

**İnsan-Allah Arasındaki Epistemolojik İlişki**  
The Epistemological Relationship Between Human-Allah

**Ayşegül HAFIZOĞLU**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Malatya/Türkiye  
Dr., Ministry of National Education, Malatya / Turkey

[hafizoglu77@gmail.com](mailto:hafizoglu77@gmail.com)

ORCID ID:<https://orcid.org/0000-0002-0572-7917>

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Değerlendirme / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 01 Ekim / October 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 25 Mayıs / May 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Mayıs / May 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Mayıs / May

**Atıf / Citation:** Hafizoğlu, Ayşegül. "İnsan-Allah Arasındaki Epistemolojik İlişki".  
*edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 5/1 (Mayıs/May 2021): 85-112

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Web:** <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: [iifdergi@bilecik.edu.tr](mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr)

**Copyright** © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



## Öz

Tarih boyunca Tanrı'nın neliği her zaman merak edildiğinden çeşitli ilmi disiplinlerce konuya farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu bağlamda Tanrı hakkında bilgi elde etmenin imkânı, niteliği, yönü ve kapsamı konusunda sağlıklı analizlerin yapılması hem teo-psikolojik hem de sosyo-kültürel açıdan oldukça önemli olduğu görülmektedir. Çalışmada, tanrısal özün nitelikleri hakkında kelâmî bir bakış açısıyla mukayeseli analizlere yer verilerek ulaşılan verilerden hareketle çeşitli çözüm denemeleri yapılmaya çalışılmıştır.

Müslüman bir birey için Allah hakkında bilgi elde etmenin en sağlam yolu, şüphesiz vahiydir. Allah, kendisini Kur'an'da isim ve sıfatları aracılığıyla tanıtmıştır. Kelamcılar arasında Allah'ın isim ve sıfatlarının varlığı konusunda bir ittifak varken bunların nitelikleri konusunda ihtilaf vardır. Zihin, tanrısalık hakkında düşünürken temel hareket noktası olarak bireysel varlığından ve çevresini kuşatan evrensel varlıktan hareketle değerlendirmeler yapar. Dolayısıyla o, Allah'ın isim ve sıfatlarının anlamlarını, tecrübe ettiği varlıklara bağlı olarak kavramaya çalışmıştır. Genel olarak Allah'ın isim ve sıfatlarının özsel mahiyetlerinin göreceli insan idrakiyle kavranması mümkün olmasa da bu yolla en azında Allah ile duygusal bir bağ kurmayı mümkün kılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Sıfatullah, Dinî tecrübe, Marifetullah, İlham.

## Abstract

Throughout the history, different approaches have been adopted on this subject by various scientific disciplines as it has always been wondered what God is or is not. In this context, it is seen that making reliable analyzes about the possibility, quality, method and scope of obtaining information about God is very important in terms of both in theo-psychological and socio-cultural. In the study, various analyzes have been made based on the data obtained by including comparative examination about the qualities of the divine essence from a theological perspective.

For a Muslim, the most reliable way of obtaining information about Allah is undoubtedly revelation. In the Quran, Allah introduced himself through his names and characteristics. While there is an agreement among theologians about the existence of Allah's names and characteristics, there is disagreement about their qualities. While thinking about divinity, the mind makes evaluations based on the individual existence and the universal being that surrounds it as the basic starting point. Therefore, it tried to understand the meanings of Allah's names and characteristics depending on the beings it experienced. Although it is not generally possible to understand the essential nature of Allah's names and characteristics with relative human comprehension, at least it makes possible to establish an emotional connection with Allah in this way.

**Keywords:** Islamic Theology, Allah's attributes, Religious experience, Knowledge of god, Inspiration.

## GİRİŞ

İnsanı diğer canlılardan farklı donanımlarla yaratan Allah, insan hakkında her türlü bilgiye sahiptir. Çünkü Yaratacının yarattığı şeyler hakkında bilgi sahibi olmaması ya da noksan bilgiye sahip olması düşünülemez. Çalışmada epistemolojik açıdan Allah'ın insan hakkındaki bilgisi değil, insanın Allah'a dair bilgisinin imkânı, hangi yollarla bilgi elde edebileceği ve bu bilgilerin güvenilirliği konuları ele alınmaktadır.

Müslüman düşüncesine sahip filozof ve kelamcılar Allah'ın zâtı hakkında bilginin imkânı, O'nun mahiyetinin bilinip bilinemeyeceği, isim ve sıfatlarının O'nun hakkında bilgi edinmedeki rolü, Allah hakkında bilgi elde etme yolları ve bu yolların güvenilirliği gibi konular üzerinde çok sayıda görüş ortaya

koymuşlardır. İnsanın Allah'ın mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmaya çalışmasında marifetullahın ötesinde başka sebepleri bulunmaktadır. Bunların içinde kişinin yaratıcısıyla etkileşime geçerek mensubu olduğu evreni anlamlandırma ve sonrasında yaşadığı yaşamında nelerle karşılaşacağına yönelik hakikat arayışı ön sıralarda yer almaktadır.

Felsefenin ve teolojinin en çetin problemlerinden biri olan Tanrı'nın neliği hakkında konuşmak,<sup>1</sup> temelde insanî kavramlar ve beşerî imkânlarla O'nu tanımaya ve kavramaya çalışmak, ne olduğu/ne olmadığı üzerinde akıl yürütmek anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> Çünkü ontolojik açıdan birbirinden tamamen farklı iki varlıktan söz etmekteyiz. Allah, duyusal olarak insanın bizzat gözüyle gördüğü, kendisine dokunabildiği somut bir varlık değildir. Bu nedenle insan Allah hakkında düşünüp konuşurken kendi varlık düzleminin imkânlarını kullanarak bilgi üretmek zorundadır. Ancak bilginin gerçekleşebilmesi "bilen/süje ile bilinen/obje arasındaki ilişki"nin imkânına bağlıdır. İnsanın Allah hakkında bilgi sahibi olması için bir ilişkinin olması gerektiğini düşündüğümüzde, insanın görünür âlemdaki varlıklar gibi olmayan, aşkın varlık olan Allah ile doğrudan iletişime geçebilmesinin imkânı ve bu iletişimin nasıllığı ile Allah'ın insan için bir bilgi objesi olup olamayacağı sorunlarıyla karşı karşıyayız demektir. Allah, insan için bir iman nesnesi olsa da "var olma"sı açısından bilginin konusu olabilir. Çünkü var olma, bilme eyleminin potansiyel imkânını da içermektedir. Ancak Allah'ın var olduğunu ve O'ndan başka ilah olmadığını bilmek, Allah'ın mahiyeti hakkında her türlü bilgiye sahip olunabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bir şeyin varlığını bilmek, o şeyin mahiyetinin bilinmesi sonucunu zorunlu kılmamaktadır.

Allah hakkında, hangi yollardan güvenilir ve kesin bilgilerin nasıl elde edileceği konusu ciddi bir sorun olarak görülmüştür. Çünkü nihayetinde insan, mahiyet itibarıyla kendi varlığından farklı ve duyularıyla algılayamadığı bir varlık hakkında bilgi sahibi olma iddiasındadır. Bu iddiasını doğrulamak üzere insan hem kendi varlığı ve sahip olduğu özellikler üzerinde hem de kendi dışındaki diğer varlıklar üzerinde kafa yorarak Allah'ın ne'liği hakkında fikir yürütmeye çalışmaktadır. İnsanın Allah'ı tanımaya ve tanımlamaya dönük bireysel çabalarının yanında bizzat Allah da inanan ve kendisini merak eden insanı Peygamberler vasıtasıyla ilahî kitaplar göndererek bilgilendirmiştir. Bu anlamda vahiy, inanan insan için Allah hakkında bilgi edinebileceği en muteber kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Diğer taraftan bir takım içsel yaşantılarla (dinî tecrübe, keşf, ilham vb.) gaybî alana ait edinilen

<sup>1</sup> Mevlüt Albayrak, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", *Arayışlar* 1/2 (1999), 9-26.

<sup>2</sup> Hasan Aydın, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 85-94.

bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliği bir sorun olsa da bu yolla Allah ile iletişime geçerek O'nun hakkında bilgi sahibi olunabileceği görüşünü kabul edenler de bulunmaktadır. İnsanın bireysel olarak yaşadığı içsel tecrübeler neticesinde elde ettiği bilgiler herkes için kesinlik ifade etmezken Allah'ın vahiy aracılığıyla insanlara kendisi hakkında ulaştırdığı bilgiler inananlar açısından kesinlik ifade etmektedir.

İnsan, Allah'ın mahiyetini bilme konusundaki yetersizliğine rağmen O'nu tanıma, bilme merakını ve O'nunla iletişim kurma arzusunu her daim benliğinde taşır. Tasavvufi anlamda insan, sahip olduğu üstün özellikleri, tüm zayıf yanlarını ve kendisini çepeçevre kuşatan tüm varlık âlemini tanımakla Rabb'ini yakından tanımaya mazhar olur. Mutasavvıflar Kur'an'da geçen; *“İleride onlara âyetlerimizi hem birçok ufuklarda, hem de kendi nefislerinde göstereceğiz. Tâ ki, O'nun hak olduğu meydana çıkıp onlara açıklanmış olsun...”*<sup>3</sup> âyetini bu bağlamda yorumlamışlardır. Âlemin bütün unsurlarını mikro düzeyde benliğinde taşıyan insan aynı zamanda Allah'ın isimlerinin kendisinde tecelli bulduğu bir varlıktır. Ancak sufilere göre insanın kendi varlığından ve diğer varlıklardan hareket ederek Allah hakkında bilgi elde edebilmesi onun düşünsel ve eylemsel çabalarını gerektirmektedir. Bu anlamda mutasavvıflar insanın nefisini arındırması ve Allah'a ibadetleri sonucunda belli aşamalardan geçmesi gerektiğini ve nihayetinde yaşadığı içsel tecrübelerle hakka'l-yakîn mertebesine ulaşabileceğini ileri sürmüşlerdir. İnsanı çepeçevre kuşatan varlıklar âlemi de inanan insan açısından Allah'ın sıfatlarının bir tecellisi olup O'nun hakkında bilgi sahibi olmasına imkân tanımaktadır. İnsan ile Allah arasındaki bilgi ilişkisi bağlamında, Allah'ı tanımanın ve O'nun hakkında bilgi sahibi olmanın üç yolla gerçekleşmesinin mümkün olduğu söylenebilir. Bunlar: 1) Vahiy, 2) İnsanın âlemi ve kendisini tanınması, 3) İnsanın yaşadığı içsel tecrübeler.

