî bir delil olarak sunulabilir.¹¹⁵⁵ Bu konunun sûfî ve şîîlerin ilgisini çektiği ve bu konuda çeşitli aktarımların yapıldığı görülmektedir.

Serrâc bazı sûfîlerin kuşların hareketleriyle Allah Teâlâ'nın onlara olan rızası arasında bir bağlantı kurduğunu aktarır. Buna göre kuşlar, Sakatî'nin elinden yemek yerken ondan kaçmaya başlar. Serî bu durumu lezzetli yemekler yediği için kendisine bir uyarı olarak görür. Bu davranışından uzaklaşınca, kuşlar kendisine tekrardan yakınlaşmaya başlar.¹¹⁵⁶ Bir başka örnekte, Fudayl b. İyaz'ın Allah Teâlâ'ya olan itaatsizliğini kölesinin ve hayvanların kendisine olan tavrından algıladığı söylenir.¹¹⁵⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, bazı sûfîlerin farelerin hareketlerinden Allah Teâlâ'ya olan yakınlıklarıyla ilgili bilgiler aldığını belirtir.¹¹⁵⁸

Hayvan hareketlerinin dışında çeşitli hadiselerden de sûfîlerin bilgi çıkarımında bulunduğu görülür. Hâris el-Muhâsibî'nin helal olmayan bir yiyeceğe el uzatsa parmaklarının titrediği, yemeğe çalışsa bile boğazından geçmediği aktarılır.¹¹⁵⁹ Bu bir bakıma onun bir yiyeceğin helal-haram olduğunu anlama kriteri haline gelir.

¹¹⁵¹ Şerif Mürtezâ, *Resâilü'l-Mürtezâ*, II, s. 300-305.

¹¹⁵² Tevfik Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm" *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 124.

¹¹⁵³ en-Neml 27/20.

¹¹⁵⁴ en-Neml 27/18.

¹¹⁵⁵ en-Neml 27/16.

¹¹⁵⁶ Serrâc, *el-Luma'*, s. 404

¹¹⁵⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 60.

¹¹⁵⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II, s. 516.

¹¹⁵⁹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 407; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 68.

Bu aktarımlardan sûfilerin hayvanların hareketlerine çeşitli anlamlar yüklediği anlaşılmaktadır. Özellikle havasü'l-havastan kabul edilen sûfilere bu tür atfların yapılması, onların hayvan davranışlarından bilgi ürettiği sonucunu doğurmaktadır.

Sûfilerin hayvan davranışları dışında, hayvanlarla konuşarak onlardan doğrudan bilgi aldığıyla ilgili de çeşitli aktarımlar vardır. Bu konuda Serrâc şöyle bir olay nakleder; Ebû Süleyman el-Havvâs, bir gün merkebiyle giderken sinekler onun hayvanını rahatsız ederler. Hayvan da rahatsız olup kafasını hareket ettirir. Ebu Süleyman, başını hareket ettirmesin diye, elindeki sopayla hayvana vurur. Merkep, Ebu Süleyman'a "Bana vurduğun gibi bir gün sana da vuracaklar." der.¹¹⁶⁰ Osman b. Ebî Atake, Rum diyarında savaştayken bir kuşun gelerek birliğin kazandığını, ganimetlerle belli bir gün sonra döneceğini haber verdiğini söyler.¹¹⁶¹

Sûfî düşünceye göre velîlerin hayvanlarla iletişim kurması, eşya ve çeşitli kevnî olaylardan bazı bilgiler edinmeleri mümkün görülmektedir. Bu bilgideki kesinlik havasü'l-havas olma durumuyla alakalı olduğu söylenebilir.

Şîî rivayetlerde hayvanların dilinden anlamak imâmetin şartı olarak zikredildiği görülür.¹¹⁶² Sadece hayvanların değil ağaç ve bitkilerin dahi imamı tanınması gerektiği aktarılır.¹¹⁶³ Taşların konuşarak imama delalet edeceği belirtilir.¹¹⁶⁴ Bunların da ötesinde rivayetlerde yeryüzünün tümüyle imamın olduğu bildirilir.¹¹⁶⁵

Kuleynî, Hz. Peygamber'in merkebi olan Ufeyr isimindeki hayvanın bir gün Hz. Peygamberle konuşarak ona; "Anam-babam sana feda olsun ey Allah'ın resûlü babam, babasından o da, dedesinden işitmiş ki, onun babası Hz. Nuh'un gemisindeymiş, Hz. Nuh onun yanına gelip başını okşamış ve ona bu merkebin soyundan öyle bir merkep gelecek ki ona seyyidü'l-mürselîn binecek demiş." dediğini aktarır.¹¹⁶⁶

Şeyh Sadûk, imamların dışında Hz. Ali'ye yakın olan sahâbîlerin de hayvanların dilinden anladıklarıyla ilgili rivayetlerde bulunur. Ebû Zer'in bir gün koyun güderken

¹¹⁶⁰ Serrâc, *el-Luma'*, s. 391

¹¹⁶¹ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 542.

¹¹⁶² Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 341

¹¹⁶³ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 413

¹¹⁶⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 414.

¹¹⁶⁵ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 474-476

¹¹⁶⁶ Kuleynî, *el-Kâfî*, s. 349.

yanına bir kurt geldiğini, kurdun ona Mekke’de Hz. Peygamber’in ortaya çıkmasına rağmen şerli kimselerin ona tâbi olmadıklarını söylediği aktarılır.¹¹⁶⁷

Şerif Radî, Hz. Ali’nin zamanında deprem olduğunda onun “O gün (yeryüzü) haberlerini verir.”¹¹⁶⁸ âyetine atıfta bulunarak “Biz yerin haber verdiği kimseleriz.” dediğini belirtir.¹¹⁶⁹

Şîî kelâmcılar bu tür rivayetlere ihtiyatla yaklaşsalar da, onlardaki imam tasavvuru imamın bu tür hadiselerden bilgi elde etmesine imkân tanımaktadır. Bu olayların oluşu sıradan hadiseler olarak değerlendirilmeyip, peygamber ve imama has olan mûcize-kerâmet adı altında temellendirilir.

Sûfî ve şîî düşünce, velâyete ermiş insanın âlemle olan ilişkisini sıradan, maddî esbaba endekli olarak devam ettiğini kabul etmez. Gerek sûfilere ve gerekse şîilere göre havasü’l-havasa Allah Teâlâ tarafından ayrı bir nur-ruh verilmektedir. Bu şekilde, havasü’l-havas olan bir kimse hayvanlarla konuşarak onlardan sıradan bir insan için gayb olan hadiselerin haberini alabilir. Aynı şekilde eşya ve çeşitli olayların konumundan, hareketinden sıradan insanların algılayamayacağı manalar çıkarabilir.