## 1. Vahiy

Vahiy kelimesi sözlükte *“işaret, yazı, elçilik, ilham, gizli söz; ima, kinâye ve üstü kapalı söylemek şeklinde hızlı gösterilen işaret”* anlamlarına gelmektedir.<sup>4</sup> Vahiy, İslam'da, Tanrı'nın konuştuğu, kendisini dil aracılığıyla ifşa ettiği ve bunun, beşeri olmayan gizemli bir dil ile değil, açık ve anlaşılır bir beşeri dil ile olduğu anlamına gelir. İki kişi arasında gerçekleşen normal bir konuşmada, hem konuşan hem de dinleyen, ontolojik bakımından eşit varlıklar

<sup>3</sup> el-Fussilet 41/53.

<sup>4</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrer İbn Manzur, *Lisanu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 15/379; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 858-859.

olarak birbirlerine hitap ederken, vahiy olgusunda konuşanın Tanrı, dinleyenin de insan olması yani konuşmanın doğaüstü varlık mertebesi ile normal varlık mertebesi arasında gerçekleşmesi vahiy, doğal olmayan özel bir dil olgusu yapar.<sup>5</sup> Semantik açıdan Vahiy kavramında şu hususlar dikkat çekicidir: 1) Vahiy kelimesi iki kişilik ilişki ifade eden kelimeler grubuna girer. Yani vahyin gerçekleşmesi için iki kişinin olması gereklidir. Ancak bu ilişkide müttekabiliyet olamaz yani tersine döndürülemez. 2) Şifahî olmak zorunda değildir. Yani, kelimeler de kullanılabilmesine rağmen, iletişim için kullanılan işaretler, daima dilsel değildir. 3) Her zaman esrarengizlik, gizlilik ve mahremiyet vardır. Yani iletişimin bağlamını anlamak dışarıdakiler için zordur.<sup>6</sup> Allah'ın insanla iletişim kurma biçimleri Kur'an'da şu şekilde açıklanmaktadır: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut bir perde arkasından veya kendi izniyle ona vahyederek bir elçi göndererek konuşur. Çünkü O pek yüce, hüküm ve hikmet sahibidir”.<sup>7</sup> Kur'an, Allah'tan insanlara doğru gerçekleşen üç olası iletişim yolundan açıkça söz etmektedir: Vahyederek, bir perde arkasından ve bir elçi göndermek suretiyle.<sup>8</sup> Vahiy kavramına ait bu kısa bilgilerden sonra Kur'an'ın Allah'ı nasıl tanıttığı üzerine odaklanmamız konunun bütünlüğünün korunması açısından gerekli görünmektedir.

Vahyin ilk ve en önemli gayesi, Mekkeli müşriklerin putperestlik zemininde oluşan Allah tasavvurlarını tevhid inancı etrafında yeniden şekillendirmektir. Mekkeli müşrikler Allah'a inanmakla birlikte kendileri ile Allah arasında şefaetçi olarak kabul ettikleri ve günlük işlerinde her an yardım alabilecekleri yanı başlarında duran putları da kutsal kabul ediyorlardı. Kur'an-ı Kerim'de müşriklere yöneltilen “dünya ve üzerindekiilerin, yedi kat göklerin ve Arş'ın, her şeyin mülkiyet ve yönetiminin kime ait olduğu” sorularına karşılık olarak müşriklerin “Allah'ındır” dedikleri ifade edilmiştir.<sup>9</sup> Ayetlerden açıkça anlaşıldığına göre müşrikler yüce bir yaratıcı olarak Allah'a inanıyorlardı. Ancak onların inandıkları Allah, başları dara düşünce özellikle de ölümcül bir durumla karşılaştıklarında<sup>10</sup> veya özel olarak kendilerine sorulunca hatırlanan bir Allah idi. Allah'ı çok uzaklarda tasavvur ettikleri için, dualarını

<sup>5</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 232-236.

<sup>6</sup> Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 238-240.

<sup>7</sup> eş-Şûrâ 42/51.

<sup>8</sup> Bu iletişim modellerinin incelendiği makaleler için bk. Erkan Yar, “Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkan ve Dili”, *Tabula Rasa* 5 (2002), 135-150; M. Zakyi İbrahim, “Kur'an'da İletişim Modelleri: Allah-İnsan Etkileşimi”, çev. Burhan Sümertaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010), 235-261.

<sup>9</sup> el-Mü'minûn 23/84-89.

<sup>10</sup> Bkz. el-Lokman 31/32.; el-Ankebût 29/65. İzutsu, müşriklerin ölümle burun buruna geldiklerinde Allah'a yönelişlerini “ani veya geçici tektanrıcılık” olarak nitelendirmiştir. İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 160-161.

O'na ulaştıracak, kendilerini O'na yaklaştıracak, aracılık yapacak, şefaatte bulunacak<sup>11</sup> ve istedikleri an görüp dokunabilecekleri somut ilahlar edinmişlerdi. Yine Kur'an'ın verdiği bilgilere göre müşrikler Allah'a çocuk isnat etmişler,<sup>12</sup> cinleri Allah'a ortak koşmuşlar<sup>13</sup> hatta melekleri O'nun kızları olarak görmüşlerdi.<sup>14</sup> İşte Kur'an müşriklerin böylesine çarpık ilah anlayışlarını, şirk sayılabilecek her türlü inançlarını ve kendi kendilerine dahi hiçbir yararı olmayan kutsal kabul ettikleri putları kesin bir dille reddetmiştir. Çünkü Allah'ın vahiy tarihi boyunca insanlara yaptığı en temel çağrının başında 'Tevhid' gelir. Bu anlamda tevhid, önce insan zihnini inşa eden, ardından da yaşam biçimlerine şekil veren bir inanç durumundadır.<sup>15</sup>

Kur'an Allah'ın kudretini, yüceliğini ve özellikle tek ilah olduğunu sürekli vurgular. Konuyla ilgili Haşr Sûresi'nde: "O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. Görülmeyeni ve görüleni bilendir. O, esirgeyen ve acıyandır. O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. O, mülkün gerçek sahibi, mukaddes, barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden ve dilediğini yaptırان ve büyüklükte eşsiz olan Allah'tır. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır. O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur..."<sup>16</sup> buyrulur. Allah'ın kendisini nitelediği birçok sıfatın arka arkaya sıralandığını, böylece insan zihninde doğru bir ilah tasavvuru oluşturulduğunu görmekteyiz. Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde sürekli yinelenen tevhid, yukarıdaki ayetlerde tekrar vurgulanmakta ve bu yolla müşrik zihniyete cevap verilirken müminin de Allah inancını bu temel ilke üzerine bina etmesi gerektiği açıklanmış olmaktadır. Zikredilen ayetlerin tefsiri bağlamında İmam Mâtürîdî, Allah'ın insanın bütün hallerine muttali olduğunu, dünyada ve ahirette verilen her şeyin insana Allah tarafından ihsan edildiğini, Allah'ın zulümden, haksızlıktan ve O'na lâıyk olmayan her şeyden uzak, mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunma ve zorlayabilme gücüne sahip olduğunu ifade etmiştir. Yine İmam Mâtürîdî, Allah'ın her türlü ihtiyaçtan ve âfete maruz kalmaktan üstün olduğu gibi zalimlerin, O'nun hakkında söyledikleri çocuğu, benzeri, zıddının bulunması gibi sözlerden ve mahlûkatın başına gelen her türlü kötülüklerden de yüce olduğunu bahsi geçen ayetlerin tefsirinde açıklamıştır.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Ekrem Sarıçoğlu, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 1 (1986), 27.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/116.; el-Yunus 10/68.; el-Enbiyâ 21/26.

<sup>13</sup> el-En'âm 6/100.

<sup>14</sup> el-İsrâ 17/40.; en-Nahl 16/57.

<sup>15</sup> Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2005), 20.

<sup>16</sup> el-Haşr 59/22-24.

<sup>17</sup> Ayetlerin tefsiri için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, thk. Yusuf Şevki Yavuz, çev. S. Kemal Bardağı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 15/101-105.

Kur'an-ı Kerim'deki: "Gökleri ve yeri kim yarattı? Size gökten kim su indirdi ve onunla, bir ağacını dahi bitiremeyeceğiniz gönül açan bahçeler bitirdi? Allah ile beraber başka bir tanrı var mı?..."<sup>18</sup> ayetleri hem Yaratıcı'nın rubûbiyetini ve kudretini vurgularken, hem de O'nun sonsuz rahmetini sergilemektedir. Ayetlerde açıkça belirtildiği gibi Allah'ın ilahlığı, yaratması ile ifade edilmiştir.<sup>19</sup> Tabiatı, insanı ve insanın yaşamını devam ettirebilmesi için yeryüzünde gerekli olan her şeyin yaratılmasını, başka bir ilahın olamayacağını vurgulayarak Allah kendi üzerine almıştır. Allah'ın eşsizliğinin ve yüceliğinin ifade edilmesiyle birlikte yaratma, kudret ve rahmet sıfatlarının da insanın müşahede ettiği somut örnekler verilerek ayetlerin bütünlüğü içerisinde insan kavrayışına sunulduğunu görmekteyiz. Kur'an'ın resmettiği Allah, yeri ve gökleri nizam vererek yaratan, bunların hükümlerini kendisine ait olan, mutlak kudret sahibi, her şeyi bilen, adil, hayatı ve ölümü var eden, gücüne karşı konulamayan, hesapları hızlıca gören, hükümler ve kutsal olan Varlıktır.<sup>20</sup>

Kur'an'da sayısız ayet Allah'ın isim ve sıfatlarının zikredilmesiyle son bulmuştur. Ayetlerin sonunda, içeriğin mana bütünlüğüne uygun olarak bu isim ve sıfatların zikredilmesinin birçok hikmetinin olduğu ifade edilmiştir. Mesela "Görmedin mi, Allah, gökten yağmur indirdi de bu sayede yeryüzü yeşeriyor. Gerçekten Allah Latîf'dir, Habîr'dir (lütuf ve ihsanı boldur, her şeyden haberdardır)."<sup>21</sup> ayeti "Latîf-Habîr" isimleriyle noktalanmıştır. Çünkü Allah'ın yağmur indirmek suretiyle yerden bitkiler çıkarması insanlara büyük lütufta bulunduğuna işaret etmektedir. *Latîf* ismi, Allah'ın insanlara bahşettiği bu nimetlerden dolayı, *Habîr* ismi ise, O'nun insanlar için neyin yararlı olduğundan hakıyla haberdar olduğunu gösterdiği için ayetin sonunda yer almıştır.<sup>22</sup>

Kur'an'ın Allah'ın sıfatlarını insan kavrayışına sunma noktasında sayısız ayet içerdiğini görüyoruz. Çünkü Kur'an öğretileri doğrultusunda Allah'ı bilmenin yolu O'nun isim ve sıfatlarını bilmekten geçer. Allah'ı isim ve sıfatlarıyla bilmek, inanan insan açısından Yaratıcıyla O'nu tanıyarak iletişim kurma imkânı sağlar. Bu isim ve sıfatlar, özsel olarak insan aklıyla kavranamayan Mutlak varlık ile duyular âlemi ve akıl dünyasında yaşayan insan arasında iletişimi sağlayan bir bağ olarak değerlendirilebilir.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> en-Neml 27/60-61.

<sup>19</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 37.

<sup>20</sup> Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", 13.

<sup>21</sup> el-Hac 22/63.

<sup>22</sup> Niyazi Beki, "Kur'an'da Fezlekeler: Tenzil Kavramı Bağlamında Allah'ın (c.c) Esmâ'sının Tefsiri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013), 65-96.

<sup>23</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi* (İstanbul: Yalınz Kurt Yayınları, 1997), 100.

İlahî sıfatlar, Allah hakkında konuşmamız için elimizdeki en genel malzemedir. Ancak sıfatlar Tanrı'nın bizzat kendisi değildir. O'nun özü mantıksal olarak sıfatlardan önce gelir. Bizler Tanrı'nın zâtı hakkında konuştuğumuz zaman, Tanrı'yı Tanrı yapan bizim bakış açımızdan hareketle elimizdeki şey hakkında konuşuyoruz demektir. Bizler Tanrı'yı tanımlarken mümkün varlıklar alanına ait olan insanlarda da bulunan en yüce isimleri kullanıyoruz.<sup>24</sup> Acaba Allah için kullandığımız bu isimlerin gerçek mahiyetini bilebilir miyiz? Gazzâlî bu soruya tıpkı Allah'ın mahiyetini bilme konusunda olduğu gibi, sadece Allah'ın tam ve gerçek olarak bilebileceği şeklinde yanıt vermektedir. Çünkü biz, bir insanın âlim olduğunu bildiğimizde, o kişinin sadece ilim sıfatına sahip olduğunu biliriz. İlim sıfatını gerçekten ve hakikatine uygun şekilde bilirsek, o zatın âlim olduğuna dair bilgimiz tamdır; yoksa değildir. Allah'ın ilminin hakikatini ancak o ilme sahip olan bilir ve o ilme Allah'tan başkası sahip olamayacağına göre O'ndan başkası bilemez.<sup>25</sup>

Kur'an'da geçen Allah'ın isim ve sıfatlarının yorumlanmasında, sayılarının tespitinde, zât-sıfat ilişkisi konusunda müslümanlar arasında farklı yaklaşımların ortaya çıktığını görüyoruz.<sup>26</sup> Bu yaklaşımların bir kısmı Allah'ın isim ve sıfatlarını Kur'an'da geçtiği gibi kabul etmiş, manaları üzerinde düşünmeyi uygun bulmadığı gibi onları tevil etme yolunu da tercih etmemişlerdir (Selefiyye).<sup>27</sup> Diğer bir kısmı ise Allah'ın isim ve sıfatlarının ifade ettikleri anlamlar üzerinde tevil ve tenzih yolunu tercih etmiştir (Muattıla/Mu'tezile).<sup>28</sup> Diğer bir grup ise Allah'ın isim ve sıfatlarının manalarını insandaki gibi kabul ederek teşbihe düşmüşlerdir (Müşebbihe-Mücessime).<sup>29</sup> Eş'ârî ve Mâtürîdî ekollerinin ise Kur'an perspektifinden Allah'ı tanıma ve tanımlama hususunda teşbihi kabul etmedikleri dolayısıyla Allah'ın isim ve sıfatlarını anlama ve açıklamada daha mutedil bir yol takip ettiklerini söyleyebiliriz.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Albayrak, "Tanrı Hakkında Konuşmak", 9-26.

<sup>25</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Kıbnis: el-Ceffan ve'l-Câbî li't-Tıba ve'n-Neşr, 1407), 56.

<sup>26</sup> Allah'ın isim ve sıfatları etrafındaki kelimâ tartışmalar için bk. Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ*, 17-38.

<sup>27</sup> Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihâl*. (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968), 118-120.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî'l-mülhid*, thk. Muhammed Hicâzî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 107-108; Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 129-131.

<sup>29</sup> Şehrîstânî, *el-Milel*, 121.

<sup>30</sup> Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 58-63, 83-85, 118-119; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'ârî, *Kitâbu'l-luma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeygi ve'l-bida'*, thk. Hamude Gurabe, (Mısır: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısriyye, 1955), 20, 23-31.



Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Allah'a atfedilebilecek yaratılmışlıkla ilgili tüm kavramların ve sıfatların, yaratılmışlara nisbet edildiği takdirde anlaşılabilir bir mâna ile Allah'a izafe edilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. O'na göre sıfatların yaratılmışlarda kazandığı mahiyetin Allah için düşünülmesi söz konusu değildir. İsim ve sıfatların kullanılması, Allah'ın zâtının tanınması ve O'nun fiillerinin insan tarafından kavranabilmesi için zorunludur. Zira duyular ötesinde olanı bilmek ancak duyular âleminin kılavuzluğu ile mümkündür.<sup>31</sup> İmam Mâtürîdî, bazıları tarafından isim ve sıfatların Allah'ın zâtı ile aynı vasfı taşıyan diğer her bir varlık arasında benzerlik meydana geleceğini zannederek Allah için kullanılmamasını eleştirmiş ve isimlendirmenin reddedilmesi durumunda Allah ile herhangi bir isim altına girmeyen yani mevcut olmayan şeyler arasında bir benzerliğin oluşacağını ifade etmiştir.<sup>32</sup> Mâtürîdî mezhebine göre, Allah'ın sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere iki grupta toplanmaktadır. Hayat, kudret, sem', basar, ilim, kelam, meşiet ve irade gibi sıfatlar zatî sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise, yaratma, rızık verme, üstün kılma, nimet verme, ihsan, rahmet ve bağışlama gibi sıfatlardır. Allah bütün isim ve sıfatlarıyla birdir ve kadîmdir. İsim ve sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır.<sup>33</sup> Mâtürîdî anlayışa göre Allah'a nisbet edilen isim ve sıfatların taşıdığı anlam ve mahiyet ile insanlar için kullanıldığında taşıdığı anlam ve mahiyet aynı değildir. İnsanların sahip olduğu sıfatların sınırsız ve en mükemmel halleri Allah için düşünülmelidir. Bu aslında Allah'ın isim ve sıfatlarının anlaşılmasında insanların sahip olduğu sıfatlardan hareketle tevîl ve tenzih yolunun tercih edilmesidir.

Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/936) Allah'ın sıfatlarını fiilleri yoluyla ispat etme yoluna gitmiştir. İnsanın anne karnındaki yaratılışını örnek veren Eş'ârî'ye göre yaratıcının fiilleri O'nun bilen, her şeye gücü yeten ve dileyen olduğuna delâlet ettiği gibi, ilmi, kudreti ve irâdesi olduğuna da delâlet eder. Eş'ârî'ye göre Allah hiç bir yönden yaratılmışlara benzemez. Şayet bütün yönlerden ya da bazı yönlerden benzer olduğu kabul edilirse bu yaratılmışların hükmünün Allah için de geçerli olması anlamına gelir. Bu ise Allah için muhaldir.<sup>34</sup> Eş'ârîlere göre Allah'ın zâtı üzerine zâid ve zâtı ile kâim ezeli, kadîm sıfatları vardır. Allah ilim ile âlimdir, kudretle kâdirdir, hayatla hayydir, irade

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 37-38.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, trc. B. Topaloğlu, s. 58.

<sup>33</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr (Dimeşk: Mektebetu Daru'l-Farfûr, 1421), 90-91; Me-sud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 164-165.

<sup>34</sup> Eş'ârî, *el-luma'*, 17.

ile mürîddir.<sup>35</sup> Eş'ârî ve Matürîdî geleneğe Allah hakkında konuşurken her ne kadar zorunlu olarak beşerî dildeki lafızlar kullanılsa da bunların mana itibarıyla aynısının Allah için kullanılmayacağı ifade edilerek tenzihi anlayışın hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

Mu'tezilî geleneğin en temel ilkelerinden biri tevhiddir. Onlara göre tevhid, Kadîm olan Allah'ı kendisine layık olan sıfatlarla bilmek ve bunu ikrar etmektir. Aynı zamanda Allah'ın mutlaka bir olduğunun, zât, sıfat ve fiil bakımından kendisine ortak ikinci bir varlığın bulunmadığının bilinmesi de tevhidin kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir.<sup>36</sup> Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtına mahsus en özel sıfatı kadîm olması yani Allah'ın varlığının başlangıcının olmamasıdır. Allah zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir ve zâtıyla diridir. Yani Allah'ın zâtıyla aynı olan sıfatları vardır. Zâtî sıfatlardan birine sahip olanın ise, bu sıfatlardan herhangi bir sebeple uzaklaşması caiz değildir.<sup>37</sup> Onlara göre, eğer sıfatlar Allah'ın en benzersiz sıfatı olan kıdemde ortak olsalardı, ilahlıkta da müştereklik ortaya çıkardı. Allah hakkında yön, yer, şekil, cisim, bir alanda yer tutma, yer değiştirme, yok olma, değişme ve etkilenme gibi yaratılanlara benzeme ifade eden her türlü benzeşimi kabul etmeyen Mu'tezile, bu konudaki müteşabih ayetlerin yorumlanmasını gerekli görmüşlerdir.<sup>38</sup> Mu'tezile'nin ilahî sıfatlara ilişkin görüşlerinde, ilahî varlığın birleşmesi ve tenzih edilmesi çabası ağır basmaktadır. Çünkü onların fikirlerinin, hem Hristiyanlığın teslis inancına hem de Mücessime ve bazı Şiî fırkalar gibi Allah'ın bedenî uzuvlarla kabaca âleme içkin olarak cisimlendirilişine ve tahayyül edilmesine karşı bir tepki olarak geliştiği ifade edilebilir.<sup>39</sup>

Ulûhiyyeti niteleyen vasıfları ve fiilleri, tamamen beşeri düzlemdeki gibi anlayarak teşbih yolunu tutanlara göre Allah, cisimleştirilerek insanda bulunan tüm bedensel özelliklere sahip bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Genel olarak Müşebbihe adı verilen bu gruptakiler, istiva, vech, iki el, yan (cenb), gelmek, yukarıda olmak gibi naslarda geçen tabirleri, cisimler için anlaşılan mânâda yorumlamışlardır.<sup>40</sup> Kendi içinde farklı fırkalara ayrılan Müşebbihe,

<sup>35</sup> Eş'ârî, *el-luma'*, 24-31; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983), 263.

<sup>36</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 128-129; Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/208-210.

<sup>37</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 155-156, 160, 167.

<sup>38</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 57; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 144-145.

<sup>39</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Eş'ârî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, (2005), 113.