Yıldızların konumlarından da teorik olarak havasü’l-havasın anlam çıkarması hem sûfî ve hem de şîî düşünceye göre mümkündür. Ancak her iki ekolde de yıldızlardan haber alma düşüncesinin V. asra kadar olan dönemde varlığı görülmektedir.

¹¹⁶⁷ Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, s. 346

¹¹⁶⁸ el-Zilzâl 99/4.

¹¹⁶⁹ Şerif Radî, *Hasâisü’l-eimme*, s. 58.

SONUÇ

“Düşünce sistemlerini birbirinden ayıran temel etken” olarak kabul edebileceğimiz bilgi anlayışının, sūfî ve şîîler arasındaki benzerliği, bunların aynı düşünce temelinden ortaya çıktığına dair önemli bir karinedir.

Tarihsel gelişim süreçleri incelendiğinde, sahâbe döneminde Hz. Ali, Ashâb-ı suffe, Şiatü Ali, diğer dönemlerde ise Ehl-i beyt içerisinde ortaya çıkan ilmî şahsiyetlerin, iki ekol arasındaki ortak değerler olduğu görülmektedir. Her iki düşünce sisteminin de, bu zevâtı referans olarak kabul etmesi, bu şahsiyetlerin hangi ekole daha yakın olduğu problemini doğurmaktadır.

Şîî düşüncesinin, sahâbe döneminde henüz oluşmadığı dikkate alındığında, Hz. Ali’yle Şîa arasında bir kopukluk olduğu görülecektir. Aynı yargıya varmak, Hz. Ali sonrasında gelen, Şîa tarafından imam olarak kabul edilen kimseler için kolay olmasa da, özellikle Ali Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca‘fer-i Sâdık’ın şîî düşünceyi temsil ettikleri iddiası tartışmalıdır. Günümüzde Türkiye’de Ca‘fer-i Sâdık üzerine yapılan akademik çalışmaların bu tartışmaları artırdığı görülmektedir.

Ca‘fer-i Sâdık’ın şîî düşünce açısından büyük önemi haiz olduğu bilinmektedir. Nitekim şîî düşünceyi oluşturan rivayetlerin çoğunluğu bu zâta isnad edilmektedir. Söz gelimi Kuleynî’de geçen rivayetlerin yarısından fazlası ona isnad edilen sözlerden oluşmaktadır. Mezhebe mensubiyeti tartışmalı birisine şîî düşüncenin dayandırılıyor olması ciddi bir problemdir. Aynı durumdan kaynaklanan bir ikinci problem de, şîî düşüncedeki on iki imamın hepsinin, aynı düzeyde bilgiye sahip olduğu iddiasına rağmen, mezhebin neden Ca‘fer-i Sâdık üzerinden konumlandırıldığıdır. Aynı şekilde Kuleynî’de imam Mehdî veya sefirlerinden bir aktarım olmaması ilgi çekicidir.

Güzel ahlakı vurgulayan, dünyadan kaçınmayı öngören, ruhî zevkleri hedefleyen, derunî öğeler barındıran bir yaşam biçiminin, İslâm’ın ilk döneminden itibaren var olduğu kabul edilebilir bir düşüncedir. Bu merkezden hareketle, Şîa’nın imam olarak kabul ettiği zevâtın yaşam tarzları, sünnî ve şîî kaynaklarda geçtiği şekliyle dikkate alındığında, onların birer zâhid olduğu, mânevî olgunluğa erdiği, üstün ahlâklı, âlim insanlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, sūfî düşünceyle bunlar arasında bir bağlantı kurulmasına imkân tanımaktadır.

Watt'ın bu konuda “şifliğin doğuşunun on ikinci imamın gaybetinden önce olamayacağı” yönündeki tespitiyle, İbn Haldun'un sûfiler hakkındaki, “onların yöntemlerinin sahâbe ve tâbiîne dayandığına dair söylemi”, önemli iki görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Sûfilerin “ahlâkî öğretiler” noktasında İbn Haldun'un dediği gibi sade bir İslâmî köken mensubiyeti tespit edilebilirse de, sûfî metafiziğinin, İslâmî bir temeli olmakla birlikte, kadim kültürlerle etkileşimi olduğu da söylenebilir.

Sûfilerle şîiler arasında köken ilişkisi düşünüldüğünde; kökene koydukları şahsiyetlerde ortaklık olduğunu, bu şahsiyetlerin zühd hayatlarıyla ön plana çıktığını, ancak bunun “Sûfî düşünce, şîî düşünceden doğmuştur.” anlamındaki “Tasavvuf, teşeyyüdüdür.” hükmünü doğurmadığını, bilakis şifliğin doğuşunda kültürel arka planın yanında, zühd hareketlerinin de bir katkısının olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, sûfî düşüncenin öncüsü olarak kabul edilen şahsiyetlerin, Ehl-i beyt imamlarından ibaret olmadığı da göz ardı edilmemelidir.

Sûfîlikle şifliğin aynı düşünce temeline sahip olduğu tezine dayanak olacak önemli unsurlardan birisi de, iki ekolün ortaya koyduğu epistemolojidir. Tezde bu konu detaylı olarak incelenmiş ve bilgi anlayışlarının yer yer aynı ve genelde birbirine yakın olduğu tespit edilmiştir.

Kelâmcıların bilgi teorisi konusunu, herkes için müşterek kullanılabilir bilgi bağlamında ele aldığı görülmektedir. Bu tezde yapılan incelemelerden, sübjektif bilgiyle alakalı konuların da, kelâmî açıdan incelenmesinin önemi ortaya çıkmaktadır.

İlâhî bilgiyle ilgili tartışmalar kader konusu bağlamında ortaya çıktığından, iki ekolün öncü şahsiyetleri, ilâhî bilginin her şeyi kapsadığı ve değişmez olduğunu dile getirmişlerdir. Bununla beraber şîî düşünce tarihinde ‘bedâ’ inancının ortaya çıktığı bir gerçektir. Bedânın şîî vasatta imamlar döneminde ortaya çıktığı ancak, imamların “Allah’ın ilminde bir değişiklik olacağı düşüncesini” benimsemediği kaynaklarda yer alır. Bu tezatlık, o dönemki iletişim araçlarının kısıtlılığının yanında, imamın siyasi baskı altında kalıp, kendi düşüncelerini halka istediği ölçüde aktaramayışıyla açıklanabilir. Bu durumda; bu tür şîî inançları, imamlardan ziyade, ilk dönemde ortaya çıkan şîî kelâmcılarla ilişkilendirmek daha doğru olacaktır.