<sup>40</sup> Teşbihi benimseyen Râfızîlerin görüşleri için bk. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve ihtilafî'l-musallin* (Almanya, 1980), 44-45; Müşebbihe'den olan diğer grupların görüşleri için bk. Şehristânî, *el-Milel*, 118-123.

genel olarak biri Allah'ın zâtını O'nun dışındakilerin zâtına benzetenler, diğeri de Allah'ın sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetenler olarak iki sınıfa ayrılmışlardır.<sup>41</sup>

Teolojik kurumların tarihi süreç içerisinde oluşturdukları Tanrı tasavvurları ile Kur'an'ın zihinlerimizde oluşturmaya çalıştığı Allah tasavvurunun birbirine denk olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü insan zihninin şekillenmesi sürecinde onu etkileyen aile, çevre, okul, kültürel unsurlar gibi birçok etkenden söz edebiliriz. Çocukluktan itibaren hiç birimiz içinde yaşadığımız toplumun değerlerinden, örf ve adetlerinden, bize verilen eğitimin etkilerinden kendimizi soyutlayamayız. Bu, her birimizin Allah tasavvurunun oluşmasında, gelişip şekillenmesinde psikolojik, sosyolojik, kültürel ve yerel etkenlerle karşı karşıya olduğumuz anlamına gelmektedir. Kur'an'ın oluşturmaya çalıştığı Allah tasavvurunun gerçek anlamda karşılığını bulması için zihinlerimizin ön tasavvurlardan arındırılması ve önceliğin Kur'an'a verilmesi gerekmektedir.

## 2. İnsanın Âlemi ve Kendisini Tanıması

Allah'ın varlığı fikrine ulaşılırken ya da O'nun sıfatları hakkında bilgi sahibi olunurken başvurulan diğer bir kaynak da âlemdir. Âlem, bir şeyin kendisiyle bilindiği şeydir. Bu kelimenin bu kalıpta gelmesi (عالم-علم), âlet gibi olduğu içindir. Zira âlem, yaratıcısına delâlet etmesi açısından âlettir.<sup>42</sup> Kelamcılar açısından âlem, Allah'ın dışındaki a'yân (cisim-cevher) ve arazlardan (renk, koku, hareket vb.) meydana gelmiş olan bütün yaratılmış varlıkları ifade etmektedir.<sup>43</sup> Kelam ilminde âlem sonradan yaratılmış/hâdis olması ve bir yaratıcının varlığına delalet etmesi açısından ele alınarak Allah'ın varlığının ispatlanmasında delil olarak kullanılmıştır.<sup>44</sup> Örneğin İmam Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak öncelikle âlemin cevherlerden ve arazlardan meydana geldiğini, cevher ve arazların da sonradan var olduğunu ispatlayarak âlemin hâdis olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Sonlu ve sınırlı olan parçalardan

<sup>41</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beirut: Darü'l-Âfaki'l-Cedide, 1982), 214-219.

<sup>42</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 581-582.

<sup>43</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tabsiratü'l edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 62; Ebü Muhammed Nüreddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 19; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 123-124.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 29-30; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Kitabü't-Temhid li kavaidi't-tevhid*, çev. Habibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1986), 123-128.

oluşan âlemin kadîm olması düşünülemez. Parçaları sonradan var olan âlemin de yaratılmış olması zorunludur. Yine tabiatta gözlenen zıtlıklar (iyi-kötü, küçük-büyük vb.) değişiklik ve zeval bulma belirtileri taşır. Bu durum ise yok oluşu ihtiva eder. Dolayısıyla yok oluş ihtimali taşıyan bir şeyin varlığının kendinden olması mümkün değildir. Âlemin sonradan var olduğu ispat edilince onun bir yaratıcısının olması zorunluluğu ortaya çıkar ki, O da ilim, irade ve kudret sahibi olan Allah'tır. Âlemde bulunan her bir varlık Yaratıcının varlığına delil teşkil ederken O'nun mahiyet ve keyfiyetine dair bilgi vermez. Âlemdeki varlıkların belli bir uyum içinde bulunması ve aynı varlıkta zıtların birlikteliği yaratıcının birliğine delil olduğu gibi aynı zamanda Allah'ın kudretine, hikmetine ve ilmine de delâlet etmektedir.<sup>45</sup> Dolayısıyla âlem Allah'ın varlığına delil olmasının ötesinde O'nun sıfatlarına dair de deliller sunmaktadır. Var olan her şey Yaratıcıyı ispat ederken varlıktaki ahenk ve mükemmellik o Yaratıcının iradesine, ilim sahibi olmasına kudretinin yüceliğine delalet etmektedir. Yaratıcıyı âlemde müşahede etmek ve bu yolla onu tanımak isteyen insanın alışlagelmiş bakıp görme eyleminden daha derin bir şekilde aklın kullanılması ve kalbin eşliğinde tefekkür etme eylemlerine yönelmesi gerekir.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Kur'an'da, kandiller gibi yıldızlarla donatılmış gökyüzünün, güneşin, ayın, insan için hazırlanmış, nimetlerle donatılarak bir yaygı gibi insanın önüne serilmiş yeryüzünün ve depo edilmiş hazineler olarak madenlerin insan için yaratıldığını ifade eden ayetleri Allah hakkında bilgi edinmede delil olarak kullanmıştır. Çünkü evrende belirli gayeler için yaratılmış varlıkların olması ve bu varlıkların bir düzen içerisinde yer alması Âlim, Kâdir ve irade sahibi bir yaratıcının varlığını göstermektedir.<sup>46</sup> Gazzâlî'nin, evrendeki varlıklardan hareket ederek Allah'ı bilme ve tanıma yolunu tercih ettiğini ve bu hususta Kur'an'da yer alan ayetleri delil olarak kullandığını görmekteyiz. Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi âlem Allah'ın sıfatlarının görünür olduğu bir alan olmaktadır. Ancak insanın âlemde Allah'a giderken nazar ve tefekkür eyleminde bulunması zorunludur. Bu, Kalam ilminde *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* olarak isimlendirilen Allah'ın varlığı ve sıfatlarını delillendirmek için kullanılan bir metottur. Kısaca bu metot, insanın duyu organlarıyla algıladığı görünür âlemde yola çıkarak insan için görünmeyen ve bilinmeyen gayb âlemine ait Allah ve sıfatları hakkında akıl yürütmektir. Her ne kadar eleştirilen yönleri olsa da bu metodu birçok kelim

<sup>45</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 21-31, 41-42.

<sup>46</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Hikmetü fî mahlûkâtillâh (Mecmuatü Resâil içinde)*, thk. İbrahim Emin Muhammed (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikyye, ts.), 6.

âlimi kullanmıştır. Örneğin Eş'ârî, Allah'ın Âlim, Kâdir ve Hay oluşunu duyular âleminde örnekler vererek ve insanın sıfatlarından hareket ederek bu yöntemle delillendirmeye çalışmıştır.<sup>47</sup>

Evrendeki olgular, insanın önünde cereyan eden, görüp gözlemlediği somut olgulardır. İnsandan bu olgusal düzlemde her çeşit araştırma, gözlemde bulunma, deneme ve son anlamda da başka gerçeklik düzeylerine intikal edebilmesi istenilmektedir. Daha açık bir anlatımla, beşerin Aşkın Varlık'a ilişkin bilgisi, nesnel gerçekliklerin objektif araştırmasına dayanmaktadır. Yüce Allah, yaratıcı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir Yaratıcı'yı bilebilmek için insanı doğal fenomenlerin nesnel gözlemine çağırmaktadır.<sup>48</sup> Bu hususta Kur'an, göklerin ve yerin yaratılması, gece ile gündüzün birbirini takip etmesi, gemilerin denizin üzerinde seyredışı, ölü toprağı canlandıran suyun gökten indirilmesi<sup>49</sup> gibi olayları insan müşahedesine sunmaktadır. Allah kendisini âlemdaki varlıklar üzerindeki eylemleriyle insana tanıtma yolunu tercih etmiştir.

Şehristânî (ö. 548/1153), Eş'ârî'nin Yaratıcının fillerinin, O'nun inkârı mümkün olmayan sıfatlarına delalet ettiği düşüncesini aktarmaktadır. Örneğin insan yaratılışı konusunda düşünüp, başlangıcının nasıl olduğunu, yaratılışındaki aşamaları ve sonunda yaratılışı tamamlanmış bir varlık haline nasıl geldiğini dikkatle izlediğinde bütün bunları yapanın kendisi olmadığını kesin olarak anlar ve zorunlu olarak kâdir, âlim ve mürîd bir yaratıcısının olduğu sonucuna ulaşır. Zât'ın bu sıfatlarla nitelenebilmesi için de bir hayatla diri olması gerekmektedir.<sup>50</sup>

Âlemin bir parçası olarak yaratılan insan, kendi varlığını, sahip olduğu yeteneklerini, zayıf yönlerini düşünerek Allah hakkında bilgiler ileri sürebilmektedir. İmam Mâtürîdî, insanın kendinde bulunan üstünlükleri ve zaafı tanımlamakla Rabb'ini tanımış olacağını ifade etmiştir. O'na göre kendi yaratılmışlığını, varlığını, sahip olduğu yeteneklerini gözlemleyen insan, bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bir varlık sayesinde bunlara sahip olduğunun şuuruna varır.<sup>51</sup> İnsan yaratılmış varlıklar içerisinde sahip olduğu özellikler itibarıyla en mükemmel konumda olsa da onun aciz kaldığı, gücünün yetmediği durumlarla karşılaşması her daim olasıdır. İşte böyle durumlarda insanın zayıflığını tecrübe etmesi onu her yönüyle mükemmel sıfatlara sahip olan ilahî bir varlığın tasavvuruna yöneltmiştir.

<sup>47</sup> Eş'ârî, *el-luma'*, 24-25.

<sup>48</sup> Temel Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisi'nin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 349.

<sup>49</sup> el-Bakara 2/164.

<sup>50</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 106-107.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 130.