Her şeye rağmen ‘bedâ’ inancı usûlî gelenekte kendisine yer bulmuştur. Bu anlayışın Şîa’da oluşması, aslında ilâhî bilgiye bakış açısından çok imamın bildirdiği bir hususun aksinin çıkması ihtimaliyle ilişkilidir. Bu durumda imama cehalet veya yanılma isnad etmek yerine, sorgulanamaz bir yapısı olan ilâhî bilgiyle konu açıklanmaya çalışılmıştır. Aslında imamların sözlerinde bedâyı geliştirmek zorunda kalacak bir söyleme rastlanmamaktadır. Bununla beraber imama karizmatik, yanılmaz ruhanî bir vasıf yüklendiğinde teorik olarak onun sözünün hilâfı bir hadise, bedâyı açıklanabilir bir hüviyete kavuşmaktadır. Bu tür bir inanca, ilk dönemde sûfî düşüncede rastlanmasa da, belirttiğimiz sebeplerden ötürü ilerleyen dönemlerde sûfîler arasında bedâyı yakın düşünceler ortaya çıkmıştır.

Usûlî gelenek kendisinden önceki şîî gruplarda bedânın mezhebe mal olmuş bir görüş olduğunu gördüğünden, bunu reddetmek yerine, nesih gibi genel kabul gören kavramlarla açıklama yoluna gitmiştir. Bu bağlamda özelde sûfî ve genelde ise sünnî düşünceyle ortak bir düşünce geliştirmeye çalışılmıştır.

Bedâ düşüncesi, levh-i mahfûzla da ilişkili olarak açıklanabilmektedir. Levh-i mahfûzda herşeyin yazılı olduğu varsayıldığında ve meleklerin onu gördüğü kabul edildiğinde, meleklerden daha üstün insanların da buna bakmasının imkânı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda sûfîlerde velînin, şîîlerde imamın levh-i mahfûza bakabilme özellikleri onlara ilâhî bilginin nakilciliğini yapma vasfı yüklemektedir. Gerçi şîîler levh-i mahfûzu Allah’ın âlemden gizlediği ilmiyle ilişkilendirirler de, onun yerine ikinci bir levh düşüncesi ortaya koymaktadırlar. Havasü’l-havastan olan birisinin bir söyleminin aksi çıkması, levh-i mahfûzda veya levh-i mahfûzdan aktarılan ikinci levhde değişiklik olmasının bir yansıması olur. Sûfî düşüncede bu durum V. asra kadar olan dönemde kendisini pek göstermese de, bu yaklaşımın nüvelerinin mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle levh-i mahfûzla kalp âlemi arasında kurulan ilişkilerin, bu bağlantının kurulmasına zemin hazırladığı kabul edilebilir. Burada ifade edilmelidir ki; sûfîlerde levh-i mahfûz Allah Teâlâ’nın ilmine eş anlamlı olarak kullanılmamaktadır.

Sûfî ve şîî düşüncenin aynı temelden hareket ettiklerini düşündüren en çarpıcı görüşleri velâyet ve imâmet anlayışıdır. Bu anlayış aynı zamanda onları diğer düşüncelerden ayıran temel özelliktir. Bu noktadan hareketle, hem sûfî hem de şîî düşüncede insanların çeşitli sınıflara ayrıldığı söylenebilir. Her iki ekolün ayrımında da; avam, havas ve

havasü'l-havas diyebileceğimiz üçlü sınıflandırma göze çarpmaktadır. Bu sınıflandırmanın “bilgi anlayışı”yla alakalı olması önemlidir. Avam; duyular, akıl ve haberle bilgi alan insanların genelini ifade ederken, havas; bunların dışında çeşitli metotlarla bilgiler alabilen ancak, aldığı bilginin zan içerdiği kimseler için kullanılan kavramdır. Havasü'l-havas ise sûfî düşüncede peygamberler ve velîleri, şîî düşüncede ise peygamberler ve imamları içine alan bir terimdir. Gerçi bu kavramı şîîler nadiren kullansa da anlam itibarıyla düşüncelerinin temelinde yer almaktadır.

Sûfî düşünceyi sûfî düşünce yapan velî anlayışı, şîî düşünceyi de şîî düşünce yapan imam anlayışıdır. Bu bağlamda velîye yüklenen anlamla, imama yüklenen anlamın birbirine yakın veya aynı manayı ifade ediyor olması, bu iki ekol arasındaki bağlantı için bize önemli bir ipucu sağlamaktadır.

Günümüzde hiç şüphesiz velîyle imam aynı anlamda kullanılmaz, ancak ilk beş asırdaki dönemde bilgi anlayışı bağlamında velîyle imam neredeyse birbiri yerine kâim olabilecek iki şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ikisi de sıradan insanların bilemeyeceği hakikatleri keşfedebilir. Her ikisi de muhaddestir, yani kendisine Allah katından ilham gelebilir. Her ikisi de seçilmiştir. Her ikisinde de kerâmet zâhir olabilir. Her ikisi de Şeytan'ın kendilerine müdahalede bulunamayacağı kimselerdir. Her ikisi de âhiretteki durumlarından haberdardır. Her ikisi de feraset sahibidir. Her ikisinin de duaları makbuldür. Her ikisi de enbiyanın vârisidir. Her ikisinin de rüyaları hakır.

Sûfî düşüncenin, yukarıdaki vasıflara haiz bir velî anlayışını ortaya koyarken, geçmiş kültürel birikimlerden, İslâmî kaynaklardan ve kendi tecrübelerinden istifade ettiği söylenebilir. Şîî düşüncenin ise, imamın bu vasıfları elde ediş şekliyle ilgili, soy bağı dışında net bir önerisi bulunmamaktadır. Bu noktada velî ve imama kastedilen mananın temelde aynı olduğu, ancak zamanla birbirlerinden ayrıştığı düşüncesi akıllara gelmektedir. İmamın velî olarak kabulünde gerek sûfî ve gerekse şîî düşünce açısından hiçbir problem ortaya çıkmazken, velînin imam olarak kabulü mümkün değildir.

Bu tezde, şîîlerin imâmeti; “temeli dinî metinlere dayanan ve kültürel katkılarla zenginleşen bir velâyet anlayışı üzerine siyasal eklemelerle kurduğu” şeklindeki bir hipotez, net bir şekilde yanıtlanmıyorsa da, yukarıda aktarılan bilgiler, bu düşünceyi destekler niteliktedir. Özellikle, Hz. Osman döneminde başlayan kargaşaların şîî düşüncenin bu yöndeki siyasî alt yapısını hazırladığı kabul edilebilir.

Ahbârî gelenekte yer alan, imamın vasıflarıyla ilgili rivayetlerde, imam kelimesi yerine velî kelimesi kullanılsa sûfîler açısından uygun bir velî vasfı ortaya konmuş olur. Aynı şekilde sûfîlerdeki velî vasıflarında velî kelimesi yerine imam kelimesi kullanılsa şîî düşüncedeki imamın vasıfları aktarılmış olur. Buradaki temel ayırım noktası ise devlet başkanlığı vasfıyla imam vasfının eşdeğer görülmesidir. Bu ayırım özellikle usûlî düşünceyle daha belirgin hale gelmiştir.

Bilme yönüyle insanlar kategorize edildiğinde, karşımıza temelde iki sınıf ortaya çıkmaktadır. Birincisi beş duyu, akıl ve doğru haberle bilgiye ulaşan insanlar, ikincisi bunların ötesinde farklı metotlarla bilgiye erişebilen havasü'l-havastan olan kimseler. Dinî bağlam düşünüldüğünde böyle bir sınıflandırma zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim nübüvvetin imkânı ortaya konulurken, nebînin sıradan insanların ulaşamayacağı vahye ulaştığı, meleklerden bilgi aldığı, kesin olarak kabul görmektedir.

Sûfî ve şîî her iki ekolde de, sıra dışı bilgi edinme peygambere has değildir. Sûfîlere göre velî, şîîlere göre imam bu konuda peygambere yakın bir konumdadır. Sûfî düşüncede peygamberlerin velîlerden daha fazla bilgiye sahip olduğu kabul edilir. Şîî düşünce ise Hz. Muhammed, en üstün insan konumunda değerlendirilmekle birlikte, imamlar diğer peygamberlerden üstündürler. Buna göre diğer peygamberler bilgi yönüyle imamdan daha alt seviyededir. Beşer bilgisinin kapsamı bu bağlamda düşünüldüğünde, peygamberlerin sıradan insanlardan daha fazla Allah bilgisine erişmesi ve gaybî konularda çeşitli bilgilere sahip olması özelliği, velî/imam için de geçerlidir. Bu durum, “peygamberle velî/imam arasındaki ayırımın kriterinin ne olduğu” problemini doğurmaktadır. Bu bağlamda peygamberin diğer insanlardan ayıran özellikleri ve bilgi kaynakları üzerinde başkaca kelâmî çalışmaların yapılması önerilebilir.

Fizik ötesi, aşkın, müteâl olan Allah Teâlâ'nın tabiat kurallarıyla kısıtlanmış akılla bilinmesi problemi karşısında sûfî ve şîî düşünce yine birbirlerine yakın bir görüş ortaya koymaktadırlar. Sûfîlerin görüşleriyle ahbârî-şîî düşüncenin aynı çizgide seyrettiği görülmektedir. Her ikisi de havasü'l-havas olmayan bir kimsenin Allah Teâlâ'yı hakkıyla bilemeyeceği, normal insan aklıyla ilâhî hakikatlerin kavranamayacağı üzerinde dururlar. Burada onların kastettiği mârifet, iman-küfür bağlamında Allah

Teâlâ'nın varlığı, sıfatları veya isimleri olmayıp, bunun ötesinde derunî bir bilgidir. Bu hususta her iki ekolde de bâtinî olarak adlandırabileceğimiz bir bakış açısı vardır.

Ekoller arasındaki ortak noktanın odak haline geldiği hususlardan birisi de gaybî bilgilerin elde edilebilirliğidir. Nitekim havasü'l-havasa diğer insanlardan ayrı bir paye yüklenmesine sebep olan özelliği budur. Şîa'da usûlî gelenek her ne kadar imamın gaybı bilebileceğini net bir şekilde dile getirmemişse de son tahlilde onların da gaybı sınıflandırarak imamın gaybı bilebileceğine inandıkları görülür. Usûlîlerin ihtilaf noktası gaybî bilginin kapsamı ve elde ediliş şekliyle ilgilidir. Sûfî düşünceyle ahbârî gelenek arasında ise önemli benzeşmeler dikkati çekmektedir.

Gaybî bilginin elde edilişi metafizik bir olay olduğundan, buna ulaşmanın akıl ve duyularla olmayacağı açıktır. Bu bağlamda her iki ekol de buna ulaştıran yeni metotlar teklif etmektedirler. Bunlar; rüya, vahiy, keşif, Kur'an'dan bâtinî bilgi alma, meleklerden bilgi alma, cinlerden bilgi alma ve "hayvan, eşya ve olaylar"dan bilgi edinmedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları bu metotlardan bazısını peygamberler için zorunlu görmekle birlikte kerâmet adı altında velîler için de mümkün görmüşlerdir. Şîa'da da aynı durum, imamın şahsı etrafında kabul edilmektedir. İki ekol arasındaki fark ise velî hüküm koyucu olarak kabul edilmezken, imamın teşrî makamı olarak benimsenmesidir. Bununla birlikte imamın dahi bir konuyu ispat etmede yukarıdaki metotları kullandığı net olmayıp, bu durumun teorik düzlemde kaldığı sonucuna varılmaktadır.

Sûfî ve şîî düşüncede velî ve imama atfedilen sıfatların birbirine çok yakın olması ve Ehl-i sünnet'in velâyeti kabul eden bir yapıda bulunması, Şîa'da imam olarak kabul edilen kimselerin velî insanlar olarak görülmesini Ehl-i sünnet açısından mümkün kılmaktadır. Bu durum genelde Ehl-i sünnet, özelde sûfî kaynaklarında sekizinci imam Ali er-Rızâ'ya kadar görülür. Söz gelimi, Ca'fer-i Sâdık'ın sözüne güvenilir, müctehid bir âlim olduğu, İmam-ı A'zam'la fikir alışverişi yaptığı zikredilir. Sûfîler bunun da ötesine geçerek bu zatı kerâmet sahibi, velî bir kimse olarak da takdim ederler. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, şîî kaynaklardaki, imamları övücü rivayetlerin birçoğu, sünnî düşünce açısından da kabul edilebilir bir hüviyete kavuşmaktadır. Nitekim benzer aktarımlar sûfîlerin menâkıb ve eserlerinde fazlasıyla yer almaktadır ve onlar bu düşüncelerinden ötürü sünnî yapının dışında yer almakla suçlanmamışlardır. Bu bilgilerden, Şîa'yı Ehl-i sünnetten ayıran hususun, onların imama yükledikleri

faziletler olmadığı anlaşılmaktadır. Bu noktada Ehl-i sünnet-Şîa arasındaki ayrımın haber teorisiyle ilgili olduğu söylenebilir. Ayrıca bütün bunlardan, şîî düşüncenin ana omurgasını oluşturan on iki imamın, mezhepsel konumuyla ilgili karşılaştırmalı çalışmaların artırılmasının gereği de ortaya çıkmaktadır.