İmam Mâtürîdî'ye göre, Allah'ı isimlendirmemiz, zorunlu olarak sahip olduğumuz imkânlarla sınırlıdır. Allah, eşi ve benzeri bulunmaktan münezzehe de, insan tarafından Allah'ın nitelenmesi ve isimlendirilmesi, Allah'ın varlığına ve birliğine delil oluşturması ve tanınması bu âlem sayesinde gerçekleştiği için aynı âlemden şekillendirilmiştir. Ancak Allah'a nisbet ettiğimiz isimler bazı mânaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibaret olup, gerçekte O'nun isimleri değildir.<sup>52</sup>

Tasavvufî açıdan âlem, Allah'ın isimlerinin bir tecellisidir. Âlem, tıpkı bir ayna gibi Allah'ın, kendisiyle bilindiği isimlerini yansıtmaktadır.<sup>53</sup> Tasavvufta hadîs olarak kabul edilen “*Ben bilinmez (gizli) bir hazîneydim; bilinmek istedim, âlemi yarattım ki onunla bilineyim*”<sup>54</sup> ifadesine göre âlemin varoluş nedeni, Allah'ın *bilinmek istemesidir*. İbn Arabî, Cenâb-ı Hakk'ın bu bilinmek istemesini, bir bakıma *âlem aynasında görünmek istemesiyle* açıklamaktadır.<sup>55</sup>

Tasavvufî düşünce insan merkezli bir bilgi teorisini esas aldığından insanın kendini tanınması/ma'rifetü'n-nefs temel ilke olarak kabul edilmiştir. Sûfî, nefsi hakkında edindiği bilgidен hareket ederek Hakk'ın bilgisine ulaşır. İnsanın Hakk'a dair bilgisi nefsinе dair bilgisi ölçüsünde olduğundan Hakk'ı daha iyi bilmesi için kendini/nefsini daha iyi bilmesi gerekir. Bu anlayış, zaman içerisinde “*nefsini bilen Rabb'ini bilir*” şeklinde tasavvufî bir vecizeye dönüşmüş ve zamanla hadîs olarak literatüre geçmiştir.<sup>56</sup>

İbn Arabî'ye göre, insanın nefsini tanınması Hakk'ın bilinip tanınmasının en isâbetli yoludur. Ancak insanın nefsinе dair edindiği bütün bilgiler onu, Allah hakkındaki bilgilerin tamamına ulaşmasına olanak tanımaz. İbn Arabî, bu bakımdan, insanın nefsinе dair bilgiler aracılığıyla Allah'ı tanınmasının yollarını ikiye ayırır. Birinci tür bilgi, insanın yaratılmışlık özelliklerinin bilincine varıp akıl ve muhakeme yoluyla Allah'ı, bunlara zıt bütün özelliklerle niteleyerek O'nun hakkında bilgi elde etmektir. Meselâ, insanın kendinde “*hudûs*”/sonradan olma özelliğini görüp Hakk'a bunun zıddı olan “*kıdem*”i

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 119.

<sup>53</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 108-109.

<sup>54</sup> Bu hadîsle ilgili yapılan çalışma için bk. Ahmet Ögke, “Tasavvufta ‘Kenz-i Mahfi’ Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (960/1553)’nin ‘Küntü Kenzen Mahfiyyen’ Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2004), 9-24.

<sup>55</sup> Ahmet Ögke, “İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem’inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 75-89.

<sup>56</sup> Süleyman Uludağ, “Ma'rifet-i Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/57; Hadîs için bk. İsmail bin Muhammed el-Cerrahi el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafa ve muzîlu'l-ılbâs ammaştehere mine l-ehadisî alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/262.

izafe etmesi gibi. Bu türden bilginin felsefecilere ve kelâmcılara mahsûs olduğunu düşünen İbn Arabî, bunun Allah hakkında son derece düşük düzeyde bir bilgiyi temsil ettiğini söylemektedir. İkinci tür bilgi ise, Hakk'ın, kendini insanın kendi nefsinde izhâr ettiğinin bilincine sahip olmakla bilinip tanınmasını sağlayan bilgi usulüdür.<sup>57</sup> Bu konu yani insanın yaşadığı içsel tecrübeler yoluyla Allah hakkında bilgi sahibi olması bir sonraki başlık altında ele alınacaktır.

İnsanın Allah'ı tanımaya/tanımlamaya yönelik olarak başvurduğu yollar-  
dan biri kendinde bulunan sıfatların en mükemmel halini Allah'a atfetmesi  
şeklinde-dir. Gazzâlî'nin benimsediği bu metot, insanın kendinde bulunan sı-  
fatlar ile Allah'ın sıfatlarını mukayese ederek O'nu tanımaya çalışmaktır.  
Gazzâlî'ye göre esasında, Allah'ın mahiyeti hakkında bir bilgiye O'nun ken-  
disinden başka kimse sahip olamaz. Dolayısıyla insanın Allah'ın sıfatları va-  
sıtasıyla gerçek manada O'nun zâtını kavraması mümkün değildir. Ancak in-  
san kendindeki sıfatlarla, mukayese yoluyla Allah hakkında bir bilgi elde ede-  
bilir. İnsanın kendisindeki sıfatlarla mukayese ederek Allah'ı tanımaya çalış-  
ması beraberinde antropomorfizmi getirebilir. Ancak Gazzâlî bu tehlikeye  
karşı da açıklamalar getirmiştir. Gazzâlî'ye göre bir insan "Allah alîm, semî,  
basîr'dir", insan da bilir, işitir, görür dese müşebbiheden olmaz. Çünkü teşbih  
en özel sıfatlarda ortaklığı kabul etmek demektir. Şöyle ki; bir kimse "siyahlık  
bir varlığın arazıdır ve renktir, keza beyazlık da böyledir" dese, siyahlığı be-  
yazlığa benzetmiş olmaz. Çünkü bu ikisi arasındaki renk, araz ve varlık olma  
benzerliği, o iki şey arasında bir teşbihi gerektirmez. Bunlar birer vasıftır ve  
nitekim "var olmak"ta varlığın hepsi ortaktır ama aralarında benzerlik yok-  
tur.<sup>58</sup> Dolayısıyla insan ve Allah arasındaki sıfatların isimlerinde benzerlik  
olsa da bu sıfatların her iki varlık düzeyindeki hakikati farklıdır.

İnsan sahip olduğu duyularını kullanarak zihinsel çabalar aracılığıyla Aş-  
kın varlık olan Allah'ın sıfatlarına dair bilgiler üretse de, Allah'ın neliği hak-  
kında tam anlamıyla kuşatıcı bilgilere sahip olması mümkün görünmemekte-  
dir. Çünkü insan kendisine verilen akıl ve duyularla Allah'ın gerçek mahiye-  
tini bilme ve idrak etme kabiliyetinden yoksun yaratılmıştır. Duyu organları  
ve aklı idraki sınırlı olan insan; zâtı ve sıfatlarıyla her türlü somut tasavvurun  
üstünde bulunan Yüce Allah'ın hakikatini kavrayamaz.<sup>59</sup>

### 3. İnsanın Yaşadığı İçsel Tecrübeler

<sup>57</sup> Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 63-65.

<sup>58</sup> Gazzâlî, *Maşadü'l-esnâ*, 48-49; Krş. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İs-  
tambul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 158-160.

<sup>59</sup> Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 101.

Tanrı bilgisi, beşer açısından tam anlamıyla bilinemez ve anlaşılabilir olan bir alanla ilgili bilgi iddiasında bulunmak anlamına gelir. Kur'an'ın önemli atıfta bulunduğu bir bilgi aracı olan kalb, "bilme ve anlama" gibi işlevleri yerine getiren ve bundan dolayı da epistemolojik değer taşıyan bir araçtır.<sup>60</sup> İslamî terminolojide de sık kullanılan "kalbî biliş", "kalp gözü" gibi anlatımlar, kalbin epistemolojik değerinin tanıkları olarak görülebilir.<sup>61</sup> İnsanın psikolojik ve duygusal yönü ile ilgili olan sevgi, nefret, mutluluk ve öfke gibi hususlar kalbten kaynaklandıkları gibi; tefekkür, tedebbür ve kavrama gibi insanın akılcı yönü ile ilgili olan hususlar da kalbten kaynaklanır.<sup>62</sup> Dolayısıyla kalb, hem işlevsel aklın hem duyguların hem de Allah'a dair bilgilerin merkezi konumunda görülebilir. Kur'an'da kalbin bilme ve anlama yönüne dikkat çekilmesi onun aynı zamanda akıldan bağımsız olmadığına da işaret etmektedir.

Tasavvufî düşüncede kalp, birliğin yani Allah'ın meskenidir; diğer bir ifadeyle, kendisini yansıttığı aynadır. Ancak bu aynanın kirinin, pasının temizlenmesi ve Allah'ın ezeli nurunu yansıtmaya kadar sürekli zühd, zikir ve ibadet ile temizlenip parlatılması gerekir.<sup>63</sup> Gazzâlî, kalbin iki kapısı olduğunu, bunlardan dışarıya açılan kapı olan duyu organları aracılığıyla dış dünya hakkında bilgi elde edilirken, melekût âlemine açılan iç kapı ile Allah hakkında bilgiler elde edileceğini ancak bu iç kapının da sadece Allah'ı zikredenlerin önünde açılacağını ifade etmiştir.<sup>64</sup> Sûfîler, akıl ve kalbi, bilgi aracı olmaları bakımından farklılaştırdıkları gibi, bunlar aracılığı ile elde edilen bilgileri de ayırt etmişler, her birine ayrı isim vermişlerdir. Aklın idrakine ilim, kalbin idrakine marifet ve zevk; ilim sahibine âlim, marifet sahibine de ârif demişlerdir.<sup>65</sup>

İnsanın kalbî tecrübeyle Allah'ı tanınması ve O'nun hakkında bilgi edinmesi tasavvuf'un önemle üzerinde durduğu bir konudur. Allah'ın tanınması/tanınlanması hususunda kelim âlimleri genellikle aklı ve nakli hareket noktası kabul ettikleri için bu alanda insanın duygusal açıdan Allah ile iletişiminin ele alınmadığını dolayısıyla tepkisel olarak bu konunun tasavvuf ilminin omurgasını oluşturduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Mutasavvıflara göre içsel tecrübeler insanın Allah ile iletişim kurmasında ve O'nun hakkında bilgiler elde etmesinde güvenilir bir kaynak hükmündedir.

<sup>60</sup> Bk. el-A'raf 7/179; el-Hac 22/46.

<sup>61</sup> Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisi'nin Empirik Temelleri", 343-344.

<sup>62</sup> Abdulkali Güneş, *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, (İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003), 125-126.

<sup>63</sup> Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 88.

<sup>64</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 3/45.

<sup>65</sup> Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 202.