Şîa zaviyesinden bakıldığında birçok rivayette imama yüklenen bazı ruhanî vasıfların onlara has olmadığı durumu göze çarpmaktadır. Bu da ilk dönem zâhidleri başta olmak üzere sûfilerin şîîler tarafından benimsenebilir bir formda değerlendirilmesini mümkün kılar. Şîî düşüncede imama “dinde hüküm koyuculuk” ve “siyasî liderlik” gibi atıflar yapıldığından, velîlerin imamlarla eşdeğer kabul edilmesi mümkün olmasa da, en azından imamlar diğerlerinden daha büyük makama ulaşmış velî olarak benimsenebilir. Bu husus özellikle Haydar el-Âmûlî örneğinde açıkça görülmektedir. O, yukarıda aktardığımız gerekçeler üzerinden sûfileri, imamların gerçek yandaşları olarak arz etmiştir. Bu bağlamda, Ehl-i sünnet-Şîa mezhepleri arasındaki kurulacak iletişim, ortak paydaların vurgulanmasıyla pekişeceği için, sûfî düşüncenin üzerinde kurulduğu velâyet/kerâmet anlayışının önemli bir pozisyonu olduğu söylenebilir.

Son olarak sûfî düşünce velâyet ekseninde, şîî düşünce imâmet ekseninde gelişmiş iki ekoldür. Velâyet ve imâmetin en önemli vasfının bilgi olduğu açıktır. Bilme yönüyle velî ve imam arasında kayda değer bir farklılık bulunmamaktadır. Bu hususlar da dikkate alındığında, bilgi anlayışı ekseninde sûfî ve şîî düşüncenin aynı temelden hareket ettiği tezi kabul edilebilir bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Abdülcebbâr, Kâdî, *Fazlü 'l-i'tizâl*, Dârü't-Tûnusiyye li'n-neşr, Tunus ty.

-----, *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*, Mektebetü vehbe, Kahire 1996.

Abdülsâtir, Hasan, *Nazariyyetü 'l-bedâ*, Müessesetü'l-urveti'l-vuskâ, yy, ty.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü 'l-hafâ*, I-II, Dârü'l-kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 1988.

Afifi, Ebü'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm 'da Mânevi Hayat*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 36.

Akçay, Mustafa, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu*, Işık Yayınları, İstanbul 2002, s. 63-87.

Alper, Hülya, "İbn Sînâ ve Bâkîllânî Örneği'nde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışına Genel Bir Bakış" içinde *İslâm 'da Peygamber İnanıcı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, s. 164-169.

Arslan, Hulusi, *Kelâmî Açıdan Şia-Mutezile İlişkisi*, Malatya 2007.

Askalânî, İbn Hacer, *Hedyü 's-sâri*, Riyad 2001.

Askarî, Seyyid Mürteza, *Abdullah b. Sebe ve Esatirun uhra*, Beyrut 1991.

Atay, Hüseyin, *İslâm 'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992.

Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara ty.

Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi, İstanbul 1992.

Bâbertî, Ekmeleddîn, *Şerhü 'l-akâdeti 't-Tahâviyye*, Bereket Yayınları, İstanbul 2011.

Bâcûrî, İbrahim, *Şerhu cevharati 't-tevhîd*, yy. 1972.

Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Farku beyne 'l-firak*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1995.

-----, *Usûlü 'd-dîn*, İstanbul 1928.

Bâkîllânî, *el-Beyan ani 'l-farki beyne 'l-mu'cizâti ve 'l-kerâmât*, el-Mektebetü'ş-şarkiyye, Beyrut 1958.

- , *el-İnsâf*, el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, Kahire 2000.
- , *et-Takrib ve'l-İrşad*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993.
- , *et-Temhîd*, Müessesetü'l-kutubi's-sekâfiyye, Beyrut 1987.
- Bardakçı, Necmeddin, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.
- Beydun, İbrahim, *Abdullah b. Sebe*, Dârü'l-muerrihi'l-arabî, Beyrut 1997.
- Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I-XIV, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2003.
- Biçer, Ramazan, “Üvey Kardeşlerin Peygamberlik Anlayışlarına Dışarıdan Bakış” içinde *İslâm'da Peygamber İnanç*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- Birûnî, Ebu'r-reyhân, *Fi Tahkik ma li'l-Hind*, Haydarabad 1958, s. 24-25.
- Buhâri, Muhammed b. İsmâil, *Câmiü's-müsnedi's-sahih*, I-X, Dârü't-te'sil, Beyrut 2012.
- Bulut, Halil İbrahim, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Bûtî, Ramazan, *Kübra'l-yakîniyyât*, Dârü'l-fikri'l-muâsır, Beyrut 1997.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefahatü'l-üns min hazarati'l-kuds*, Kahire 1989.
- Cum'a, Muhammed Lütfi, *Tarihü felsefeti'l-İslâm*, Kahire 1927.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1985.
- Cüveynî, İmamü'l-harameyn, *el-İrşâd*, Mektebetü'l-hâncâ, Mısır 1950, s. 316.
- Çınar, Mahmut, *Nûr-i Muhammedî İnançının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014.
- Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008.
- Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam, *el-Fıkhu'l-ekber*, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, Çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992. s. 72.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Tarihü Mezahibi'l-İslâmiyye*, Kahire ty.
- Emin, Ahmed *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1969.

- Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İFAV Yayınları, İstanbul 1994.
- Erdemci, Cemalettin, *Kelam İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009.
- Eş'arî, *el-İbâne*, Dârü'l-ensâr, Kahire 1977.
- , *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1980.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, Dârü'l-Endelüs, İskenderiyye 2003.
- , *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-IV, el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kubrâ, yy. ty.
- Gulpaygânî, Ali Rabbani, *Kelamî Fırkalar ve Mezhepler*, el-Mustafa Yayınları, Çev. Yunus Gürel, İstanbul 2014.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996.
- Hâkim, Muhammed, *el-Müstedrek ala's-sahîhayn*, I-IV, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1990.
- Hayyât, Ebu'l-Hasen, *el-İntisâr*, Mektebetü'd-dâri'l-arabiyye, Beyrut 1993.
- Heytemî, İbn Hacer, *es-Savâiku'l-muhrika*, Müessesetü'r-risâle, I, Beyrut 1997.
- Hücvîrî, Ebu'l-Hasen, *Keşfü'l-mahcûb*, İskenderiye 1974.
- Hüseynî, Hâşim Mâruf, *Sîretü'l-eimmeti'l-isney aşera*, II, Beyrut 1990.
- İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Mektebetü's-sekâfâti'd-dîniyye, Kahire 2005.
- İbn Haldun, *Şifâü's-sâil ve tehzîbü'l-mesâil*, Darü'l-fikr, Dimeşk 1996.
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, I-XXXXX, Müessesetü'r-risale, Tah. Şuayb el-Arnaût vd, Beyrut 1995.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I-V, Dârü'l-cîl, Beyrut ty.

- İbn Hibbân, *Sahîhü İbn Hibbân*, I-XVII, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993.
- İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, I-II, tah. Mustafa et-Tekâ vd., yy., ty.
- İbn Kesîr, İsmâil, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XX, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cize 1997.
- , *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-azîm*, I-VIII, Beyrut 1999.
- İbn Mâce, Muhammed, *Sünenu İbn Mâce*, I-II, Dârü'l-fikr, Beyrut ty.
- İbn Manzûr, Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, I-XV, Dârü Sâdir, Beyrut ty.
- İbn Sînâ, *el-Mebdeü ve'l-meâd*, Umman 1998.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *Mecmuu'l-Fetava*, I-XXXV, Dârü'l-vefâ, Mansûra 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-ferec, *Telbîsü'l-İblîs*, I-II, Mısır 1992.
- Îcî, Adudiddîn, *el-Mevâkıf fi'ilmî'l-keâm*, Âlemu'l-kutub, Beyrut, ty.
- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fi'garîbi'l-Kur'ân*, tah. Muhammed el-Keylânî, yy. ty.
- İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, I-X, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1988.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, Âlemu'l-kutub, Beyrut 1983.
- Kam, Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Sadeleştiren: Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994, s. 63.
- Kazanç, Fethi Kerim, "İlk Dönem Eş'arî Kelam Sisteminde Bilgi Sorunu" *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, I, İstanbul 2015, s. 176-250.
- Kelâbâzî, *Et-Tearruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1993.
- , *Meânü'l-ahbâr*, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1999.
- Kılavuz, Murat ve Saim Kılavuz, *Kelama Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997
- Kuleynî, *Fürûu'l-Kâfî*, I-V, Dârü't-teâruf, Beyrut 1990.
- , *Usûlü'l-Kâfî*, Dârü't-teâruf, Beyrut 1990.

- Kuşeyrî, Abdulkerîm, *Letâifü'l-işârât*, I-VI, Dârü'l-kutubi'l-arabî, Kahire ty.
-----, *Er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2001.
- Mâlikî, Fadıl, *el-Gaybetü's-suğrâ*, Kum h.1420.
- Mâtürîdî, *Kitabü'ü-tevhîd*, Dârü'l-camiâti'l-Mısıriyye, İskenderiyye ty.
-----, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, I-X, Beyrut 2005.
- Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvvet*, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1986.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Biharü'l-Envar*, I-CX, Muessesetü'l-vefâ, Beyrut 1983.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-kulûb*, I-II, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2005.
- Mes'ûdî, *Murûcü'z-zeheb*, I-II, Dârü'l-fikr, Beyrut 1973.
- Muhâsibî, Hâris, "Bed'ü men Enabe İleyhi" içinde *Âdâbü'-Nüfûs*, Dârü's-selâm, Kahire 1991.
-----, Hâris, *Âdâbü'-Nüfûs*, Dârü's-selâm, Kahire 1991.
-----, Hâris, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1971.
-----, Hâris, *el-Mekâsib*, Dârü İbn Haldûn, İskenderiye ty.
-----, Hâris, *er-Riâye li hukûkillâh*, Dârül-meârif, Kahire ty.
-----, Hâris, *et-Tevbe*, Dârü'l-fadîle, Kahire ty.
-----, Hâris, *Kitabü'l-ilm*, el-Mektebetü'l-vataniyye, Cezair 1975.
-----, Hâris, *Muatabatü'n-nefs*, Dârü'l-i'tisâm, Kahire ty.
- Mûsevi, Haşim, *et-Teşeyyû Neşetühü ve Meâlimuhu*, el-Gadîr, Beyrut ty.
- Muttakî, Alaaddin, *Kenzü'l-ummâl*, I-XVI, Muessesetü'r-risâle, Beyrut 1989.
- Müfid, Ebû Abdullah, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, yy. ty.
-----, *el-İfsâh fi'l-imâmet*, Kum h.1413.

-----, *en-Nüketü fi mukaddimâti'l-usûl*, el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyyeti's-Şeyh Müfid, Kum, h.1413.

-----, *Evâilü'l-makâlât*, el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyyeti's-Şeyh Müfid, Kum, h.1413.

-----, *Tashîhü i'tikâdi'l-Îmamiyye*, el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyyeti's-Şeyh Müfid, Kum, h.1413.

Mürtezâ, Şerîf, *Resâilü'l-Murtezâ*, I-IV, Dâru'l-Kur'âni'l-kerîm, Kum 2000.

-----, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, I-IV, Tah. Abduzzehrâ, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 2004.

-----, *ez-Zehira fi ilmi'l-Kelâm*, Müessesetü't-târîhi'l-arabî, Beyrut 2012.

-----, *Tenzîhü'l-enbiyâ*, Dâru'l-edvâ, Beyrut 1989.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn, *Sahih-i Müslim*, Dâru ihyâi'l-kutubi'l-arabiyye, Kahire 1955.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahrü'l-keîâm*, Dâru'l-Farfûr, Dimeşk 2000.

-----, *Tabsiratü'l-edille*, tah. Hüseyin Atay, Ankara 1993.

Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, Dâru'r-Reşâd, Kahire 1992.

Nûmânî, İbn Ebî Zeyneb, *el-Gaybe*, Dâru'l-Cûlân, Kum 2011.

Osman, Abdurraûf Muhammed, *Muhabbetu'r-resûl beyne'l-ittibâ ve'l-ibtidâ*, Riyad h.1414.

Öz, Mustafa, *Şiîlik ve Kolları*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu, Ankara 2014.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1999.

Pezdevi, Ebu'l-Yusr, *Usûlü'd-dîn*, Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, Kahire 2003.

Radi, Şerif, *Hasaisü'l-eimme*, Tah. Muhammed el-Hâdî el-Emînî, Mucemmatü'l-buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed h. 1406.