Sûfîlerin ruhanî halleri yaşayarak, manevi ve ilahî hakikatleri tadararak (iç tecrübeyle vasitasız olarak) elde ettikleri bilgiye *marifet*, bu yoldan Hakk'a dair elde edilen bilgiye *marifetullah*, buna sahip olan kişiye *arif-i billah* denmiştir.<sup>66</sup> Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) tasavvufi anlamda marifetten bahseden ilk mutasavvıftır. Ona göre aslında Hakk'ı tam anlamıyla bilmek ve tanımak mümkün değildir. Bu nedenle O'nun zâtı hakkında tefekküre dalmak cehalettir. Marifetin hakikati de hayretten ibarettir. Allah'ı tanımayı gaye edinen sûfîler en sonunda insanoğlunun O'nu tanımaktan âciz olduğu kanaatine varmışlardır. Bu nedenle mutasavvıflar Hz. Ebu Bekir'e attettikleri, "Allah hakkında marifet sahibi olmanın biricik yolu insanın O'nun hakkında marifet sahibi olmaktan âciz olduğunu idrak etmesidir" sözünü bu konudaki görüşlerinin temeli haline getirmişlerdir.<sup>67</sup> Bu konuda Gazzâlî, ilahlık hususiyetlerini ya Allah'ın bizzat kendisinin ya da benzerinin bilebileceğini, O'nun eşi ve benzeri olmadığına göre Allah'ı kendisinden başka kimsenin bilemeyeceğini ifade etmiş ve Cüneydî Bağdâdî'nin: "Allah'tan başka Allah'ı tanıyan yoktur" sözüyle görüşünü desteklemiştir.<sup>68</sup>

Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) göre marifetin başı, aklın duyularla elde edilen tecrübî âlem üzerinde düşünerek bilgisini genişletmesi ve buradan Mutlak varlığın bilgisine ulaşmasıdır. Dolayısıyla görünür âlem duyularla algılanamayan gaybî varlık alanına delâlet etmiştir. Muhâsibî'ye göre bâtinî bilgi (marifet), aklın, dış dünyadan elde edilen tasavvurî bilgilerin manâlarına nüfuz etmesiyle meydana gelmektedir. İnsan, maddî âleme ait bilgilerin, Tanrı'nın verdiği akılla yoğrulduğunun şuuruna vararak batınî bilgiyi elde eder. Akıl burada tek başına değildir, kalple birlikte, gayb âleminin Mutlak varlığını idrâkte kalpten destek almalıdır.<sup>69</sup> Metafizik varlık alanının tefekkür, nazar ve i'tibâr yoluyla da tam olarak bilinmeyeceği görüşünde olan Muhâsibî'ye göre, "bu manevi âlem dibine inilmeyen derin bir denizdir".<sup>70</sup> Muhâsibî'ye göre bâtinî bilginin oluşmasında ilk aşamayı aklın maddî âlem üzerinde düşünmesi oluşturmaktadır. Görünür âlemin bilgisinden hareketle metafizik âlemin bilgisine ulaşmada Muhâsibî'nin akla aktif bir rol verdiği görülmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî akıl ile marifet arasında sıkı bir bağ kurmuş olmaktadır.

Mutasavvıfların Allah hakkındaki sıhhatli hâle "marifet" ismini verdiklerini ifade eden Hücvârî'ye (ö. 470/1077) göre, marifet ilimden daha üstündür.

<sup>66</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayinevi, 2012), 236.

<sup>67</sup> Süleyman Uludağ, "Marifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/55.

<sup>68</sup> Gazzâlî, *Maşadü'l-esnâ*, 49.

<sup>69</sup> Ebu Abdillah Hâris b. Esed el-Anazî Muhâsibî, *er-Riâye-Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 90-92.

<sup>70</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 97.

Çünkü sıhhatli ilim olmadan sıhhatli hal bulunmaz. Allah hakkında âlim olmayan, O'nun hakkında ârif olmaz. Fakat ârif olmayan bir kimse âlim olabilir. Allah hakkındaki marifet ve ilim konusunda insanların ihtilaf ettiklerini söyleyen Hücvîrî, marifeti akla dayandıran Mu'tezile'yi, "şayet akıl marifetin illeti olsaydı, her akıllının ârif, bütün akılsızların da cahil olması gerekirdi" diyerek eleştirmiştir. Yine o, Allah hakkındaki marifetin illet ve kaynağını istidlâlâle dayandıran kelimcilerin görüşlerini de, şeytanın cenneti, cehennemi, arşı ve daha birçok ayet ve delilleri görmüş olmasına rağmen bunların onun marifet sahibi olmasına sebep olmadığını söyleyerek çürütmeye çalışmıştır. Marifetin illetinin Allah'ın lütuf ve inayeti olduğunu söyleyen Hücvîrî'ye göre, ilâhî inayet olmazsa, akıl âmâ olur. Akıl, zâtı icabı ve esas itibarıyla kendisinin ne olduğunu bilmemektedir. Kendini bile bilmeyen aklın başkasını ve yaratıcısını bilmesi mümkün değildir.<sup>71</sup>

Deliller ve akıl yoluyla Allah'ın bilinmesi ve tanınması Hücvîrî'ye göre mümkün görünmemektedir. Marifet, bizzat Allah tarafından vasıtasız olarak insanın kalbine yerleştirilmiş olmaktadır. Aklın istidlâl yoluyla Allah'ı tasavvur etmeye çalışması onu teşbihe, nefiy yoluyla O'nu tanımlamaya çalışması da ta'tile götürür. Dolayısıyla bu iki durumda marifet değildir. Marifetin, aslında sürekli olarak aklın Allah hakkında hayret içinde kalması ve Hakk'ın inayetinin kulu üzerine yönelmesinden başka bir şey olmadığını ifade eden Hücvîrî'ye göre, marifetle ilham aynı şey değildir. Çünkü kendisine ilham geldiğini söyleyen kişilerin görüşleri birbiriyle çelişebilir. Bu durumda iddialardan doğru ile yanlışın ayırt edilmesi için delilin gerekliliği zorunlu olur. Bu takdirde de iddia delille bilinmiş olacağından ilhamın hükmü bâtil olur.<sup>72</sup> Hücvîrî, Allah'ın bilgisine erişmek için akli ve onun fonksiyonlarını zorunlu olarak görmemektedir. Akıl ile elde edilen bilgiyle Allah'ın bilgisine ulaşılamayacağını düşünen Hücvîrî, bu bilginin kişinin kalbine bizzat Allah tarafından vasıtasız olarak verildiğini kabul etmektedir. Bu anlamda Hücvîrî ilhamî bilgi ile marifeti birbirinden ayırmaktadır.

Tasavvuf alanında gaybî konularla ilgili bilgi elde etme konusunda marifetten başka birbirleriyle yakın anlamlarda kullanılan keşf, ilham, yakîn, sezgi gibi kavramlarla da karşılaşmaktayız. Mutasavvıflara göre, duyulur âlemden gelen etki, kir ve pas kalbin gayb âlemini görmesine engel olan bir perde oluşturur. Kalbin bu kir ve paslardan arındırılması sonucunda perdenin açılmasına, yani kalp gözünün açılarak gaybî bilgilere ulaşılmasına *keşf* denir.<sup>73</sup> Sûfiler keşf terimini hem "perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan

<sup>71</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 331-332.

<sup>72</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 334-335.

<sup>73</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 213.

bazı şeyleri bilme”, hem de “Allah'ın tecellilerini temaşa etme” anlamında kullanmışlardır. “İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması” anlamına gelen mükâşefe teriminin de çok defa keşf anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>74</sup>

*İlham* ise, doğrudan ve aracısız Allah'tan alınan bilgidir. Bu bilgi ya ilahî hitabı işitmek ve dinlemek veya gayb âlemini görmek suretiyle elde edilir.<sup>75</sup> Gazzâlî'ye göre ilham, öğrenilmeden, gayret sarf edilmeden kalbe doğan ilimdir. Bu ilim de nasıl ve nereden geldiğini bilmediği ve sebebini bildiği olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi ilhamdır, velîlere ve iyilere mahsustur. İkinci kısım ise, o ilmi kalbe ilka eden meleği görmekle mümkündür ki buna vahiy denir ve bu ilim peygamberlere mahsustur. Sûfî'nin ilhamî ilmi öğrenebilmesi için başvuracağı yol, nefis mücâhedesini, kötü sıfatlardan arınmak, her şeyden ilişkiyi kesip bütün varlığıyla Hakk'a yönelmektir. İnsan bu mertebeye yükseldiği zaman, Allah kulun kalbine hâkim olur ve ilim nurlarıyla kalbi aydınlatır, gaybî sırlar kendisine açılır.<sup>76</sup> Gazzâlî ilham yoluyla elde edilen bilgiyi ispatlamak için ayet ve hadislerden, sahabenin yaşadığı tecrübelerden birçok deliller de sunmuştur. Örneğin; “Bizim için mücâhede edenleri, bizim yolumuza hidâyet ederiz”<sup>77</sup> ayetini “Nefisleri ve diğer düşmanlarına karşı, mal ve canları ile mücâhede edip, can ve mallarını fedâ edenleri bize gelen yolda hidâyete erdiririz. Allah ihsan edenlerle beraberdir. Yani bunlar iyi mücâhedeleri sayesinde Allah ile beraber olurlar. Yani bildiği ile amel edenlere Allah bildiklerini öğretir” şeklinde yorumlamış ve delil olarak kullanmıştır.<sup>78</sup> Gazzâlî'ye göre ilham, kaynağı kesin olarak bilinmeyen bir bilgidir. Dolayısıyla böyle bir bilginin doğruluk ve güvenilirlik değeri tartışılır olmaktadır.

İki yıl boyunca ders aldığı hocası Gazzâlî'nin keşf konusundaki görüşlerini eleştiren Ebû Bekir İbnü'l Arabî'ye (ö. 543/1148) göre, “kalp” tamamen gafletten uzak kalamayacağı gibi zâtı itibariyle keşf gibi gaybî âlemlere de muttali olamayacaktır. İbnü'l Arabî, nefsin maddi âlemden ilişkisini keserek, sadece Allah'a yönelmesinin dünyada iken mümkün olamayacağını bunun ancak öldükten sonra gerçekleşeceğini ifade eder. Zira Hz. Peygamber'in de gaflete maruz kaldığını, bu sebeple günde yüz defa tövbe ettiğini belirten hadise dikkat çeken İbnü'l Arabî, ömrü boyunca gafletten uzak bir kimsenin bulunama-

<sup>74</sup> Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 25/315.

<sup>75</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 213.

<sup>76</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/41-42.

<sup>77</sup> Ankebût 29/69.