- , *Nehcü'l-belâga*, I-IV, Tah. Muhammed Abdu, Dârü'l-ma'rifet, Beyrut ty.
- Rahîlî, İbrâhim b. Âmir, *el-İntisar li's-sahbi'l-evail*, Dârü'l-İmam Ahmed, yy, ty.
- Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidâye*, Dârü'l-meârif, İskenderiye 1969.
- Sadûk, Ebû Ca'fer, *İlelü 'ş-şerai'*, s. 191-200.
- , *el-Emâlî*, s. 453.
- , *el-Hidâye*, Muessesetü'l-İmami'l-Hâdî, Kum h.1418.
- , *el-Hisâl*, Kum h. 1403.
- , *İlelü 'ş-şerâi'*, Dârü'l-Mürtezâ, Beyrut 2006.
- , *Kemâlü'd-dîn ve tamâmu'n-ni'met*, Tah. Hüseyin el-A'lemî, Muessesetü'l-a'lemî, Beyrut 1991.
- , *Kitabü't-tevhîd*, s. 135.
- , *Meânü'l-ahbâr*, Tah. Ali Ekber el-Gifârî, Dârü'l-ma'rife, Beyrut 1979.
- , *Men lâ Yahduruhu el-fakîh*, I-IV, Tah. Hüseyin el-A'lemî, Muessesetü'l-a'lemî, Beyrut 1986.
- , *Musannefâtu Şeyh Sadûk*, Dârü'l-Müctebâ, Kum 2008.
- , *Uyûnu ahbâri'r-Ridâ*, I-II, İntişârâtü'ş-Şerîf er-Râdî, Kum h. 1378.
- Semerkindî, Ebü'l-Kasım Hakîm es-Semerkindî, es-Sevâdü'l-a'zam, Ter. İbrahim Koçşlı, Balıkesir 1964.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys, *Bahru'l-ulûm*, I-III, Dârü'l-Fikr, Tah. Mahmud Matarcî, Beyrut ty.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- Serrâc, Ebû Nasr, *Lüma'*, Darü'l-kütübi'l-hadise, Tah. Abdulhalîm Mahmud, Mısır 1960.

- Sübhanî, Ca'fer, *el-Bedâ fi'l-Kitâb ve's-sünnet*, Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, Kum h. 1382.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, Dârü'l-cîl, Beyrut 1999.
- , *Hakaikü't-tefsîr*, I-II, Tah. Seyyid İmran, Darü'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2001.
- , *et-Tabakâtu's-sûfiyye*, Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1998.
- Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, Tah. Muhammed Bâkır el-Ensârî, Kum 1420.
- Şâfiî, Mütevellî, *el-Gunye*, Müessesetü'l-kutubi's-sekâfiyye, Beyrut 1987.
- Şehid-i Sâni, *Er-Ravdatü'l-Behiyye Fi Şerhi'l-Lumuati'l-Dimeşkiyye*, Beyrut ty, I-X.
- Şehristanî, Ebu'l-Feth, *El-Milel ve'n-nihal*, I-II, Tah. Emir Ali Mehnâ, Dârü'l-ma'rife, Beyrut 1993.
- Şeybî, Mustafa Kâmil, *es-Sılatu beyne't-Tasavvufi ve't-Teşeyyû*, I-II, Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1982.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü's-sağîr*, I-II, Tah. Muhammed Şekûr, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985.
- , *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I-XX, Tah. Hamdi b. Abdulmecid, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Musul 1404.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer, *Câmiü'l-beyan an tefsîri'l-Kur'ân*, I-XIV, Tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-risâlet, Kahire 2000.
- , *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, I-VI, Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1995.
- Teftâzânî, *Şerhü'l-akâid*, Tah. Ahmed el-Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-kulliyâti'l-ezheriyye, Kahire 1988.
- Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Merkezü'l-kitâb li'n-neşr, Kahire ty.

- , *Edebü'n-nefs*, Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, ed-Dârü'l-Misriyye el-Lübânîyye, Kahire 1993.
- , *el-Menhiyyât*, Tah. Muhammed Osman, Mektebetü'l-Kur'ân, İskenderiye 2002.
- , *Gavru'l-umûr*, Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 2002.
- , *Hatmi'l-evliya*, Tah. Osman İsmâil Yahya, el-Matbaatü'l-Katalûkiyye, Beyrut ty.
- , *İsbâtü'l-ilel*, Tah. Halid Zehrî, Dârü'l-beydâ, Ribat 1998.
- , *Ma'rifetü'l-esrâr*, Tah. Muhammed İbrâhim el-Ceyyûşî, Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, Kahire 1977.
- , *Nevâdiru'l-usûl*, I-VII, Tah. Tefvik Mahmud Tekle, Dârü'n-nevâdir, Dimeşk 2010.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, Sünenü't-Tirmizî, I-VI, Tah. Beşşar Avvad Ma'rûf, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Topaloğlu ve İlyas Çelebi, Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam yayınları, İstanbul 2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer, *Er-Resâilü'l-uşr*, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, yy, h.1414.
- , *el-Gaybe*, Mektebetü'l-Âdâbi'ş-şarkiyye, Beyrut ty.
- , *el-İstibsâr*, I-IV, Dârü'l-edvâ, Beyrut 1996.
- , *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, Tah. Ahmed Habib Kaysar el-Âmilî, yy, ty.
- , *İddetü'l-usûl*, I-III, Tah. Muhammed Mehdi en-Necef, Müessesetü Âli'l-beyt, yy. ty.
- , *Tehzîbü'l-ahkâm*, I-X, Beyrut 1992.
- Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, Tah. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-sûd, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut h. 1423.

Verdi, Ali, *Vu 'azü's-selâtin*, Dârü'l-kûfân, Londra 1995.

Watt, William Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.

-----, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet, S. Aydın, Ankara 1982.

Yâkûbî, *Tarihü'l-Yâkûbî*, I-II, Tah. Abdülemir Mehnâ, Şirketü'l-a'lamî, Beyrut 2010.

Yaşar Kandemir, "Fâtıma" *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 219-223.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

Yurdağür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, Mârifet Yayınları, İstanbul 1984.

Zâhir, İhsan İlahi, *Et-Tasavvuf Menşe' ve'l-Masâdir*, İdâretü't-tercümâni's-Sünne, Lahor 1986.

Zehebî, Şemseddin, *Mizanü'l-itidal*, I-IV, Dârü'l-ma'rife, Beyrut 1963.

Zehebî, Şemseddin, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXIV, Müessesetü'r-risâlet, Beyrut 1988.

Sürelî Yayınlar

Akdoğan, Mehmet Nur, "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri", *Bitlis Eren Üniv. SBE. DER.*, Bitlis 2014, sy. 2.

Bozkurt, Mustafa, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *Ankara ÜİFD*, 2007, sy. 2.

Cebecioğlu, Ethem, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri" *Ankara Üniversitesi İFD*, XXXIX, Ankara, 1987, 387-406.

Çalışkan, Nihat, "Empati ve Hayvanlarla İletişim", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 1, Kırşehir 2014.

Kazanç, Fethi Kerim, "İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt VII, sy. 4, 2007, s. 125-212.

Korkmaz, Sıddık, “İbn-i Sebe Rivayetlerinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansıması” *Dini Araştırmalar*, c. 10, sy. 29, s. 131-133.

Sönmez, Vecihi, “İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, sy. 1, 2005, s. 229-247.

Şeker, Necmeddin, “İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlmine Yaklaşımı” *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 53, Güz 2012, s. 111-130.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin, “Allah’ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi” *DEÜ İFD*, sy. XVI, İzmir 2002.

Yüce, Mustafa, “Haris el-Muhâsibî’ye Göre Haberî Sıfatlar” *KADER*, 12:2, 2014.

Diğer Yayınlar

Apaydın, Yunus, “Mütevâtir” *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 208-211.

Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer-i Sâdık’ın Yeri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

Aydın, Ravza, *Musa b. Meymun’a Göre Yahudi İnanç Esasları*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya 2012.

Baktır, Mustafa, “Suffe” *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 469-470.

Bereke, Abdülfettah Abdullah, “Hakim et-Tirmizi” *DİA*, XXX, Ankara 1997, s. 196-199.

Bulut, Mehmet, “İsmet”, *DİA*, XXIII, s. 134-136.

Çelebi, İlyas, “Gayb” *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 404-409.

-----, “Rüya” *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 306-309.

-----, “Yıldıznâme” *DİA*, İstanbul 2013, XXXXIII, s. 545-547.

Çetin, Abdurrahman, “Ezan”, *DİA*, İstanbul 1995, XII; s. 36-38.

-----, “Nesih”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 579-581.

Efendioğlu, Mehmet, “Sâbikûn” *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 344-345.

- Emiroğlu, İbrahim, “Sûfestâiyye” *DİA*, XXXVII, s. 468-469.
- Erbaş, Ali, “Melek” *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 37-39.
- Erdinç, Ziya, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2013.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “Ali” *DİA*, II, İstanbul 1989 s. 371-374.
- , “Gadîr-i Hum” *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 279.
- , “Abdullah b. Sebe” *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 133-134.
- Fehd, Tevfik, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm” *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 124-126.
- Gölcük, Şerafettin, “Cehm b. Safvân” *DİA*, VII, İstanbul 1993.
- Harman, Ömer Faruk, “Kâhin” *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 170-171.
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Cyperus>
- İlhan, Avni, “Bedâ”, *DİA*, V, İstanbul 1992, s. 290-291.
- İlhan, Avni, “Gaybet”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 410-412.
- Kahtânî, Tarık b. Saîd, *Esrârü'l-hurûf ve hisâbi'l-cummel*, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi Usûlü'd-dîn Fakültesi, 2009, s. 33-35.
- Kallek, Cengiz, “Mâverdi” *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003, s. 180-186.
- Kartaloğlu, Habib, *İmamiyye'de Şeyh Saduk Ve Şeyh Müfd Bağlamında Ahbârî- Usuli Farklılaşması*, Yüksel Lisans Tezi, Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi, Sakarya 2011.
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Zeynelâbidîn” *DİA*, XXXIV, İstanbul 2013, s. 365-366.
- Kılıç, Mahmut Erol, “Hermes” *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 228-233.
- Köse, Saffet, “Zeyd b. Ali”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2013, s. 313-316.
- Marulcu, Hasan Teyfik, *İslâm Kelâmı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru*, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 2008.

- Öngören, Reşat, “Maruf-i Kerhî” *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 67-68.
- Öz, Mustafa, “Kerbelâ”, *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 271-272.
- , “Küleynî” *DİA*, XXVI, Ankara 2002, s. 538-539.
- , “Muhammed b. Hanefiyye”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 537-539.
- , “Musa Kazım” *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, s. 219-221.
- , “Şia” *DİA*, XXXIX, İstanbul 2009, s. 111-114.
- , “Zındık” *DİA*, XXXXIV, İstanbul 2013, s. 390-391.
- Özdiñç, Rıdvan, *İlk Şîi Kelamcılar ve Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2004.
- Sel, Alpay, *Ca’fer es-Sâdık’ın Tasavvufun Oluşum Sürecindeki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır 2013.
- Şahin, Süreyya, “Cin” *DİA*, XIII, İstanbul 1993, s. 5-8.
- Şenel, Cahid, “Yeni Eflatunculuk”, *DİA*, XXXXIII, İstanbul 2013, s. 423-427.
- Topaloğlu, Bekir “Allah”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 471-498.
- Toplaloğlu, Fatih, *Şîa’nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2010.
- Tuncer, Mustafa, *Kur’an’da Cin ve Şeytan*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999.
- Uludağ, Süleyman, “Akıl”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 246-247.
- , “Avam” *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 105.
- , “Havâtır” *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 526.
- , “Keşf” *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 315-317.
- , “Velî” *DİA*, XXXXIII, İstanbul 2013, s. 25-28.

Üzüm, İlyas, “Kütüb-i Erbaa” *DİA*, XXVII, İstanbul 2003, s. 4-6.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 242-246.

-----, “Haber”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 346-349.

-----, “İlim”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 108-109.

-----, “Kader”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 58.

-----, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, Ankara 2003, XXIII, s. 151.

-----, “Peygamber” *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 257-262.

-----, “Vahiy” *DİA*, XXXXII, İstanbul 2012, s. 440-443.

Yiğit, İsmâil, “Muhtâr es-Sekâfî”, *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, s. 54-55.

ÖZGEÇMİŞ

Fehmi Soğukoğlu, 1982 Aralık ayında Üsküdar'da doğdu. İlköğrenimine Üsküdar Hacı Selim Ağa ilkokulunda başladı. Üsküdar İmam Hatip Lisesi'nde başladığı ortaöğrenimini 1999 yılında İstanbul İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. Aynı yıl Anadolu Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümüne kaydoldu. Bunun yanı sıra 2002 yılında Şam/Suriye'de Ebu'n-Nûr İslam Enstitüsü Te'hîlî (Arap olmayanlara yönelik özel üç yıllık öğretim programı) bölümünde eş zamanlı olarak eğitimine devam etti. 2004 yılında Anadolu Üniversitesi'nden, 2005 yılında Ebu'n-Nûr İslam Enstitüsü Te'hîlî bölümünden mezun oldu. 2010 yılına kadar el-Fethü'l-İslâmî İslam Enstitüsünde (Dört yıllık fakülte) okudu. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı, Kelam Bilim Dalı'nda "İbrahim Halil Efendi'nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri teziyle yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl doktora başladı. Halen bu bölümde doktora eğitimine devam etmektedir. Arapça ve İngilizce bilmekte olup, evli ve bir çocuk babasıdır.