<sup>78</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/51.

yacağını, bu nedenle yaşama şeklinin Kur'an ve sahih sünnete göre düzenlenmesi gerektiğini, buna göre dinî konularda bir şey tecrübe ile kazanılmış olsa bile, bunların nasslarda yer almasının zorunlu olduğunu ileri sürer.<sup>79</sup>

Kelam âlimlerine göre bilginin kaynakları duyular(idrak), akıl(nazar) ve doğru haber olarak sıralanmıştır.<sup>80</sup> Genel olarak Müslüman düşünce geleneğinde bilgi kaynaklarından olan akıl, bilgi kaynaklarının merkezinde olduğu düşünülür. Bu bağlamda duyular ve haber, akla bilgi sağlayan araçlar gibidir. Akıl, duyu ve haber kanallarıyla kendisine ulaşan salt bilgileri işleyerek ilme dönüştürür.<sup>81</sup>

İmam Mâtürîdî'ye göre sûfiler, insanın bilginin kaynağını kavramaktan aciz olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre insan kendisine ilham edilen bilgiyle amel etmesi gerekir. Çünkü bu bilgi insana Allah'tan gelmektedir. İmam Mâtürîdî onların bu görüşlerini eleştirerek toplumları yok oluşturan ayrılık ve zıtlığa sebep olan bir kaos olarak ifade etmiştir.<sup>82</sup> Ancak İmam Mâtürîdî'nin ilhamın bilgi kaynağı oluşunu reddetmesi başkalarına karşı ispat edilebilecek bir bilgi niteliği taşımadığı manasında bir reddiyedir. Yoksa "ilham diye bir vakıa" yoktur şeklinde değildir.<sup>83</sup>

Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî (ö. 413/1099)'ye göre ilhamla bilginin meydana geldiğini iddia edenin iddiası delilden yoksundur. Söz gelimi, şayet bir kimse "Şu şeyin helal olduğuna dair Allah bana ilham ederek kalbimde bilgi hâsıl oldu" derse, ona: "Sen, sözünde yalan söylüyorsun." denir. Çünkü onun doğruluğuna dair bir delil yoktur. Buna karşılık başka biri aynı şeyin haram olduğunu Allah'ın kendisine ilham ettiğini söyleyebilir. O takdirde, bu iki kişinin sözlerinden birini tercih için delil bulunmadığından ikisi arasında anlaşmazlık meydana gelir ki bu da her iki tarafın söylediklerinin geçersiz olması sonucunu doğurur.<sup>84</sup>

Mu'tezile dinî konularda bir kaynak olarak nakil ve akıl dışında bir bilgi kaynağı kabul etmemiştir. Mu'tezile'ye göre objektif kriterlerle doğrulanma imkânı olmayan ilham bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir.<sup>85</sup> Kâdî Ab-

<sup>79</sup> Ramazan Biçer, "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Me-todu", *Kelâm'da Bilgi Problemi (Sempozyum)* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 251-262.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 9; Neseî, *Kitabü't-Tevhid*, 119; Ebû Bekir Muhammed el-Hasen İbn Fûrek, *Müccerred makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî* (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987), 14.

<sup>81</sup> Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 260.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 9.

<sup>83</sup> Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 74.

<sup>84</sup> Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1994), 12.

<sup>85</sup> Demir, *Keşf ve İlham*, 57-59.

dülcebbâr ilhamı kabul edenlerin görüşlerini şöyle ifade eder: “İlham, Allah’ın kalplerde yaratmasıyla oluşan ve başka yollarla elde edilemeyen hakiki bilgidir. Onlara göre nazar ve istidlâl bir bilgi kaynağı değildir.” Kâdî Abdülcebbâr nazarın (akletme) bilgiyi ortaya çıkaracağını ifade ederek onların bu görüşlerini reddeder. O’na göre, Allah ayetlerinde insanları akletme konusunda teşvik etmiş, buna karşı gelenleri yermiş ona bağlananları ise övmüştür. Kâdî Abdülcebbâr “Ashabu’l-ilham” olarak isimlendirdiği bu grubun görüşlerini Ebu Hâşim el-Cübbâ’î’nin (ö. 321/933) iptal metodunu kullanarak çürütmeye çalışır. Bu metoda göre ilhamla elde edilen bilginin doğruluğunun akılla mı yoksa ilhamla mı bilineceği sorulur. Akılla bilineceği söylenirse ilhamla elde edilen bilginin yanlış olduğu ortaya çıkar. Eğer ilhamla bilineceği söylenirse aynı soru yine yöneltilir ki bunun sonu yoktur. Zaten bir önermenin doğruluğu kendisiyle kanıtlanamaz.<sup>86</sup>

Sufiler nezdinde ve Gazzâlî gibi mutasavvıf yönü olan bazı kelimciler açısından keşf ve ilham hakiki bir bilgi kaynağı kabul edilse de kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Mâtürîdî, Eş’ârî ve özellikle Mu’tezile ekolüne mensup kelimcilerin büyük çoğunluğu ilham kaynaklı olduğu öne sürülen bilgilerle gerçeğe ulaşamayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla kelimcılara göre, ilham yoluyla insanın bazı bilgiler elde etmesi mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgi sayılamaz ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz.<sup>87</sup> Çünkü ilham yoluyla elde edilen bilgiler subjektif olduğu gibi doğrulanabilirlik açısından da sorunlu görülmektedir. Bazı manevi süreçler sonucunda elde edilen ilhamların bilgi değerinin tartışılması bir tarafa bu tarz bilgilere sahip olduklarını iddia eden din istismarcılarının saf insanların dinî duygularını sömürerek kendi çıkarları için kullandıkları da göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Bu bağlamda bazı şahıs ve grupların kendi düşüncelerini meşrulaştırma ve insanlara kabul ettirme adına ilhamî bilgiyi kullandıklarına dair elimizde birçok tarihi örnek bulunmaktadır.

Tasavvufta kullanılan marifet, keşf, ilham vb. kavramların yerine 19. yüzyıldan itibaren özellikle batıda dinî tecrübe kavramı kullanılmıştır. Ontolojik farklılığa ve insanın yetersizliği fikrine karşılık Tanrı’yı tecrübe etmenin aslı itibarıyla fiziksel nesnelere duyularla algılama ile aynı yapıya sahip olduğu ve

<sup>86</sup> Ebu’l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl (en-Nazar ve’l-Meârif)*, thk. İbrâhim Medkûr - Tâhâ Hüseyin (Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, 1962), 12/343-345.

<sup>87</sup> Abdülğaffar Aslan, “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008), 44.

'dinî tecrübe' yoluyla Tanrı'yı algılamanın ve O'nun hakkında gerçekçi bilgilere ulaşmanın mümkün olduğu savunulmuştur.<sup>88</sup> Dinî tecrübe,<sup>89</sup> mutlaka normal duyu algılarının aracılığından bahsetmek anlamına gelmemek koşuluyla, çok genel anlamda Tanrı veya Tanrısalı algılamak ya da O'nun varlık ve etkinliğinin kişisel olarak tecrübe edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Dini tecrübe, genel anlamıyla tüm en yüksek ve özel olağanüstü tecrübe hali olan vahiy ve mucize halinden en alt düzeyi olan sıradan insanın iddiasız kişisel deneyimlerine kadar tüm dini yaşantı hallerini kapsayacak şekilde kullanılabilir.<sup>90</sup>

Richard Swinburne (d.1934), Tanrı'nın hem var olduğu hem de yarattıklarına yakın olduğu hususunda dini tecrübenin kabul edildiğini ifade etmektedir. Swinburne "*safdıllık (kolay inanırlık) ilkesi*"ni dini tecrübenin güvenilirliğine delil olarak kullanmaktadır. Bu delilde bir rasyonellik ilkesi olarak, yanılmış olduğumuza dair herhangi bir delil yoksa bazı şeylerin bize görüldüğü gibi olduğuna inanmamız gerekir. Tanrı tecrübesine sahip olduğunu sanan biri, yanılmış olduğuna dair delil getirilemezse, böyle bir tecrübeye sahip olduğuna inanmalıdır. Bu ilkenin en cazip tarafının "dini tecrübeyi ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yüklemesi" olduğu söylenmiştir.<sup>91</sup> Dini tecrübe ile ilgili görüş belirtenlerden bazıları onu toptan reddetmekte ve bu görüşlerini doğrulanabilirlik ilkesi ile temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu görüştekilere göre, eğer dini tecrübeye güvenebilecekseniz, onun da diğer doğal tecrübeler gibi, halka açık ortamlarda tekrarlanabilir, test edilebilir ya da özneler arası bir tarzda doğrulanabilir olması gerekir; oysa dini tecrübe bu tür özelliklere sahip değildir.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> William P. Alston, "Tanrı'yı Algılamak", çev. Ramazan Ertürk, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999), 299-308; William Alston (d. 1921) pek çok Tanrı tecrübesinin algı ile aynı yapıda olduğu kanaatinde. Gündelik duyu algımızda biz üç ögeyi ayırt edebiliriz: Algılayan, algılanan nesne ve fenomen. Benzer şekilde Tanrı tecrübesinde de üç öge vardır: Dini tecrübeyi yaşayan, tecrübe edilen şey (Tanrı) ve Tanrı'nın tecrübeyi yaşayana görünüşü veya takdim edilişi. Bu görüşün ayrıntıları ve yöneltlen eleştiriler için bk. Micheal Peterson vd., *Akil ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 23-24.

<sup>89</sup> "Dini tecrübe" terimi esas itibarıyla dini, "bireysel insanların hisleri, davranışları ve tecrübeleri" olarak tanımlayan ve dini tecrübe üzerine daha sonra bu alanın klasikleri arasında sayılacak bir eser yazan William James ile birlikte popüler olmuştur. William James'in yazdığı eser *The Varieties of Religious Experience (Dini Tecrübenin Çeşitliliği)* bk. Cafer Sadık Yaran, "İnsanın Egzistansiyel İhtiyaçları ve Dinin Perenniyel Cevapları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 79-96; Metafizikçi yadsıyan empiristlere karşı dinî tecrübeyi (mistisizm) bir bilgi kaynağı olarak kabul eden teologlar arasında Schleiermacher, Martin Buber, Rudolf Otto, Aldous Huxley gibi isimler de sayılabilir. Bk. Abdülkâtil Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 15.

<sup>90</sup> Cafer Sadık Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 18, 20-21.

<sup>91</sup> Peterson vd., *Akil ve İnanç*, 32-33; Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 32-35.

<sup>92</sup> Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 30; Peterson vd., *Akil ve İnanç*, 33-34.

Swinburne, bir kişinin yaşadığı dini tecrübenin, bunu yaşamayan başka kişiler için delil olma açısından bir değere sahip olduğunu da “tanıklık ilkesi” ile açıklamaktadır. Bu ilkeye göre, dini tecrübe yaşadığını ifade kimselere, aldatıldıklarına dair bir delil olmadığı sürece başkaları inanmalıdır.<sup>93</sup> Swinburne’ün bireysel olarak yaşanan tecrübeler herkesin inanması gerektiğine dair öne sürdüğü delil pek tutarlı görünmemektedir. Dinî tecrübeyle diğer sıradan yaşanan tecrübeleri aynı düzeyde değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Sıradan tecrübelerin tekrarlanma olasılığı ve bütün insanlar tarafından ya da en azından bazı insanlar tarafından yaşanma durumu veya olaya şahit olma durumu söz konusu iken dinî tecrübe için aynı şeyleri söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu tür tecrübeler başka insanların inanması gerektiği bir zorunluluk olarak öne sürülmemelidir. Diğer taraftan dinî tecrübenin yaşandığının kabul edilmesi aslında sorunu çözmektedir. Yaşanan tecrübeler genellikle sözlerle ifade edilmekte zorlanılan durumlardır. Bunların başka insanlara aktarılması ve diğer insanlar tarafından içeriğinin anlaşılması kolay bir durum değildir. Zaten tasavvuf için “*kâl ilmi değil hâl ilmi*” denilmesi konuyu en iyi şekilde ifade etmektedir. Bireysel düzlemde insanın yaşadığı dinî tecrübeler onun duygusal anlamda Allah ile ilişkisinin biçimlenmesinde etkin rol oynayabilir. Ancak bireyin yaşadığı dinsel yaşantılar, kişi ile Allah arasında olduğu için bu tecrübeden ortaya çıkan bir takım sonuçların bütün insanlık için geçerli sonuçlar olduğunu iddia etmek tartışılır bir konudur.<sup>94</sup>

Dinî tecrübenin, onu yaşayan kişiye has olması ve başkalarıyla paylaşıl-maması en önemli özelliğidir. Bu sebeple onun verdiği bilginin genelleştiril-mesi mümkün görünmemektedir. Kişiden kişiye değişen ve onu yaşamayan kişiye yabancı kalan varlığı ile dinî tecrübe, açık-seçik ve kesin olmaktan uzak, belirsiz bir gerçeklik ifade etmektedir.<sup>95</sup> Dinî tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerin hakiki ve meşru bir değer taşıyıp taşımadığını kontrol etmek için tek güvenilir yol, onun dinî kaynaklara olan uygunluğunun tespit edilmesidir. Nassların verdiği bilgilerle çeliştiği bilinen tecrübî bilgilerin kabul edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan bireysel iç tecrübelerle ulaşılan bilgiler nasslarla uygunluk arz etse de esas olan dinî kaynakların verdiği bilgilerdir.

<sup>93</sup> Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 36-37.

<sup>94</sup> Dini tecrübenin güvenilirliğinin ve geçerliliğinin ispatlanmasına yönelik ilkeler öne sürüldüğü gibi, bu ilkeleri eleştiren ve başka alternatif ilkeler sunan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Cafer Sadık Yaran’ın önerdiği “eleştirelilik ilkesi” veya “tahkik ilkesi” bunlardan birisidir. Geniş bilgi için bk. Cafer Sadık Yaran, “Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübeye Swinburne’ün ‘Saf-dillik İlkesi’ne Karşı Eleştirelilik İlkesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 25-54.

<sup>95</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 152-153.

## SONUÇ

İnsanın Allah hakkında bilgi sahibi olmak için ortaya koyduğu çabaların birçok sebebi olabilir. En başta insanın kendi varlığını anlamlandırma arzusu, içinde yaşadığı âlemi tanımak istemesi ve nihayetinde Yaratıcı'yı tanıyıp O'nunla iletişime geçme isteğini bu sebeplerden bazıları olarak kabul edebiliriz. Allah var olması açısından kesin olarak bilinebilir. Ancak O'nun bilenebilirliği bütünüyle mahiyetinin kavranabilir olması anlamı taşımamaktadır. Yaşadığımız dünyadaki algıladığımız herhangi bir varlık gibi olmayan Allah'ın zâtının insan idrakinin dışında olması O'na dair hiçbir bilginin olmadığı anlamına gelmemektedir. İnsan sahip olduğu bütün imkânları kullanarak Onu tanımayı ve O'nunla bağ kurmaya çalışmaktadır.

Allah vahiy yoluyla beşerî dili kullanarak insanlara kendini tanıtmıştır. Allah'a dair bilgilerimizin en sağlam ve en muteber kaynağı şüphesiz vahiydir. Kur'an'daki Allah'a ait isim ve sıfatların anlaşılması hususunda yorum farklılıklarının ortaya çıktığını görmekteyiz. Kelam âlimlerinin Allah'a dair bilgilerin temellendirilmesi hususunda daha rasyonalist (akılcı) bir yol izledikleri, buna karşın mutasavvıfların Allah'a dair bilgilerinin (marifet) "dinî tecrübe" şeklinde isimlendirilen psikolojik bir temele dayandığını söylemek mümkündür. Kur'an'ın Allah hakkındaki bilgilerin temellendirilmesinde, olgulardan hareket ederek insan aklına ve duygularına hitap etmesi yönüyle hem rasyonel hem empirik hem de psikolojik bir yol takip ettiği söylenebilir. Kur'an'da Allah'ın isim ve sıfatları kullanılırken bunların insan zihninde karşılığını bulması için olgusal alanın kavramlarının kullanıldığını görmekteyiz. Bu durum inanan insanı yaşadığı çevreye karşı daha duyarlı hale getirmiştir. Çünkü âlemde bulunan her bir varlık onun için Allah'ın tanınmasını sağlayan birer işaret olmuştur.

İnsan Allah'ın ne olup/olmadığına dair bilgi üretirken önce kendi varlığından sonra da onu kuşatan görünür âlemden hareket etmektedir. İnsanın kendi kendine yeten bir varlık olmayıp acizliğini idrâk etmesi onu en yetkin sıfatlarla nitelendirdiği Allah tasavvuruna yöneltmiştir. Görünür âlemdeki her bir varlığın yaratılış gayesinin kavranması, varlıklar âlemindeki ahengin keşfedilmesi de insanın Yaratıcı'ya olan hayranlığını ve duygusal bağlılığını arttırmaktadır. Bu bağlamda her insanın nefsinin ve âlemi tefekkür ederek zihninde oluşturduğu Allah tasavvuru kişiye özeldir. Allah tasavvurunun oluşmasında, kullandığımız dilden içinde yaşadığımız toplumun geleneklerine, eğitim kurumlarına varıncaya kadar birçok unsurun etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Allah tasavvurunun bizzat Allah'ın kendisi olduğunu söyleyemeyiz. Allah'ın mahiyetinin tasavvur edilemeyeceğini ifade



eden “...O'nun benzeri hiç bir şey yoktur...”<sup>96</sup> ayetiyle birlikte, Allah'ın hangi sıfatlara sahip bir varlık olduğunu açıklayan diğer Kur'an ifadelerinden hareketle O'nun bu sıfatlar vasıtasıyla insan kavrayışına yaklaştırıldığına da bilinmesi gerekir. Dolayısıyla Kur'an'ın ortaya koyduğu ilah tasavvuru varlığı kavranamayan ve ne olduğu hakkında hiç bir şey bilinemeyen bir ilah değildir.

Doğruluğu ve nesnelliği tartışılrsa da inanan insanın yaşadığı, Tanrı'yla bireysel ilişkiyi ifade eden “dini tecrübe” yoluyla Tanrı'ya dair bilgiler elde etme yöntemi de mümkün kabul edilmektedir. Ancak duygusal olarak bazı insanların Allah ile yaşadıkları tecrübelerin kavramlarla ifade edilmesi farklı farklı olacaktır. Bu anlamda aklın ötesinde duygularla yaşanarak hissedilen Allah algısının objektif olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü her insanın Allah ile olan duygusal iletişimi özeldir ve kişinin bütüncül yapısıyla ilişkilidir. Diğer taraftan bazı insanların Allah ile duygusal bağlılığının yoğunluğuna bağlı olarak yaşadığı tecrübeler sonucu elde ettiği bilgileri başka insanlara kabul ettirmeye çalışması ve onları bu bilgilerle yönlendirip kendi çıkarları için kullanması büyük tehlike arz etmektedir. Toplumsal Tanrı tasavvurlarının oluşmasında bireylerin yaşadığı dinî tecrübelerin insanlar tarafından rağbet görmesi ve bir sonraki nesle aktarılmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Dinî tecrübelerin imkânı ispat edilsin ya da edilmesin din konusunda hassasiyetleri olan insanlar bir takım dinî tecrübeler yaşadığını söyleyenlere karşı güven duyup inanmaktadırlar. Ancak yakın tarihimizde yaşadığımız olaylar bize göstermiştir ki insanların bu güven duyguları dini tecrübe yaşadığını söyleyenler tarafından bireysel veya cemaat çıkarları için kullanılmıştır. Bu açıdan baktığımızda dinin temel kaynaklarıyla çelişen ve nesnellik arz etmeyen bu tür bilgilerin kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.

### KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- Aclûnî, İsmail bin Muhammed el-Cerrahi. *Keşfu'l-hafa ve muzilu'l-ilbas ammaştehere mine l-hadisî alâ elsinetî'n-nâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Albayrak, Mevlüt. “Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı”. *Arayışlar* 1/2 (1999).
- Alston, William P. “Tanrı'yı Algılamak”. çev. Ramazan Ertürk. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999).
- Aslan, Abdülğaffar. “Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008).

<sup>96</sup> eş-Şûrâ 42/11.

- Aydın, Hasan. "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007).
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 39-86.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-frak*. Beyrut: Darü'l-Âfaki'l-Cedide, 1982.
- Beki, Niyazi. "Kur'an'da Fezlekeler: Tenzil Kavramı Bağlamında Allah'ın (c.c) Esmâ'sının Tefsiri". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013).
- Biçer, Ramazan. "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu". *Kelâm'da Bilgi Problemi (Sempozyum)*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Çağlayan, Harun. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011).
- Demir, Ahmet İshak. *Mütekaddimîn Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2005).
- Düzgün, Şaban Ali. "Tecrübe, Dil ve Teoloji: 'Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004).
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitabu'l-luma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeygi ve'l-bida'*. thk. Hamude Gurabe,. Mısır: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısıriyye, 1955.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islamiyyin ve ihtilâfi'l-musallîn*. Almanya, 3. Basım, 1980.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Hikmetü fi mahlûkâtillâh (Mecmuatü Resâil içinde)*. thk. İbrahim Emin Muhammed. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikyye, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el-Ceffan ve'l-Câbî li't-Tiba ve'n-Neşr, 1407.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Güneş, Abdalbaki. *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*. İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî'l-mülhid*. thk. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-Seşkâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-. *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasen. *Mücerred makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanu'l-'arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbrahim, M. Zakyi. "Kur'an'da İletişim Modelleri: Allah-İnsan Etkileşimi". çev. Burhan Sümertaş. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010).
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Ahmed Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*. thk. İbrâhim Medkûr - Tâhâ Hüseyin. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1962.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İman Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Eş'ârî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Bardakçı. thk. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Muhâsibî, Ebu Abdillah Hâris b. Esed el-Anazî. *er-Riâye-Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dîmeşk: Mektebetu Daru'l-Farfûr, 1421.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Kitabü't-Temhid li kavaidi't-tevhid*. çev. Habibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tabsiratü'l edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Ögke, Ahmet. "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009).
- Ögke, Ahmet. "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfî' Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2004).
- Peterson vd., Micheal. *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

- Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölçük. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1994.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fî usûlî'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Sarıçoğlu, Ekrem. "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 1 (1986).
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968.
- Taftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Taylan, Necip. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Uludağ, Süleyman. "Marifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Ma'rifet-i Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012.
- Yar, Erkan. "Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkânı ve Dili". *Tabula Rasa* 5 (2002).
- Yaran, Cafer Sadık. *Dini Tecrübe ve Meûnet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Yaran, Cafer Sadık. "Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübeye Swinburne'ün 'Safdıllık İlkesi'ne Karşı Eleştirelilik İlkesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007).
- Yaran, Cafer Sadık. "İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001).
- Yavuz, Ömer Faruk. "Gazzâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006).
- Yeşilyurt, Temel. "Tanrı Bilgisi'nin Empirik Temelleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000).
- Yurdağür, Metin. *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ/Allah'ın İsimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.